ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ОБЩЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ ФОНД

НОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Издается по рекомендации Комиссии при Президенте Российской Федерации
по Государственным премиям в области науки и техники.
Дополнено именным указателем.

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 ВТОРОЙ

Е—М

·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 978-2-244-01117-3

© Национальный общественно-научный фонд, 2009

Е

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ (Ενάγριος ὁ Ποτικός) (345 Ивора Понт — 399, Келлии, Египет) — греческий христианский богослов, мистик, один из крупнейших учителей аскезы. Был близок ***Василию Великому***, который рукоположи его в чтеца в Каппадокии, и ***Григорию Богослову*** (рукоположен им в архидиаконы в Константинополе). В 382 переселился в Иерусалим, с 383 вел жизнь монаха в Египте— сначала в Нитрии, затем в Келлиях, где общался с Макарием Египетским и Макарием Александрийским. Непосредственным учеником Евагрия был Палладий Еленопольский, автор известного сборника монашеских жизнеописаний «Лавсаик». В своих многочисленных трудах, дошедших до нас частью в греческом оригинале, частью в сирийском и армянском переводах (важнейшие сочинения — «Послание о вере», «Слово о духовном делании, или Практик», «Гностик», «Гностические главы», «Зеркало иноков и инокинь», «Слово о молитве», «Опровергатель» и др.), Евагрий осуществил оригинальный синтез мистического опыта аскетов-пустынников и философского умозрения.

Находясь под определяющим влиянием ***Оригена***, Евагрий развил своеобразную систему христианского гносиса. Согласно этой системе, все существа были первоначально чистыми умами (λογικοί, νόες,), находившимися в единстве с Богом и между собой. Затем они отпали от Бога, став душами, отличающимися друг от друга по степени удаленности от Бога. Бог совершает второй акт творения, дав каждой душе тело, поместив души в соответствии с состоянием каждой из них в один из трех миров — ангельский, человеческий и бесовский и дав им возможность совершенствоваться. При этом Христос понимается как единственный Ум, сохранивший единство с Богом. Цель каждой твари — пройти путь духовной эволюции и воссоединиться в первоначальном единстве со Христом, став равной с ним (***апокатастасис***).

Систематизируя духовный опыт монашества, Евагрий разделил духовную жизнь на два этапа — практическую (πρακτική) и гностическую (γνοστική). «Практическая» жизнь включает очищение души от страстей и помыслов, которых Евагрий насчитывает 8; чревоугодие (γαστριμαργία), блуд (πορνεία), сребролюбие (φιλαργνρία), печаль (λύπη), гнев ('ργή), уныние (ακηδία), тщеславие (κενοδοξία), гордость (ὑπερηφανία), — и достижение в результате бесстрастного состояния (ἀπάθεια). «Гностическая» жизнь предусматривает переход от созерцания духовных сущностей к Богопознанию, конечной целью которого является озарение ума безобразным светом Троицы и обожение.

Учение Евагрия было осуждено как еретическое одновременно с учением Оригена 5-м Вселенским собором в 553. Несмотря на это, труды Евагрия (частично распространявшиеся под другими именами) имели огромное влияние на последующую мистико-аскетическую традицию (греческие отцы аскезы ***Максим Исповедник***, ***Иоанн Лествичник***, ***Симеон Новый Богослов***, Фалассний, один из главных теоретиков монашеской жизни на латинском Западе Иоанн Кассиан, сирийский оригенист Стефан бар Судаили, сирийские «несторианские» богословы Бабай, Исаак Ниневийский, Иосиф Хаззайа, крупнейший сирийский «монофизитский» богослов бар Эбрей и др.).

Соч.: Traité pratique ou le Moine, ed. A. Guillaumont, C Guillaumont, t. 1—2. P., 1971 (Sources Chretiennes, t. 170—171); *Frankenberg W.* Evagrius Pontias. B., 1912 (тексты Евагрия на сирийском языке); Les six centuries des «Kephalaia gnostica», éd. A. Guillaumont-Turnhout, 1985 (Patrologia orientalis, t. XXV11I, fasc. 1); Le Gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science, éd. A. Guillaumont, C Guillaumont. P., 1989 (Sources Chretiennes, t. 356); Scholies aux Proverbes, ed. par P. Gehin. P., 1987 (Sources Chretiennes, t. 340); Scholies a L'Ecdesiaste, ed. Gehin. P., 1987 (Sources Chretiennes, t. 397); в рус. пер.: Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты, пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М., 1994.

Лит.: *Сидоров А. И.* Евагрий Понтинский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия. — В кн.: Творения аввы Евагрия... с. 5—75; *Guillaumont A.* Les «Kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens. P., 1962; *Bunge G.* AKEDIA: Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos von Uberdruss. Koln, 1989; *Guillaumont A., Guillaumont C.* Evagre le Pontique. — «Dictionnaire de Spiritualite» (P.), 1961, t. 4(2), p. 1731-1743.

Н. В. Шабуров

ЕВБУЛИД (Εὐβουλίδης) из Милета (4 в. до н. э.) — греческий философ, представитель ***мегарской школы***, получил известность благодаря формулировке ряда логических парадоксов («диалектических задач», διαλεκτικοί λόγοι): «Лжец», «Куча», «Спрятанный», «Накрытый покрывалом», «Электра», «Рогатый» и «Лысый» (Diog. L. II 108); сочинял также комедии. Наиболее знаменит парадокс «Лжец» (^ευSoJιεvov), связанный с проблемой самоотнесения понятий: истинно или ложно высказывание «я лгу»? Если «я лгу» ложно, то, поскольку это и утверждается, то высказывание должно быть истинно; если «я лгу» истинно, то, поскольку[1] в нем утверждается его ложность, то — ложно (ср. вариант парадокса в понимании Аристотеля, De Soph. El., 25, 180b2—7, а также Cic. Acad. Pr. II 96). Этот парадокс нашел свое разрешение только в логике 20 в. (***А. Тарский***) благодаря введению понятия метаязыка и запрету применять предикаты «истинно» либо «ложно» (термины метаязыка) к языку, на котором формулируется высказывание. К серии логических парадоксов относятся также рассуждения «Куча» и «Лысый»: добавляя к зернышку по зернышку, когда мы можем сказать, что образовалась куча? теряя по одному волосу, с какого момента человек становится лысым? Остальные известные рассуждения Евбулида вернее отнести к разряду ***софизмов:*** «Что ты не потерял, ты имеешь. Рогов ты не потерял. Следовательно, ты рогат» («Рогатый», Diog. L. VII 187); перед Электрой стоит ее брат Орест под покрывалом; она знает своего брата, но не знает, кто под покрывалом, — она его знает и не знает («Электра», с видоизменениями того же сюжета — «Спря-

танный» и «Накрытый покрывалом»). Вероятно, у Евбулида было некое сочинение, посвященное суду над Сократом: Диоген Лаэртий ссылается на него, упоминая о сумме выкупа в 100, а не 25 драхм, названную Сократом в качестве возможного наказания (Diog. L. II42).

Среди учеников Евбулида — ***Алексин*** из Эл;щы и Аполлоний Крон, учитель ***Диодора Крона***. См. также ***Мегарская школа***.

Лит.: *During K.* Die Megariker: Konimentierte Sammlung der Testimonien. Amst., 1972.

М. А. Солопова

ЕВГЕМЕР (Εὐήμερος) из Мессены (ок. 340—260 до н. э.) — греческий философ, воззрения которого считаются близкими кругу ***киренской школы***. В книге «Священная запись», дошедшей до нас в извлечениях и пересказах, излагал свою версию происхождения веры в богов, согласно которой все боги были когда-то людьми, учредившими свой культ или обоготворенными за свои добродетели и благодеяния. Евгемер считался безбожником (Se.xt. Emp. Adv. Math. IX, 50), его имя упоминается в списке атеистов Клитомаха Карфагенского. Описание острова Панхайа в его книге в Новое время было воспринято как утопия. В историю культуры Евгемер вошел прежде всего как критик традиционных мифологических представлений, имя его стало нарицательным для учений, ищущих в мифах отражение реальных исторических событий (евгемеризм).

Ист.: Euhemeri reliquiae, ed. G. Nemethy. Budapest, 18S9; в рус. пер.: Утопия Евгемера, пер. с древнегреч., вступ. ст. М. К. Трофимовой. — В кн.: История социалистических учений, под. ред. Л. С. Чиколини. М., 1986, с. 271 и ел.; Диодора Сикилийского историческая библиотека, пер. И.Алексеева. СПб., 1774.

Лит.: *В. А. Гуторов,* Античная социальная утопия. Л., 1989, с. 220—241; *Пригоровский Г. М.* К истории возникновения утопии Эвгемера.- «Труды РАНИОН», вып. 1. Памяти А.Н.Савина. М., 1926, с. *165—187; Степанов С. Г.* Евгемер и евгемеризм. — В сб.: С. В. Платонову— ученики, друзья, почитатели. СПб., 1991, с. 103 и ел.; *Jacoby F.* Euhemeros, RE, 1909, Bd. VI/I, SS. 952-962; *Decharme P.* La critique des traditions religieuses chez Grees des origines au temps de Plutarque. P., 1904, pp. 393-411.

М. М. Шахнович

ЕВГЕНИКА — совокупность социальных и политических мероприятий, направленных на улучшение наследственных характеристик человеческих популяций. Термин «евгеника» предложил в 1883 Френсис Гальтон. Согласно ему, евгеника — это наука, которая призвана разрабатывать методы социального контроля, которые «могут исправить или улучшить расовые качества будущих поколений, как физические, так и интеллектуальные» (*Gallon F.* Inquiries Into the Human Faculty. L, 1883, p. 44).

В 1-й пол. 20 в. идеи евгеники породили влиятельнее научное и политическое движение. Многие видные биологи, сторонники евгеники, выступали в роли консультантов при правительствах различных стран по вопросам эмиграции, аборта, стерилизации, психиатрической помощи, образования и т. д. По мнению сторонников евгеники, в современном обществе за счет развития медицины, социальной поддержки инвалидов и улучшения качества жизни действие естественного отбора ослабло, в результате чего возникла опасность расового вырождения. «Субнормальные» индивиды участвуют в размножении, засоряя генофонд нации «недоброкачественными генами». Евгенические методы направлены на то, чтобы остановить генетическое вырождение населения.

Различают негативную и позитивную евгенику. Негативная евгеника предполагает лишение неполноценных граждан возможности продолжения рода и передачи по наследству «субнормальных» генов. Позитивная евгеника ставит своей задачей обеспечить преимущества (напр., финансовые) для воспроизводства наиболее физически или интеллектуально одаренных. Исторически в качестве основного объекта негативной евгеники рассматривались алкоголики, психиатрические больные, наркоманы, больные сифилисом, уголовные преступники, «половые извращенцы» и др.

Первый закон о принудительной стерилизации был принят в 1907 в штате Индиана (США). Стерилизация разрешалась по генетическим основаниям. Позднее подобные законы были приняты почти в тридцати штатах США. Всего в США до 2-й мировой войны было зарегистрировано около 50 000 случаев принудительной стерилизации. В то время многие американские штаты ввели законы, запрещающие межрасовые браки по евгеническим основаниям. Человек считался «негром», если у него было всего $^1/_{32}$ «негритянской крови». Т. о., использовался более жесткий расовый критерий, чем тот, который применялся при определении «неарийского происхождения» в нацистской Германии, где «евреем» признавался человек, имеющий больше ¼ «еврейской крови». Евгенические программы, включавшие методы насильственной стерилизации, существовали также в Канаде и во многих западноевропейских странах.

Идеи евгеники оказали существенное влияние на формирование фашистской расовой теории. Германские специалисты в области евгеники ввели понятие «генетическое здоровье» нации, а также разработали специализированную отрасль превентивной медицины — «расовую гигиену». В 1933 был принят «Закон о защите потомства от генетических заболеваний», применение которого до краха фашистской Германии привело к более чем 350 000 случаев насильственной стерилизации. Генетическое консультирование в нацистской Германии было обязательным условием для получения разрешения на вступление в брак.

После 2-й мировой войны идеи и практика евгеники были надолго дискредитированы. Новая волна обсуждения проблем евгеники (и связанных с ней опасений) зарождается и усиливается в связи с бурным прогрессом молекулярной генетики в последние десятилетия, в частности, с возможностями и перспективами обнаружения на стадии эмбрионального развития и даже на предэмбриональных стадиях множества генетически обусловленных заболеваний и дефектов. В последние годы евгеника как форма государственной политики развивается в Сингапуре. Она направлена на стимулирование плодовитости образованных женщин и ограничение ее среди необразованных. Отдельные мероприятия евгенического характера узаконены также в Японии и Китае. Евгенические исследования (нередко выступавшие как составная часть социальной гигиены) активно развивались в СССР в 1920-х и в нач. 1930-х гг., в т. ч. такими крупными учеными, как Н. Кольцов и Ю. Филипченко. Однако в СССР евгеника так и не стала частью государственной политики. Более того, в 1930-х гг. в ходе начавшегося идеологического давления на генетику она была фактически запрещена. Тем не менее ряд идей евгеники (напр., организация кабинетов медико-генетической консультации) вошел в арсенал современной медицинской генетики.

Особую остроту в евгенике приобрела проблема насильственных мер и принуждения. Отнюдь не все евгеники были

сторонниками таких мер. Так, британские евгеники пропагандировали идеи добровольных евгенических мероприятий. С точки зрения консервативных либералов действие может рассматриваться как свободное (т. е. не содержащее признаков принуждения) в том случае, если отсутствуют правовые или иные формальные (напр., административные) барьеры для его выбора и осуществления. В рамках социалистической традиции считается, что принуждение отсутствует тогда, когда человек практически имеет возможность согласиться или отказаться от осуществления определенного действия.

В США и странах Западной Европы цели медицинской генетики ныне смещаются от обеспечения интересов популяции к более полному учету интересов и ценностей отдельных пациентов и их семей. Возникает феномен, который Р. Райт назвал «евгеникой домашнего изготовления». Вместе с тем общество должно ответственно использовать и контролировать социальные и экономические силы принуждения, которые могут существенно влиять на формально свободный личный выбор индивидов. Массовая «фабрикация» детей с генетическими качествами, добровольно избранными родителями, несет на себе печать не только личных предпочтений, но и давления определенных экономических и социальных факторов. Проблема для современного общества заключается в том, что эти факторы можно регулировать исходя из блага популяции, или, наоборот, ими можно манипулировать в корпоративных и групповых интересах.

Лит.: *Филипченко Ю. А.* Пути улучшения человеческого рода (евгеника). Л., 1924; *Chan C. K.* Eugenics on the Rise: A Report From Singapore. — В кн.: Ethics, Reproduction and Genetic Control, ed. by R. F. Chadwick. L.—N.Y., 1987, p. 164-172; *Nelkin D. Tancredi L.* Dangerouse Diagnostics. The Social Pour of Biological Information. N. Y., 19S9; *Lewontin R. C* Biology as Ideology: The Doctrine of DNA. N.Y., 1992; Are Genes US? The Social Consequences of the New Genetics, ed by C. F. Cranor. New Brunswick—New Jersey. 1994, p. 155-180; *Hernstain R. J., Murray Ch.* The Bell Curve Wars. Race, Intelligence and the Future of America. N. Y., 1995.

П.Д. Тищенко

ЕВДЕМ (Εὔδημος) Родосский (до 350— *после* 322 до н. э.) — философ-перипатетик, ученик Аристотеля. Вместе с Теофрастом претендовал на роль руководителя Ликея, но, потерпев неудачу, уехал в 322 из Афин на Родос. Известно, что в течение нескольких лет он поддерживал активную научную переписку с Теофрастом (Simpl. In Phys. 923.9—15) и читал лекции по логике и физике, материалом для которых ему служили аристотелевские произведения.

Судя по дошедшим до нас фрагментам, сочинения Евдема представляли собой парафразаристотелевских. По-видимому, главной его задачей были систематизация и сохранение философского наследия учителя. Евдему традиционно приписывают следующие сочинения: «Аналитика», «Категории», «О речи», «Физика» (не менее 5 кн.), работы по геометрии и историографии науки (истории геометрии, арифметики, астрономии). Перерабатывая «Физику», Евдем стремился по возможности унифицировать терминологию, свести частные проблемы к основным понятиям, устранить встречающиеся в аристотелевском тексте противоречия, решить очевидные апории. «Физика» его стала напоминать скорее комментарий, чем лекционный курс, и многие философы более позднего времени считали Евдема первым комментатором Аристотеля (см. Simpl. In Phys.; Alex. Aphrod. In Anal. Pr., In Top.; Philop. In Anal. Pr. etc). Несмотря на славу одного из самых верных последователей Аристотеля (Simpl. In Phys. 133.22, 411.15—16), Евдем не во всем был согласен со своим учителем: вместе с Теофрастом, в частности, он считал, что вывод силлогизма, составленного из посылок различной модальности, зависит от модальности меньшей посылки, а не большей, как у Аристотеля (Alex. Aphrod. In An. Pr.).

Трактат аристотелевского корпуса, озаглавленный «Евдемова этика», еще в 19 в. считался сочинением Евдема, однако сейчас признается авторство самого Аристотеля.

Соч.: *Wehrli F.* (ed.). Die Schule des Aristoteles, Heft VIII. Eudemos von Rhodos. Basel—Stuttg., 1950; *Schoebe V.* Quaestiones Eudemeae de primo physicorum libro. Halle, 1931; *Wehrli F.* (ed.). Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, Die Schule des Aribtoleles, Heft X. Basel—Stuttg., 1959, S. 95-128.

С. В. Месяц

ЕВДЕМОВА ЭТИКА (Ἠυίκά Εὐδήμια) — одно из трех (наряду с ***«Никомаховой этикой»*** и «Большой этикой») этических сочинений Аристотеля. Наличие трех сочинений, различных по форме изложения, но единых по содержанию, является уникальным случаем в истории философии и ставит исследователей в тупик; вероятнее всего, речь идет о трех читанных Аристотелем в разное время лекционных курсах, а соответственно и разных редакциях одного и того же этического учения. Все три этики по общим принципам систематизации, тематике, составу идей совпадают. Из восьми книг «Евдемовой этики» три средних (IV, V, VI) полностью идентичны трем средним книгам (V, VI, VII) «Никомаховой этики» (переписчики «Евдемовой этики» опускали эти книга, ограничиваясь ссылкой на указанное совпадение) — еще одна загадка этических сочинений Аристотеля, не имеющая до сих пор удовлетворительного объяснения. Остается открытым вопрос о месте «Евдемовой этики» в ряду трех этик Аристотеля. Один из последних и авторитетнейших комментаторов этических текстов Аристотеля, Ф. Дирлмайер, предполагает, что она является второй — составлена (продиктована) после «Большой этики» и перед «Никомаховой этикой». Косвенные ссылки на «Евдемову этику» можно найти у самого Аристотеля: анализ встречающихся в его «Политике» прямых ссылок на «Этику» и цитат из нее (всего в «Политике» шесть таких ссылок) показывает, что под «Этикой» могла иметься в виду как «Большая этика», так и «Евдемова этика». В первом из известных, составленных в перипатетической школе каталогов произведений Аристотеля (каталог Аристона, конец 3 в. до н. э., приводится у Диогена Лаэртского) упоминается «Этика» из пяти книг — предположительно имеется в виду именно «Евдемова этика» (за вычетом трех средних книг, перешедших в «Никомахову этику» или заимствованных из нее). Первая литературная ссылка на все три этики Аристотеля, среди которых первой называется Евдемова, принадлежит платонику Аттику (вторая половина 2 в.). Самая древняя из дошедших до наших дней рукописей «Евдемовой этики» относится к 13 в. Первый латинский перевод — к 15 в. Первый комментарий принадлежит иезуиту Сильвестру Маурусу (17 в.). Название традиционно связывалось с именем любимого ученика Аристотеля Евдема из Родоса, который одними исследователями рассматривался как автор, другими — как издатель этого произведения; Ф. Дирлмайер высказал предположение, что речь может идти об Евдеме Кипрском, погибшем в 354 до н. э. друге Аристотеля, которому последний посвятил свое сочинение. Многие исследователи (Ф. Шлейермахер, Л. Шпенгель, Э. Целлер, Т. Циглер и др.) оспаривали авторство Аристотеля — один из

важнейших аргументов состоял в том, что в заключительной части произведения (VIII, 3, 1249 в) содержится совершенно нетипичное для этической теории Аристотеля утверждение о боге как высшей инстанции в нравственных проблемах (как пишет Э. Целлер, «Евдем ставит человеческое действие по своему происхождению в тесную связь с идеей бога»). В. Йегер в начале нынешнего столетия попытался обойти это затруднение, предположив, что работа является ранним этическим сочинением Аристотеля и несет на себе следы теономной этики позднего Платона. Специальное исследование спорного места (*Wagner D.* Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles. Hdlb., 1970) позволило заключить, что речь идет не о боге во вселенной, а о боге в человеке, т. е. разуме; обозначение разума как божества типично для Аристотеля, как и для его эпохи в целом. Тем самым снимается основной аргумент, мешавший признать «Евдемову этику» подлинным произведением Аристотеля. Необычную точку зрения о ее хронологии высказал Э. Кении (*Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxf., 1978), считающий «Евдемову этику» более поздним и более зрелым сочинением, чем «Никомахова этика».

Тематика «Евдемовой этики» строится следующим образом: кн. I — счастье в контексте трех образов жизни; кн. II — общее понятие добродетели, анализ человеческих действий под углом зрения вменения; кн. III — отдельные этические добродетели; кн. VII — дружба; кн. VIII — своеобразие рассудительности, счастливая удача, калокагатия; три средние книги, совпадающие с соответствующими средними книгами «Никомаховой этики», посвящены анализу справедливости (IV), дианоэтических добродетелей (V) и удовольствий (VI). Рассмотренная по существу, этика Аристотеля характеризуется единством счастья и добродетели: счастье понимается как самоценное состояние, совпадающее с добродетельным (совершенным) поведением, а добродетель — как гармонично-деятельное состояние души, имеющее самоценный смысл и соответствующее признакам, которые обычно люди связывают с представлением о счастье. Это единство предметно реализуется в формах дружественных отношений полиса и философско-созерцательной деятельности. Отсюда — две эвдемонии (два счастья): вторая эвдемония, связанная с этическими (нравственными) добродетелями, и первая (высшая) эвдемония, связанная с дианоэтическими (мыслительными) добродетелями.

На рус. яз. переведена частично (книги: I, II, 1, VIII) Т. Миллер (см. *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М., 1987, Приложение, с. 509—527).

Обзор наиболее авторитетных изданий «Евдемовой этики», переводов на европейские языки и литературы о ней см.: ***Aristoteles***. Werke, Bd. 7. Eudemische Ethik ubersetzt imd kommentiert von Franz Dirlmeier. B., 1969, S. 122—127.

А. А. Гусейнов

ЕВДЕМОНИЗМ (от греч. εὐδιμονία — счастье) — философско-этическая традиция и жизненная установка, согласно которым единственным или высшим (более предпочтительным, чем все остальные) человеческим благом является ***счастье***; особый, в основе своей телеологический, способ обоснования морали и тип этической теории. По словам Аристотеля, счастье «мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого» (EN, 1, 5, 1097в). Ориентация на счастье означает признание того, что конечной целевой причиной, а соответственно и общей ценностной основой (смыслом, нравственным пределом) деятельности является сам действующий субъект. Счастье представляет собой общую рубрику субъективных оснований деятельности, которые в содержательном плане столь же различны, сколь различны сами субъекты. Учитывая эти различия, этика чаще всего стремится их преодолеть, т. к. ее прежде всего интересует вопрос о том, может ли счастье быть объективным принципом, способным придать нравственную соразмерность жизни как отдельных индивидов в многообразии их желаний, интересов, потребностей, так и человеческих сообществ. Евдемонизм дает положительный ответ и возвышает счастье до нравственного принципа поведения; он исходит из того, что внутреннюю разорванность личности, как и коллизии между людьми, можно преодолеть, если человек будет верен своей изначальной нацеленности на счастье — будет правильно его понимать и сознательно к нему стремиться. Центральным при этом является вопрос о соотношении счастья как индивидуального благополучия и добродетели как нравственного образа мыслей и действий. Различные его решения в философии и реальном опыте жизни польский исследователь В. Татаркевич резюмировал в следующих формулах: Д. (добродетель) и С. (счастье) идентичны; Д. есть причина С.; С. есть награда за Д.; Д. исключает или затрудняет С.; Д. и С. независимы друг от друга; Д. есть один из факторов С.; С. является причиной или необходимым условием Д.; С. является целью Д.; Д. имеет право на С. Евдемонизм не только ставит мораль в прямую связь и зависимость от счастья; по-особому понимается и сама мораль, ценность которой связывается прежде всего с приятными ощущениями, чувствами удовольствия, душевного комфорта, сопутствующими добродетельному образу мыслей и действий.

Следует различать по крайней мере три разновидности евдемонизма, которые условно можно назвать гедонистическим, моралистическим и синтетическим. Гедонистшеский вариант был всесторонне разработан Эпикуром, получил широкое распространение в эпоху Просвещения (Гассенди, Ламетри, Вольтер, Гольбах). В нем счастье понимается как удовольствие, его отличие от ***гедонизма*** в собственном смысле слова состоит в том, что удовольствие интерпретируется как особое (устойчивое, длительное, интенсивное) состояние, а его достижение прямо ставится в зависимость от добродетельной жизни. Обосновывая такой взгляд, Эпикур показывает, что духовные удовольствия выше телесных, и определяет удовольствия как отсутствие страданий. Правильное понимание удовольствий, придающее способности наслаждаться характер почти автономного процесса, дополняется правильным пониманием мира, избавляющим от страхов (перед богами, необходимостью и смертью), в результате чего человек сворачивается в равное самому себе состояние безмятежного покоя. Человек, достигший счастья, не делает зла, т. к. он вообще ничего не делает (счастье, по Эпикуру, есть ***атараксия***). Аргумент, согласно которому счастливый самодостаточен и ему нечего делить с другими, является основным в этике гедонистического варианта евдемонизма. Даже тогда, когда евдемонизм понимается как желание счастья другому, речь идет не столько о моральной обязанности, сколько о том, что счастье окружающих является условием собственного: вид несчастий других может стать источником неприятных ощущений и, заботясь об их благополучии, индивид заботится о спокойствии собственной души.

Моралистический вариант евдемонизма связан со стоицизмом и стоической традицией в этике. Исходя из понимания

счастья как самодостаточности, когда человек ни в чем не нуждается и ни от чего не зависит, стоики приходили к выводу, что этим критериям удовлетворяет только добродетель. Соответственно счастье — не следствие добродетели, оно совпадает с ней: по Сенеке, добродетели достаточно для счастья; согласно Спинозе, счастье — не награда за добродетель, а сама добродетель.

Синтетический вариант евдемонизма связан с именем Аристотеля и перипатетической традицией в этике. В этом случае счастье понимается как высшее благо, которое не отменяет все прочие блага, а, напротив, суммирует, внутренне организует их; непосредственно оно выступает как чувство удовлетворенности жизнью в целом. Для аристотелевского евдемонизма существенны два момента. Во-первых, блага разделяются на внутренние и внешние: внутренние образуют совершенную деятельность души и представляют собой совокупность добродетелей, которые зависят от самого индивида; внешние включают в себя богатство, почет, телесную красоту, удачливость и прочие жизненно важные факторы, которые не зависят (не полностью зависят) от самого индивида. На счастье человека, решающим образом зависящее от совершенства его души, этических (нравственных) качеств, влияют также внешние обстоятельства. Они могут как способствовать, так и препятствовать хорошим поступкам; превратности судьбы не сделают счастливого своей добродетельностью человека злосчастным, но великие и многочисленные бедствия могут помешать человеку стать счастливым. Во-вторых, добродетели рассматриваются как деятельные состояния, и совершенство увязано с совершенной деятельностью. Тем самым акцент переносится на ценностный анализ деятельности; античные авторы по этому критерию выделяли три типа деятельного существования, или образа жизни — чувственный, практический и созерцательный. В зависимости от того, как понимается ценностная иерархия форм деятельности (образов жизни), евдемонизм переходит в другие этические программы. Так, напр., сам Аристотель совершенной деятельностью считал философско-теоретическую, и его этику поэтому можно назвать этикой созерцательного блаженства. Для христианских мыслителей главной была милосердная деятельность, отсюда — этика любви. Зависимость счастья и добродетели у Аристотеля взаимна: счастье, поскольку оно является совершенством, предопределяет выбор добродетели; добродетель, поскольку ей сопутствует особое удовольствие, прямо переходит в счастье.

Понятие евдемонизма охватывает разнообразный круг этических теорий, поэтому принято разграничивать евдемонизм в широком и узком смысле. В узком, или собственном, смысле слова евдемонизм — традиция Эпикура, которая противостоит стоической традиции долга. В широком смысле, который придавал данному понятию Кант, евдемонизмом являются все т. н. гетерономные моральные теории (см. ***Автономия и гетерономия),*** ибо «все материальные практические принципы... подпадают под общий принцип себялюбия или счастья» (Критика практического разума, кн. 1, гл. 1, § 3). Кант считал, что только его этика свободна от учения о целях, а тем самым и от евдемонизма, однако и ему не удалось удержаться на этой позиции (постулат существования Бога был как раз предназначен для того, чтобы мораль и счастье можно было мыслить соединенными).

Евдемонизм не только совокупность этических школ и моральных опытов, но и в известном смысле также определенная историческая стадия того и другого. Он был характерен для античности, средневековья, в значительной мере для Нового времени. В 20 в. этика и моральная практика в целом отказались от евдемонизма: идеал ориентированного на счастье самодовлеющего индивида и счастливого общества оказывается явно несовместимым как с драматизмом существования современного человека в отчужденном мире, так и с необычайно возросшей интенсивностью общественных связей и взаимозависимостью людей друг от друга, а гедонизм, осуществленный в практике потребительского общества, потерял нравственную привлекательность. Евдемонистические мотивы сохранились в рамках натуралистической этики (напр., фелицитология О. Нейрата), но они уже не являются основой построения теории морали.

Лит.: ***Татаркевич В.*** О счастье и совершенстве человека. М, 1981; ***Игнатенко А. А.*** В поисках счастья. М., 1989.

А. А. Гусейнов

ЕВДОКС (Εὔδοξος) Книдский (ок. 400-350 до н. э.) — греческий математик, астроном и географ, преподававший в ***Академии*** Платона, впоследствии — глава собственной школы на о. Книд. Известен как автор теории пропорций и метода исчерпывания, изложенных в «Началах» Евклида, а также как автор геоцентрической модели космоса. Трактат Евдокса с описанием этой модели изложен в дидактической поэме Арата «Явления». Собственные труды Евдокса не сохранились, его биографию см. у Диогена Лаэртия (VIII 86—87).

Теория пропорций Евдокса (см. кн. 5 «Начал» Евклида) обобщает понятие отношения на случай несоизмеримых величин, напр., стороны и диагонали квадрата; для этого необходимо выполнение условия, которое сейчас обыкновенно называют «аксиомой Архимеда»: чтобы меньшая из величин могла заведомо превзойти большую, будучи повторенной достаточное число раз. Определение Евдоксом равенства отношений весьма близко определениям понятия действительного числа, данным в 19 в. Вейерштрассом и Дедекиндом.

Метод исчерпывания представляет собой метод определения отношений поверхностей (или объемов), ограниченных кривыми линиями (поверхностями) посредством их неограниченной аппроксимации ломаными (многогранниками). Он позволяет с помощью доказательств «от противного» строго обосновать решение задач на интегрирование, но при условии, что ответ известен заранее, т. е. получен на основании независимых эвристических соображений.

Евдокс первым разработал математическую геоцентрическую модель космоса, в которой с помощью 27 движущихся друг относительно друга сфер описывались видимые движения небесных тел. В дальнейшем эта система была усовершенствована Каллиппом, учеником Евдокса, а также Аристотелем, который описывает видимые движения небесных тел уже с помощью 55 сфер. Самая совершенная система подобного рода была разработана Птолемеем.

Аристотель сообщает об участии Евдокса во внутриакадемических философских дискуссиях: Евдокс полагал, что идеи примешаны к вещам как вещества и в этом смысле являются их причинами (Met. XIII 5, 1079b18); кроме того, Евдокс высшим благом считал удовольствие (Eth. Nic. 1101b27, 1172b9слл.)

Лит.: *Ван-дер-Варден.* Пробуждающаяся наука. М., 1959; *Lasserre F.* Die Fragmente des Eudoxos von Knidos. B., 1966 (текст и комм.); *Becker O.* Eudoxus Studien. Quellen und Studien B2, 1933. p. 311—333, 369-3S7, B3, 1936, p. 236-249, 370-388, 389-410; *Waschkies H. J.* Von Eudoxos zu Aristoteles: Das Fortwirken der Eudoxischen Pro-

portionentheorie in der Aristotdischen Lehre von Kontinuum. Amst. 1977; *Dancy R. M.* Two Studies in the Early Academy. Albany, 1991, pp. 3-59 и 121-146.

А. В. Родин

ЕВДОР (Εὔωρος) Александрийский (сер. — 2-я пол. 1 в. до н. э.) — греческий философ, представитель ***среднего платонизма***. Слушал Антиоха Аскалонского (вероятно, в Александрии), но отказался от его стоической ориентации (кроме, вероятно, вопросов практической астрономии, где Евдор мог следовать ученику Посидония Диодору Александрийскому — Achill. intr. in Arati phaenom., p. 30, 20 sqq., 40, 15 Maass). Сочинения не сохранились; по упоминаниям и цитатам известны доксографический компендий «Основные проблемы философии», использованный Арием Дидимом и посвященный этическим и физическим проблемам; комментарий к «Тимею» Платона (Plut., De an. procr. 16, 1019 e sqq., сообщает, в частности, о толковании «Тимея» 35 b—c и о специальном внимании Евдора к числовым соотношениям при составлении смеси души); толкование отдельных мест из «Метафизики» Аристотеля (Alex. Aphrod. In Met., p. 59, 1 sqq. Hayduck); сочинение о принципах пифагорейского учения; традиционное школьное рассуждение о разливах Нила (Страбон. «География» 17, 790) и др.

Признавая трехчастное деление философии, Евдор на первое место ставил этику, считая целью нравственного совершенствования «посильное уподобление божеству» (изложение у Стобея, Ecl. eth. II 42, 7 sqq.; 49, 8). Началом всего Евдор признавал единое, которое стоит над оппозицией монады (= видов) и диады (= материи) и порождает ее (Simpl. In Phys. p. 181,10 sqq. Diels). Толкуя «Тимея» в согласии с Ксенократом и Крантором (Plut. ibid. 3,1013b), Евдор признавал мир сотворенным, но не во времени (такое — небуквальное — понимание демиургического акта в «Тимее» было принято последующими платониками и неоплатониками). В лице Евдора пифагорейски окрашенный платонизм впервые сознательно противопоставил себя не только академическо-!кгу скепсису (что сделал уже Антиох из Аскалона), но и сто-ическому материализму, а также аристотелизму, метафизическое и логическое учение которого принималось с большими оговорками, а учение о десяти категориях оспаривалось (Simpl. In Cat., p. 174, 14 sqq.; 256, 16 sqq. Kalbfleisch),—тенденция, поддержанная Никостатом и Плотином.

Лит.: *Dürrie H.* Der Platoniker Eudoros von Alexandreia. — «Hermes», 1944, Bd 79, S. 25-39 (= Platonica minora. Munch., 1976, S. 297—309); *Dillon J.* The Middle Platonists, L., 1977, 2 ed. 1996, p. 115-135. См. также лит. к ст. ***Средний платонизм***.

Ю. А. Шичалин

ЕВДРОМ (Εὔδρομος) (возможно, 2—1 вв. до н. э.) — греческий философ-стоик, вероятный автор «Начал этики», специально писавший о структуре стоического учения и порядке его изложения в последовательности: лопата — физика — этика (Diog. L. VII 39; 41). См. лит. к ст. ***Стоицизм***.

Л. А. Столяров

ЕВКЛИД (Εὐκλείδης) (ок. 300 до н. э.) — греческий математик, живший в Александрии во время царствования Птолемея I. Известен гл. о. как автор фундаментального труда «Начала», в котором в систематическом виде представлено теоретическое ядро всей античной математики, включающее в себя два основных раздела — геометрию и арифметику. Сохранились также «Данные» (где исследуются следствия того, что даны некоторые фигуры), «О делении» (фигур на части в заданном отношении), «Оптика» и «Явления» (по геометрии сферы, используемой для описания небесных явлений). Прокл приписывает Евклиду также «О делении звукоряда» и «Введение в гармонию», однако их принадлежность ему не достоверна.

«Начала» Евклида являются компилятивной работой, в которой разные по содержанию и происхождению математические факты собраны в виде единой общей теории. «Начала» состоят из определений, постулатов, аксиом, которые принимаются без доказательств, и предложений, в которых на основе определений, постулатов, аксиом и ранее сформулированных предложений строятся новые математические конструкции и относительно них доказываются новые утверждения. Эта общая формальная схема сохраняет свое значение до настоящего времени: попытки радикального переосмысления предмета, методов и всего содержания математики, предпринятые, напр., в «Новых началах» картезианца Арно (17 в.), в «Основаниях геометрии» Гильберта или «Началах математики» Бурбаки (обе — 20 в.), реализовались именно в жанре евклидовых «Начал».

«Начала» оказали огромное влияние на философскую традицию. Сохранился обширный комментарий неоплатоника Прокла на первую книгу «Начал». В Новое время по образцу «Начал» (more geometrico) написал свою «Этику» Спиноза.

Соч.: Opera omnia, 9 vols., ed. L. Heiberg et H. Menge. Lipsiae, 1883—1916; рус. пер.: Начала Евклида, пер. и комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского, 3 т. М.—Л., 1950; Heath T. L. The Thirteen Books of Euclid's Elements, transl. with introd. and comm., 3 vol. Cambr., 1908, 2 ed. 1926, repr. 1956; *Mueller I.* Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements. Cambr., 1981.

А. В. Родин

ЕВКЛИД (Εὐκλείδης) из Мегары (ум. после 369 до н. э.) — греческий философ, последователь ***Сократа***, основатель ***Мегарской школы***. По преданию, именно к Евклиду приехали искать убежища афинские друзья Сократа (в т. ч. и Платон), устрашенные событиями, связанными с его казнью. Взгляды Евклида, по мнению античных доксографов, сформировались под влиянием не только Сократа, но и ***Парменида:*** «существует только одно благо, лишь называемое разными именами: иногда мудростью, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями, а противоположное благу он отрицал, заявляя, что его не существует» (Diog. L. II 106). Вероятно, это было утвердившимся мнением древних, ибо и Цицерон причисляет Евклида к элейской традиции в философии (Acad. Pr. 2.42.129). Монизм Евклида также выражался в признании им одного бытия (Euseb. Pr. Ev. XIV 17, 1), одной добродетели (Diog. L. VII 161). Евклид не допускал умозаключений по аналогии, к которым систематически прибегали Сократ и Платон: заключения по аналогии опираются или на сходное, или на несходное; если на сходное, то лучше обращаться к самому предмету, а если на несходное, то и сама аналогия неуместна (II 107). Как все видные сократики, Евклид писал сократические диалоги: «Ламприй», «Эсхин», «Феникс», «Критон», «Алкивиад» и «О любви» (не сохранились).

В историко-философской литературе нач. 20 в., зависимой от Ф. Шлейермахера и Э. Целлера, было принято считать, что у Евклида и мегариков было какое-то свое учение об идеях, очень напоминающее платоновское, и что именно мегарики были теми «друзьями идей», которые критикуются в платоновском «Софисте» (246b-c, 248a), однако после ста-

тьи Гиллеспи эта гипотеза историками философии была оставлена.

Фрагм. и свидетельства: *Gimmantoni G.* (ed.). Socratis et Socralicorum Reliquiae, vol. 1. Napoli, 1990, p. 377-388.

Лит.: *Gillespie C. M.* — «Archiv fur Geschichte der Philosophies, 1911, 24, 218—241. См. также лит. к ст. ***Мегарская школа.***

М. А. Солопова

ЕВНА́ПИЙ (Εὐνάπιος) из Сард (ок. 346-415 н. э.) — историк и «софист» (официальный преподаватель риторики), близкий к пергамской школе ***неоплатонизма.*** Ученик афинского софиста Проэресия и неоплатоника Хрисанфия. Автор «Всеобщей истории», являющейся продолжением «Истории» Дексиппа и описывающей события с 270 по 404 н. э. (сохранилась во фрагментах в «Лексиконе» Суды, у Зосима и Константина Багрянородного), и «Жизнеописаний философов и софистов», важного источника по истории позднеантичной философии кон. 3 — начала 5 в. «Жизнеописания» состоят из 17 биографий философов и софистов, в числе которых Плотин, Порфирий, Ямвлих, Либаний, Орибасий, Проэресий, Эдесий, Максим, Хрисанфий, Приск. Для Евнапия характерно привнесение в исторические труды восходящих к философии Ямвлиха неоплатонических концепций о «божественных мужах» и их роли в организации космоса посредством теургии.

Соч.: *Eunapius.* Excerpta ex historia, fragmenta e Suida. — Historiarum quae supersunt Dexippi, Eunapii, Pelri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri. Bonnae, 1829; Philostratus Flavius. Eunapius. The lives of the sophists, with an engl. transl. By W. C Wright. Cambr. (Mass.). 1968; Жизни философов и софистов, пер. с греч. Е. В. Дарк и М. Л. Хорькова, комм. М. Л. Хорькова. — В кн.: Римские историки IV века. М„ 1997.

М. Л. Хорьков

ЕВРАЗИЙСТВО — идейное и общественно-политическое движение в среде русской эмиграции, возникшее после выхода в августе 1921 в Софии сб. ***«Исход к Востоку»*** четырех авторов — лингвиста князя Н. С. Трубецкого, музыковеда П. П. Сувчинского, экономиста и географа П. Н. Савицкого и философа Г. В. Флоровского. Позднее к ним присоединились литературный критик князь Д. П. Святополк-Мирский (в 1922), историк Г. В. Вернадский (в 1924), философ Л. П. Карсавин (в 1924), правовед Н. Н. Алексеев (в 1926) и ряд других молодых ученых, публицистов, студентов и бывших офицеров. Евразийские кружки возникли в Праге, Берлине, Париже, Брюсселе и других городах Европы. В 1927 оформилась политическая организация евразийцев.

Евразийство явилось творческой реакцией русского национального сознания на русскую катастрофу. За политическими катаклизмами молодые ученые разглядели болезнетворные процессы в русской и западноевропейской культуре. Коммунизм представлялся им как порождение секуляризированной европейской культуры, а на русской почве — как крайнее выражение западничества. Его политическая победа лишь обнаруживала духовное убожество и предвещала неизбежный возврат эпохи веры. Сопротивление коммунизму бесперспективно, если не будет осознана опасность процесса европеизации России и необходимость самобытного пути ее развития.

Движение прошло через три этапа. Первый этап (1921—23) — философское и культурологическое обоснование самобытности и антизападничества. Второй этап (1924—29) — переориентация деятельности под воздействием чекистской дезинформации на идеологическое обеспечение якобы возникшего в СССР подпольного евразийского движения, влиятельного в армии и комсомоле; систематизация евразийской идеологии, ее упрощение ради доступности массам; составление политических и социально-экономических программ мирного преобразования советского государства в государство евразийско-идеократическое; затушевывание религиозной проблематики и подчеркивание культурной и психологической совместимости народов, населяющих СССР. Повышенный интерес к политическим и стихийно-психологическим процессам в СССР стимулировал возникновение просоветских настроений в самом евразийстве. С появлением выражающей эти настроения газеты «Евразия» (1928—29) под редакцией Сувчинского, Карсавина, С. Эфрона и др. происходит «кламарский раскол» и моральная дискредитация евразийства в эмигрантском общественном мнении. Третий этап (1930—39) — медленное угасание и подведение итогов.

Уже при зарождении евразийства его авторы пытались согласовать по крайней мере три различные мировоззренческие установки: натурализм Савицкого, культуроцентризм Трубецкого и христоцентризм Флоровского. Для возрождения России считалось необходимым восстановление прежних государственных границ, опираясь на энергию раскрепощенной народной стихии, сохранение культурно-психологического единства народов Евразии, защита православия как пути творчества, ибо полагалось, что вызреванию масштабных творческих личностей в России в максимальной степени может способствовать только православная культура, сплавляющая воедино разум и веру и опирающаяся на традиции двух других евразийских культур (эллинистической и византийской). Пока напряженное единство трех указанных установок сохранялось, евразийство оставалось живым и плодотворным. Упрощение и систематизация евразийской идеологии привели к расколу и деградации движения. Отдельные евразийские идеи разделяли некоторые ученые и идеологи (Л. Н. Гумилев, А. Г. Дугин и др.), но евразийство как оригинальный ансамбль мировоззренческих установок никогда больше не воспроизводилось.

Лит.: *Соболев А. В.* Князь Н. С. Трубецкой и евразийство. — «Литературная учеба» (М.), 1991, № 6; Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов. М., 1992; Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн, ред.-сост. Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская. М., 1993; Русский узел евразийства, сост., вступительная статья и примечания С. Ключникова. М., 1997.

А. В. Соболев

«ЕВРОПА И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО» — работа ***Н. С. Трубецкого,*** вышедшая в 1920 в Софии (переиздана: *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995) и послужившая стимулом к возникновению ***евразийства.*** Основные идеи работы сложились у Трубецкого еще в 1909—10. Выступая против идола «общечеловеческой цивилизации», Трубецкой считает, что европейская культура есть культура романо-германского этноса, который в своих целях выдает ее за культуру как таковую, за вершину эволюционного процесса. Под эту чисто идеологическую конструкцию подводится «якобы научный фундамент», ради опоры на авторитет науки. Трубецкой стремится доказать невозможность научного подхода к миру ценностей. Идеология европоцентризма внушает неромано-германским народам чувство собственной второсортности, раскалывает их национально-культурное единство, порождая слой людей, подобных русским «западникам». Па-

фос творчества сменяется пафосом подражательства, что побуждает с вечным опозданием воспроизводить этапы развития европейских народов, нарушая естественный ритм развития и истощая энергию народа. Европеизация является «безусловным злом», выражающим захватные стремления романо-германских народов. Свержению ига европейской цивилизации может способствовать только революция в сознании интеллигенции неромано-германских народов. Сущностью такого переворота должно стать осознание относительности того, что ранее казалось безусловным: ценностей европейской цивилизации. Это должно быть проведено «с безжалостным радикализмом».

Специально русская проблематика в данной работе не акцентировалась, но, откликаясь на книгу, П. Н. Савицкий заметил, что само ее появление есть симптом выхода на мировую арену культуры, равновеликой европейской. Бросить вызов европейской культуре и помочь другим народам освободиться от ее ига оказалась способна только культура евразийская. И именно взаимоотношениям Европы и Евразии он призвал уделить первостепенное внимание, что и осуществили евразийцы. Позднее Трубецкой сожалел, что евразийцы сузили и провинциализировали его первоначальную проблематику.

А. В. Соболев

ЕВРОПОЦЕНТРИЗМ (европеизм) — теоретическая установка современных концепций общественно-политического развития, которая подчеркивает авангардную роль Европы в мировом развитии, превращает ценности европейской культуры в критерий идентификации и систему отсчета для научных исследований других культур, европейскую модель развития в универсальный способ решения всех сложнейших проблем человечества. ***Вестернизация*** мыслилась как основа всех западных глобальных проектов. В 20 в. европоцентризм был подвергнут критике и заговорили о «закате Европы» (***О. Шпенглер***), «увядании творческих сил западной культуры» (***П. Сорокин***), об ограниченности такого подхода (***А. Тойнби***). Сегодня убежденность в узости идей европоцентризма практически всеобща и предпринимаются попытки осмыслить многообразие культур, полицентризм в политике. Мир становится одновременно единообразным и разнообразным, дополняя гомогенизацию экономических отношений, технологических и научно-производственных процессов дифференциацией жизненных укладов, народных традиций и социокультурным, этнонациональным, конфессиональным, духовно-ценностным плюрализмом. См. также ***Атлантизм***.

М. А. Мунтян

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ, Евсевий Памфил (Εὐσέβιος) (ок. 260—340) — греческий церковный деятель, историк и богослов, «отец христианской историографии»; епископ Кесарии Палестинской. Находился под большим воздействием ***Оригена***. Когда начались тринитарные споры, занял полуаринскую позицию. Был близок к императору Константину и пользовался его постоянной поддержкой. Евсевию принадлежит большое количество трудов, посвященных апологетике, церковной истории, полемике, библейской экзегезе, церковной географии и др. («Хроника», «Церковная история», «Приуготовление к Евангелию», «Доказательство в пользу Евангелия», «История палестинских мучеников», «Против Иерокла», «Против Маркелла», «Ономанистикон», «Похвала Константину», «Жизнь Константина», «Пророческие эклоги», «Евангельские вопросы» и др.). Среди собственно богословских сочинений выделяется обширное «Приуготовление к Евангелию» (Preparatio Evangelica), содержащее продуманную концепцию духовного развития человечества (как евреев, так и язычников) дохристианского периода как подготовки к принятию евангельской истины. Наиболее известное произведение Евсевия — «Церковная история» — выдающийся памятник историографии, ценнейший источник по истории первых веков христианства, и в то же время памятник богословской мысли. События ранней христианской истории предваряют, по Евсевию, наступление Константиновской эпохи, когда возникает христианская империя, чья судьба неотделима от судьбы Церкви, а призвание заключается в обращении в христианство всего человечества. Евсевий выступает, т. о., родоначальником концепции священной «христианской державы», ставшей основой византийской церковно-политической идеологии.

Соч.:Werke. hrsg. von J. C. Hinrichs, Bd. 1-8. Lpz., 1906-56; Histoire ecclesiastique, ed. G. Bardy, t. 1—4. P., 1955—87 (Sources Chretiennes, t. 31, 41, 55, 73); La Preparation Evangelique, ed. par E. des Places, t. 1-9. P., 1974-91 (Sources Chretiennes, t. 206, 228, 262, 266, 215, 369, 292, 307, 338); Contre Hierocles, ed. E. des Places. P., 1986 (Sources Chrétiennes, t. 333); в рус. пер.: Соч. М., 1849—58, т. 1—2; Церковная история. М., 1993; Жизнь блаженного василевса Константина. М, 1998.

Лит.: *Розанов Н. П.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1889; *Лебедев А. П.* Церковная историография в главных ее представителях с IV в. до XX в. СПб., 1903; *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. — В кн.: Античность и Византия. М., 1975, с. 266—285; *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского.— Там же, с. 286—306; *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998; *Lawlor H .J., Oulton E. L.* Eusebius Bishop of Caesarea: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine. L., 1928, t. 1—2; *Laqueur R.* Eusebius als Historiker seiner Zeit. B., 1929; *Berkhof H.* Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amst., 1939; *Wallace-Hadrill D. S.* Eusebius of Caesarea. L., 1960; *Grant R. M.* Eusebius as Church Historian. Oxf., 1980; *Barnes T. D.,* Constantine and Eusebius. Cambr. (Mass.), 1981; *Goedecke M.* Geschichte als Mythos: Eusebs Kirchengeschichte. Bern, 1987; Eusebius, Christianity and Judaism, ed. H. W. Attridge, G. Hata. Leiden, 1992.

Н. В. Шабуров

ЕВСТАФИЙ СОЛУНСКИЙ (Εὐστάθιος ὁ θεσσαλονίκης) (ок. 1110/15, Константинополь— 1195/96, Фессалоника, в слав, традиции — Солунь) — византийский писатель, ученый, комментатор, церковный деятель, митрополит. Получил прекрасное образование в Константинополе; стал магистром риторов (1166), начальником прошений патриархата. Преподавал грамматику, риторику и философию. Ок. 1178 стал митрополитом в Фессалонике, где занялся исправлением монастырских устоев (трактат «Об исправлении монастырской жизни»). Пережил в 1185 захват города сицилийскими норманнами (мемуары «О взятии Солунн», где история предстает как «пестрая цепь ударов судьбы, грозящая поглотить каждого в отдельности»).

Обладатель энциклопедических знаний, Евстафий прославился как автор многотомных комментариев к «Илиаде» и «Одиссее»; оставил значительное эпистолярное наследие (74 письма), множество речей. Из богословских произведений наибольшее значение имеют его шесть гомилий (Бесед), четыре агиографических энкомия (похвальных слов), речь о жизни во Христе, речь при вступлении в сан архиепископа Мирликийского. Автор канона св. Димитрию и объяснения канона Троице Иоанна Дамаскина.

Соч.: MPG, t. 135—136; Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Opuscula, ed. F. L. Tafel. Amst., 1964; *Regel W.* Fonles rerum byzantinarum, t. 1, fasc. 1-2, St. Pb., 1892-1917.

Лит.: *Каждан А. П.* Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский. — «Византийским временник», т. 27—29. 1967—69; *Бибиков М. В.* Историческая литература Византии. СПб., 1998, с. 188—196.

М. В. Бибиков

ЕВСТРАТИЙ НИКЕЙСКИЙ (Εὐστράτιος, Νικαῖος) (ок. 1050 — после апреля 1117) — византийский церковный деятель, митрополит, полемист, комментатор античных философов. Впервые упоминается в источниках в связи с делом своего учителя ***Иоанна Итала***, когда Евстратий едва избежал обвинения в ереси. Однако вскоре стал митрополитом Никеи. Был одним из семи богословов, полемизировавших с миланским архиепископом Пьетро Гроссолано (1112) по вопросу об исхождении Св. Духа (filioque); в полемических трактатах против латинян Логос (Сын Божий) и Св. Дух представлялись Евстратием как две руки Бога-Отца. Дважды (1087 и 1114) участвовал в антимонофиситской полемике. Был «вселенским дидаскалом» (ок. 1115/16). Обвинения в ереси (соборное постановление 27 апреля 1117) были вызваны акцентированием Евстратием человеческой природы Христа; был реабилитирован и в 1157 причислен к высшим церковным авторитетам.

Автор комментариев к частям «Второй Аналитики» и «Никоаховой этики» Аристотеля. В определении бытия соединял номинализм с неоплатоновским учением об эманации. В богословии отдавал предпочтение смыслу (текста) перед свидетельствами традиции. В этических комментариях защищал платоновское учение против аристотелевской критики.

Соч.: GAG, t. 20, p. 1-222, 256-406; *Mercken H. P. F.* The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle, vol. 1. L., 1973.

Лит.: *Joannou P.* Definition des Seins bei Eustratios von Nikaia. — «Byzantinische Zeitschrift», 1954, 47, S. 358-368; *Idem.* Eustrate de Nicee.- «Revue des Etudes Byzantines», 1952 (1953), 10.

М. В. Бибиков

ЕВТОКИЙ (Εὐτόκιος) Аскалонский (1-я пол. 6 в.) — греческий математик, ученик архитектора Исидора Милетского, автор комментариев к сочинениям Архимеда «О сфере и цилиндре», «Измерение круга», «О центре тяжести плоских фигур» и комментария к первым четырем книгам «Конических сечений» Аполлония из Перга, посвященного Антемию, выдающемуся математику и архитектору (ум. ок. 534). Комментарий содержит ценные сведения по истории математики. Изданы Гайбергом вместе с текстами Архимеда (3, 1—370) и Аполлония (2, 168—353).

Лит.: *Waerden B. L. v.* Erwachende Wissenschaft. Basel—Stuttg., 1956, S. 15,77, 224, 230,249, 263, 314, 370.

Ю. А. Шичалин

ЕДИНИЧНОЕ И ОБЩЕЕ — в логике и философии единичное — признак конкретного предмета, отличный от признаков всех предметов, входящих в некоторый фиксированный класс, общее — признак этого предмета, сходный с признаком по крайней мере еще одного предмета данного класса. Всеобщее — признак, сходный с признаками всех предметов класса, особенное — любой невсеобщий признак. Наряду с этими двумя дихотомическими делениями используется трихотомическое деление признаков на единичные, особенные и всеобщие. Особенным в этом случае называют признак, сходный с признаками одних и отличный от признаков других предметов класса, т. е. любой общий, но не всеобщий признак. Понятия «единичное» и «общее» («особенное» и «всеобщее»), относительны: они имеют строгий смысл, только если фиксирован класс предметов, по которому они определяются. При изменении этого класса общее может стать единичным, всеобщее — особенным и т. д. Предмет, представляющий собой единство единичных и общих (особенных и всеобщих) признаков, называют отдельным, индивидуальным, конкретным, партикулярным. Отдельным называют и признак, рассматриваемый в абстракции от тех отношений сходства и несходства, которые делают его единичным или общим. Ключевую роль в приведенных определениях играют отношения сходства. Основанную на них теорию общего называют теорией сходства, которая принадлежит Аристотелю. Из этой теории следует, что общих признаков всегда ровно столько же, сколько обладающих ими предметов. Это следствие оспаривается сторонниками теории тождества, согласно которой общий признак предмета не сходен с признаками других предметов, а тождествен им.

На единичное и общее делятся не только признаки, но и предметы. Единичным называют предмет, состоящий только из единичных признаков, общим — предмет, состоящий только из общих признаков. Единичный предмет необходимо отличать от конкретного (индивидуального, партикулярного). Об общих конкретных предметах (доме вообще, человеке вообще) говорят общие конкретные понятия («дом», «человек»), об общих абстрактных (равенстве вообще, белизне вообще, интеллигентности вообще) — общие абстрактные («равенство», «белизна», «интеллигентность»). Есть общие понятия, для которых не удается найти признака, присущего всем элементам их объема и только им. Причем такие понятия «с объемом, но без содержания» нередко составляют ядро науки. Таково, напр., понятие «элементарная частица»: фундаментального признака, который был бы присущ всем элементам его объема так же, как зарядовое число — всем химическим элементам, до сих пор не обнаружено, известны лишь сходства по видовым признакам. Л. Витгенштейн называет такие сходства «семейными». Критики классической теории общего утверждают, что мы не знаем признака, общего и специфического для всех элементов объема таких понятий не в силу исторической ограниченности знаний, а потому, что его здесь действительно нет. Предметы объединены в объемы таких понятий не отношениями сходства, а генетическими связями. Именно эти связи создают высшую, конкретную общность, которая возникает там, где исчезает общее-сходное и на месте аддитивных множеств возникают генетические. Так понимаемое общее называют конкретным, генетическим. Классическое общее понятие задает класс предметов, составляющих его объем, указанием на классообразующий признак. Генетическое общее понятие решает ту же задачу иным путем: оно указывает способ выведения всех элементов своего объема из одного, исходного элемента. Сам класс при этом рассматривается как род, а исходный элемент — как «предок — основатель рода» (Э. В. Ильенков). Таково, напр., понятие «число». Предком — основателем «рода» чисел является целое положительное число, а генетическими процедурами, порождающими все другие числа и род чисел в целом, — алгебраические процедуры сложения, вычитания, деления и т. д. Классическое общее понятие позволяет включить в его объем заинтересовавший нас предмет после обнаружения у него классо-

образующего признака, фиксируемого содержанием этого понятия. В генетическом общем понятии такого содержания нет. Здесь эта задача решается прослеживанием генетических связей данного предмета с «предком — основателем рода». Генетическое общее понятие решает обе задачи, стоящие перед классическим: фиксирует класс объектов и позволяет решить, принадлежит ли выделенный предмет этому классу. Кроме того, оно выполняет функцию, совершенно недоступную классическому общему понятию, — позволяет вывести менее общее знание из более общего, например из формулы, описывающей коническое сечение, — формулы эллипса, гиперболы и параболы. Именно на этом основании такое знание называют конкретно-общим.

Г. Д. Левин

ЕДИНОЕ, ЕДИНСТВО (греч. το ἑν, лат. unum)— одно из фундаментальных понятий философии и математики. Единое мыслится в качестве начала неделимости, единства и целостности как реально сущего — вещи, души, сознания, личности, так и идеального бытия — понятия, закона, числа. В математике единое, или единица, служит началом и мерой числа, которое, по определению Евклида, есть «множество, составленное из единиц» («Начала», 7, опр. 2) и соответственно измеряется единицей; в геометрии, астрономии, музыке единица — это мера величины (длины, площади, скорости, продолжительности звука и т. д.), однородная с измеряемой величиной. Для философии понятие единого столь же важно, как и понятие бытия; в зависимости от того, какое из этих понятий признается верховным началом, можно говорить о двух типах метафизики — о метафизике единого или генологии, метафизике бытия, или ***онтологии*** (впрочем, термин «онтология» употребляется обычно весьма расширительно). К представителям генологии следует отнести Парменида, Платона, неоплатоников — Плотина, Прокла, Дамаския, Псевдо-Дионисия Ареопагита, а также Эригену, Николая Кузанского, Экхарта и, с некоторыми оговорками, Канта и Фихте. Однако различие генологии и онтологии не всегда удается четко провести, ибо уже в античности понятия бытия и единого порой употреблялись как взаимозаменимые, поскольку бытие как первоначало рассматривалось как нечто простое, т. е. неделимое, а потому единое.

В античной философии обсуждению понятия единого положили начало пифагорейцы и элеаты. У пифагорейцев понятие единого — ***монады*** — служит началом числа, а число есть условие возможности всякого знания. Уэлеатов понятия единого и сущего употребляются как синонимы; согласно Пармениду, бытие едино, а множественность есть небытие (мир мнения). Если у Парменида единое выступает как главный предикат бытия, то уже Зенон из Элей мыслит его скорее как субъект, как сущность, сближаясь в этом отношении с пифагорейцами, которые, по свидетельству Аристотеля, мыслили единое как сущность, вследствие чего и число составляло у них сущность всех вещей (см. «Метафизика» I, 5). Отправляясь от пифагорейцев и элеатов, Платон тоже рассматривает единое как сущность: «Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам» (там же, I, 6). Однако при этом Платон вскрывает трудности, связанные с понятием единого, и вносит существенные изменения в его толкование элеатами. В диалоге «Парменид» он показывает, что единому невозможно приписать никакого предиката, ибо всякое высказывание о едином делает его многим. Даже утверждая, что «единое существует», мы приписываем ему предикат бытия и, следовательно, мыслим «два» — единое и бытие, а двоица, как учили еще пифагорейцы, есть начало множественности. «Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество» («Парменид», 144 e). Переход от единого к бытию (т. е. к «двум») есть принцип порождения числа и устранения единого как единого. Отсюда Платон делает вывод: раз «существующее единое» — уже не едино, значит единое не есть бытие, оно сверхбытийно. В качестве такового оно не может быть и предметом мысли, ибо мысль о едином — это уже «два»; следовательно, единое непостижимо для мышления, предметом последнего может быть только сущее (бытие).

Однако в качестве сверхбытийного и непостижимого начала, не могущего вступать ни в какое отношение, единое, по Платону, есть необходимая предпосылка как бытия (множественности), так и познания. В самом деле, множественность — это множество единых, единиц, и без единого оно превратилось бы в беспредельность, хаос, небытие; познание же предполагает отнесение к единству, объединение многообразия в единстве понятия, или, по словам Платона, «тождество единства и множества, обусловленное речью» («Филеб», 15d). Таким образом, будучи по ту сторону бытия и знания, единое составляет условие возможности того и другого. «Единое сущее» — это, по Платону, мир умопостигаемых сверхчувственных идей, которые образуют соотнесенное множество — целостность идеального мира. Каждая идея несет в себе начало единства, поэтому в «Филебе» Платон называет их «монадами» или «генадами» («Филеб», 15 a-в).

Критикуя платоновскую онтологизацию идей, Аристотель отвергает и онтологический статус единого, не признавая его сущностью. Ни единое, ни бытие не имеют, по Аристотелю, самостоятельного существования помимо единичных вещей; если бы единое, говорит Аристотель, существовало как само-по-себе-единое, то не могло бы существовать ничего иного помимо него («Метафизика» III, 4). В первичном смысле едиными называются вещи, сущность которых одна и не допускает деления. Напр., «если что-то не допускает деления как человек, то оно один человек; если же не допускает деления как живое существо, то оно одно живое существо; а если — как величина, то оно одна величина» (там же, V, 6). Отсюда четыре основных значения единого: 1) непрерывное (συνεχές), 2) целое (ὅλον), имеющее определенную форму; 3) общее (καθόλου) и 4) единичное (καθέστον). Два первых — непрерывное и целое — связаны с единством движения, два последних — с единством мысли; и общее и единичное едины потому, что едино ах определение: единичное неделимо по числу, а общее — по виду. Во всех областях сущего единое, по Аристотелю, служит первой ***мерой*** для каждого рода, а главным образом для количества. «Мера есть то, чем познается количество, а количество... познается или через единое, или через число, а всякое число — через единое... а потому единое есть начало числа как такового» (там же, X, 1). Единое, таким образом, по Аристотелю, не есть сущность, но в то же время оно не может быть и родовым понятием: «ни единое, ни сущее не могут быть родом для вещей» (там же, III, 3), ибо если бы единое и сущее были родом, то видовые отличия не были бы ни единым, ни сущим, а это не так. Не будучи родами, единое и сущее — наиболее общие из всех предикатов: они присутствуют во всех категориях, но ничего не прибавляют к их содержанию. В этом — принципиальное сходство этих высших понятий. «Единое некото-

рым образом означает то же самое, что и сущее, это ясно из того, что оно сопутствует категориям в стольких же значениях, что и сущее, и не подчинено ни одной из них...» (там же, X, 2),

Размышляя в духе платоновской генологии, Плотни мыслит единое как верховное начало сущего, трансцендентное ему, как το ἐκεπείνα τής ούσίας — «то, что по ту сторону бытия». «Выше сущего стоит Первоединый... второе место после него занимает сущее и ум, а третье — душа» («Эннеады» V, I, 10). Вслед за Платоном Плотин понимает единое как самостоятельное начало, субстанцию, а не предикат, как абсолютно простое, неделимое начало. Оно не имманентно тому, что из него происходит; его не следует называть ни умом, как это делает Аристотель (имеется в виду «вечный двигатель»), потому что ум предполагает множественность, ни даже благом, если под благом разуметь то, что входит в состав сущего, — разве что понимать благо как трансцендентное бытию. Единое, по Плотину, ни в чем не нуждается и ни к чему не стремится, оно выше ума и знания, а потому неизреченно и непостижимо. Ум есть первый акт или первая энергия Единого и происходит из его преизобильной полноты путем эманации, подобно тому как свет истекает из солнца. Только благодаря тому, что сущее причастно Единому, оно составляет нечто целое, универсум. Ум как ближайшее к Единому бытие тождественно с ним по единству, но отличается от него по множеству: Плотин называет ум «всеединством» (ἐν πάντα — единое-все), поскольку он содержит в себе целокупность сущего.

В генологии Плотина появляется и новый момент: мысля Единое как «силу всемогущую, могущество неисчерпаемое» («Эннеады», V, 3, 16), Плотин иногда называет его бесконечным: «Можно, пожалуй, называть его бесконечным (ἀπειρον), но... не в смысле величины или массы, а в смысле необъятного безмерного всемогущества» (там же, VI, 9,6). В платонической традиции Единое не случайно синоним сверхсущего блага, т. е. не только логико-онтологическое, но и нравственное начало. Философия, говорит Платон, научает душу «сосредоточиваться и собираться в себе самой» («Федон», S3 a): пребывание в единстве, т. е. сосредоточение, освобождает человека от рассеяния во многом, чувственном, телесном. Согласно Проклу, необходимо устремлять душу к Единому, чтобы единство стало и самим состоянием души, «единым в нас», «цветением духа» (De decem dubit, 64,9). Поздний платонизм в понимании Единого следует за Плотином. Так, Прокл отличает первопринцип — сверхбытийное Единое, которое называет Единым, не допускающим причастности себе, от производного от него единого, причастного многому. «Все не допускающее причастности себе дает существование тому', что допускает причастность себе» (Первоосновы теологии. Тб., 1972, с. 40). Прокл подчеркивает, что единое, причастное многому, будучи разделенным, нуждается в том, что объединяет это разделенное, т. е. в сверхбытийном Едином.

Решающий шаг в объединении генологии с аристотелевской метафизикой бытия сделал Порфирий. В Комментарии к «Пармениду» он мыслит божественное Единое как в себе различенное единство двух начал: сверхсущего Единого (ничто) и бытия как чистой актуальности, как мышления самого себя в духе аристотелевского учения о перводвигателе. В результате оказываются сведенными воедино не-сущее Единое и единое сущее — умопостигаемый мир идей. Порфирий тем самым создал философскую предпосылку христианской теологии, которая стремилась постигнуть бытие Бога, его сущность и его Логос как некоторое единство.

В Средние века проблема единого сохраняет первостепенное значение. Как и в античности, здесь можно обнаружить две тенденции, которые, однако, не следует слишком противопоставлять. Так, Псевдо-Дионисий Ареопагит акцентирует понятие сверхсущего Единого как предмета ***апофатической теологии***; вторая тенденция восходит к Августину, рассматривающему Бога как высшее бытие (vere esse). Однако при этом у Дионисия единое иногда отождествляется с «самим бытием» («О божественных именах», V, 3, 4), а Августин понимает учение о Троице не как противоположное метафизике Единого платоников, но как ее логическое завершение (De musica VI, с. 17, п. 56). По Августину, без решения вопроса о едином нельзя понять, что такое Бог и душа (De ord. II, 17, nn. 42—48). В духе платонизма Августин видит спасение от шумной пестроты временного мира в слиянии души с единым Богом. «...Вот жизнь моя: это сплошное рассеяние, и «десница Твоя подхватила меня» в Господе моем, Сыне человеческом, посреднике между Тобой, Единым, и нами, живущими во многом и многим... Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним» («Исповедь», XI, 39).

Боэций вслед за Порфирием соединяет генологию платоников с аристотелевской метафизикой бытия: «То, что не едино, вообще не может быть, поскольку бытие и единое обратимы, и все, что едино, есть» (Против Евтихия и Нестория. — *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 176). Формула Боэция «бытие и единое обратимы» (ens et unum conveituntur) послужила парадигмой при обсуждении понятия единого в латинском средневековье, причем обратимость сущего и единого трактовалась многими философами как приоритет сущего. Так, Ибн Сина превращает единое в своего рода квази-акциденцию бытия. Бонавентура, хотя и полемизирует с ним, тем не менее близок к нему в понимании единого как положительной, привходящей к сущему определенности (In I Sent. 24,1,1). Новый смысл тезису об обратимости бытия и единого придает Фома Аквинскки, истолковывая его как неделимость сущего и его бытия и видя в нем предпосылку мышления. «Если не мыслится единое, то ничего не мыслится, ибо мыслящий должен отличать то, что он мыслит, от всех прочих вещей» (In Met. 4,7,п. 615). Если Фома — приверженец восходящей к Аристотелю метафизики бытия, то возрождение генологической традиции происходит у немецких мистиков 13—14 вв., в частности у Мейстера Экхарта, а под его влиянием — у Николая Кузанского. Бог, по Экхарту, есть подлинно единое, условие возможности как бытия, так и сущности.

Учение о едином Николая Кузанского — новое истолкование платонической традиции: если у Платона и платоников единое характеризуется через его противоположность иному, то Николай утверждает, что «единому ничто не противоположно» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1979, с. 51), а значит, «единое есть все» (там же, с. 414). Раскрывая этот тезис, он поясняет, что единое, которое он называет «абсолютным минимумом», тождественно бесконечному —«абсолютному максимуму». «Максимумом я называю то, больше чего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие... Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум» (там же, с. 51). Последовательно проводя отождествление единого с беско-

нечным, Николай Кузанский приходит к утверждению, что «единое есть все», и к учению о совпадении противоположностей, которое возводится у него в основной методологический принцип, впоследствии воспринятый Дж. Бруно (***«О причине, начале и едином»***, 1584), Шеллингом, Гегелем, а в 20 в. — С. Л. Франком.

В Новое время проблема получает новые акценты и новую форму выражения. Примерно с сер. 16 в. в немецкоязычной литературе появляется слово «триединство», а начиная с Лейбница и Х. Вольфа широкое употребление получает понятие «единство» (Einheit — см. *Grimm J. und W.* Deutsches Wörterbuch, 3, 1862, S. 198). Декарт вполне в духе средневековой теологии рассматривает единство как высшее совершенство, присущее лишь Богу: «Именно Его единство, или простота, есть главное совершенство» (Соч. в 2 т., т. 2. М., 1994, с. 238). По Декарту, идея единства и простоты образуется в уме так же, как образуются универсальные всеединства: «Их нет в вещи, и они присутствуют лишь в интеллекте, как мы это видим на примере родового и трансцендентального единства» (там же, с. 101). Декарт различает два типа единств — физические и духовные: «Вещи, имеющие очертания и способные двигаться, едины и тождественны по своей природе. Точно так же едины и тождественны по своей природе вещь мыслящая и вещь водящая» (там же, с. 311).Что же касается тех вещей, которые соединяют в себе телесное и духовное начала, — таков, в частности, человек — то их, по Декарту, можно считать одной и той же вещью не в силу природного, а в силу структурного единства. С помощью этого различения Декарт обосновывает новоевропейскую, а именно трансцендентальную интерпретацию единства, которая укореняет единство в субъекте — духе, самосознании, Я. Понятие единства, поясняет Декарт, «каждый и без философствования испытывает в себе самом, а именно, что он есть единая личность» (там же, с. 494).

Принцип обратимости сущего и единого сохраняет силу и в Новое время — в учениях о субстанции. Так, согласно Спинозе, «Бог един, т. е. ... в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна...» (Избр. произв. в 2 т., т. 1. М., 1957, с. 372). Как у Николая Кузанского и Дж. Бруно, тождество единого и бесконечного не подлежит сомнению и у Спинозы. В отличие от него Лейбниц возвращается к аристотелевско-томистской традиции, признавая существование множества единых. Считая невозможным найти принцип истинного единства в материи, ибо здесь все является только собранием частей, Лейбниц видит действительные единства в нематериальных атомах, т. е. монадах, простых и неделимых субстанциях, сходных с ***энтелехиями*** Аристотеля. Высшей монадой является Бог, источник единства сотворенных монад: «Один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция» (Соч. в 4 т., т. 1. М., 1982, с. 421). По признанию Лейбница, проблема единства — центральная тема его философских размышлений: «Вся моя система основана на представлении о реальном единстве, которое не может быть разрушено, ...где каждый элемент выражает весь мир целиком...» (там же, т. 3,с. 296). Лейбниц соединяет традиционное понимание единства как онтологического понятия с трансцендентальным его пониманием как единства познающего Я (см. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913, с. 105, 109).

Трансцендентальное понимание единства, при котором оно перемещается в субъект, становится господствующим в немецком идеализме. Принцип единства лежит в основе критической философии Канта и носит название ***«трансцендентального единства апперцепции»***, т. е. самосознания как последнего основания всякого синтеза вообще. «Все многообразное в созерцании имеет... необходимое отношение к [представлению] «я мыслю» в том самом субъекте, в котором это многообразие находится... Я называю его чистой апперцепцией... оно есть самосознание, порождающее представление «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» (Соч. в 6 т., т. 3. М.,1964, с. 191—192). «Я» трансцендентальной апперцепции отнюдь не тождественно «простой субстанции души», как ее понимала докантовская метафизика; учение о душе как умопостигаемой субстанции Кант отвергает как догматическое и не выдерживающее критики. Что же касается трансцендентального единства самосознания, то оно в сущности занимает теперь место Бога. Связь многообразного есть, по Канту, продукт деятельности рассудка, ядро которого как раз и составляет единство чистого самосознания, предшествующее всем понятиям связи; его нельзя отождествлять с логической категорией единства, так как все категории основываются на логических функциях в суждениях и, следовательно, уже предполагают связь. Суждение, по Канту, есть способ приводить содержание знания к выражающемуся в формуле «я мыслю» объективному единству самосознания, которое есть единственный источник объективности как таковой. Кантовское учение можно считать трансцендентальным вариантом генологии, потому что именно в единстве он видит предпосылку бытия: связка «есть», наличная в любом суждении, обозначает, по Канту, отношение представлений к необходимому единству самосознания. «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется объективным, и его следует отличать от субъективного единства сознания, представляющего собой определение внутреннего чувства» (там же, с. 196). Внутреннее чувство как чистая форма созерцания посредством чистого синтеза рассудка подчинено первоначальному единству самосознания — «я мыслю».

Вслед за Кантом Фихте, Шеллинг и Гегель видят начало единства в Я как трансцендентальном субъекте, выступающем у них как абсолютный субъект. По Фихте, установление единства знания есть главная задача философии. Спинозу, пишет он, толкнуло к его системе «необходимое стремление установить в человеческом познании высшее единство... Его высшее единство мы снова обретем в наукоучении, но не как нечто такое, что есть, а как нечто такое, что должно, хотя и не может быть нами произведено» (Соч. М., 1995, с. 289). Ранний Фихте трактует высшее единство как Абсолютное Я, каковое, однако, есть не бытие, а долженствование, недосягаемый идеал, к которому человечество стремится как к цели бесконечного исторического процесса, но который никогда не может быть достигнут. Единство как идеал — высшее понятие раннего Фихте. «Все индивиды заключаются в едином великом единстве чистого Духа» (там же, с. 477).

Иначе ставит Фихте проблему единого в поздний период. Полемизируя с Шеллингом и его философией тождества, которая, по Фихте, есть возвращение к пантеизму Спинозы, он упрекает его в том, что тот мыслит единое не трансцендентным множеству, а данным вместе с ним. «Так обстоит дело у Спинозы. Единое должно быть всем... Но каким образом

единое становится всем и все становится единым, т. е. какова точка перехода, поворота и реального тождества, — об этом Спиноза нам не может сказать; поэтому, охватывая все, он утрачивает единое, а постигая единое, утрачивает все» (*Fichtes J. G.* Leben und literarischer Briefwechsel, Bd. 2. B., 1924, S. 366—367). Начиная с 1800, Фихте отличает собственно Единое, или Абсолют, от абсолютного Я, которое рассматривает теперь лишь как образ Единого — абсолютное знание. Тем самым он возвращается к апофатической теологии и к генологии платоников, понимавших единое как трансцендентное бытию, а значит, и знанию.

Шеллинг и Гегель стремятся доказать несостоятельность тезиса о непознаваемости единого и создают особый — спекулятивный — метод, основанный на принципе совпадения противоположностей и узаконивающий противоречие в качестве конструктивного принципа философской системы. С помощью этого метода они пытаются постигнуть Абсолют в понятиях, создавая в сущности пантеистические построения, в которых единое предстает как всеединство, как единство противоположностей — «тождества и нетождества». По Шеллингу, единство противоположностей — главная характеристика Я как исходного первопринципа. «То, что мы называем Я, есть лишь единство идеального и реального, конечного и бесконечного; но само это единство есть лишь его собственная деятельность» (Соч. в 2 т., т. 1. М., 1987, с. 551). Позднее Шеллинг пытается рассматривать Абсолют как неразличенность, безразличие противоположностей, стремясь таким образом преодолеть субъективизм трактовки единого как Я: «Все, что есть, обладает единством, из которого оно произошло и от которого оно отделено относительным противоположением конечного и бесконечного в нем самом, тогда как это единство в свою очередь возникло из более высокого единства, содержащего неразличенность всех вещей, находящихся в нем» (там же, с. 533). Однако в конце жизни Шеллинг приходит к выводу о невозможности рационального постижения Абсолюта и создает т. н. «положительную философию», основанную на особого рода опыте — опыте Откровения Бога в истории. Тема единого и теперь остается для него центральной, о чем свидетельствует письмо к сыну за несколько месяцев до смерти: «Лессинг в свое время сказал; все — единое, я не знаю ничего лучшего. Я тоже не знаю ничего другого» (из неопубликованного письма Шеллинга от 18 марта 1854, хранящегося в архиве Шеллинга в Мюнхене).

Под влиянием немецкого идеализма и особенно Шеллинга учение о всеединстве становится центральной темой в русской религиозной философии кон. 19 — 20 в. у В. С. Соловьева, С. Н. и Е. Н. Трубецких, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, Л. П. Карсавина и др. Исходное значение этого понятия у Вл. Соловьева — единство человечества в Боге, Богочеловечество. «Воля Божия для всех открыта; да будет все едино. И эта воля, от века осуществленная на небесах, на земле должна осуществиться через согласное действие воли человеческой, ибо Бог хочет свободного всеединства» (Собр. соч., т. 3. СПб., б. г., с. 250). Понятие всеединства в этом значении восходит к славянофильской идее соборности (кафоличности, вселенскости) как выражению того единства во множестве, каким является Церковь. Соборное единство, по А. С. Хомякову, есть «единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви» (Полн. собр. соч. в 8 т., т. 2. М., 1907, с. 101).

В философском обосновании экклезиологического понятия соборности Вл. Соловьев опирался главным образом на новоевропейскую традицию, прежде всего на Шеллинга и Гегеля. В отличие от платоников, различавших единое, не причастное множеству (т. е. «всему»), и единое, причастное многому, Соловьев исходит именно из единого во множестве: абсолют есть ἓν καὶ παν (единое и все; отсюда понятие всеединства). Утверждение, что единое есть все, а все, что есть, — это единое, представляет собой лишь другое выражение диалектического принципа тождества противоположностей в сущем: если бы абсолютное оставалось только самим собой, то все другое было бы его отрицанием или границей, т. е. абсолютное было бы ограниченным. Рассуждая таким образом в духе гегелевской диалектики, Соловьев рассматривает Бога как Первое Абсолютное, Абсолютное Сущее, а мир — как Второе Абсолютное, Абсолютное становящееся, мысля тем самым всеединство пантеистически — как «единство себя и своего противоположного» (там же, с. 321). Понятие всеединства у Соловьева тесно связано с его софиологией: София, Вечная Женственность, или Мировая Душа, оказывается посредствующим началом между Первым и Вторым Абсолютным.

Пытаясь преодолеть пантеистические мотивы в трактовке Соловьевым всеединства, С. Н. Трубецкой отвергает восходящее к немецкому идеализму учение о человечестве как «становящемся Боге», понимая Бога как актуально сущее — вечное сознание, которое не требует для своего существования конечного (становящегося) сознания. Показывая невозможность свести человеческое сознание ни к индивидуальному сознанию, ни к универсальному «мировому разуму», С. Трубецкой возвращается к исходной славянофильской интуиции всеединства как соборного сознания: лежащая в основе его любовь есть «единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех» (Соч. М., 1994, с. 592), С. Л. Франк строит метафизику всеединства на основе интуитивизма. Он еще решительнее, чем Вл. Соловьев, объединяет мир и Бога в единое целое, которое называет всеединством. «На свете нет ничего и не мыслимо ничего, что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство... Даже понятие Бога не составляет исключения... именно потом)', что он мыслится «Первоосновой», «Творцом», «Вседержителем мира»» (Непостижимое. — Соч. М., 1990, с. 51). Если у Соловьева существует известная граница между Абсолютом как Сущим и миром множественности как бытием, то Франк устраняет эту границу; мир становится столь же непостижимым (металогическим), как и Абсолют, а преодоление соловьевского «дуализма» (Франк) ведет к усилению пантеистического элемента в панэнтеизме Франка.

Н. О. Лосский, как и С. Трубецкой, возвращается к характерному для античной генологии и христианского богословия учению о верховном начале, трансцендентном всему сушему (едином, не причастном многому): «Бытие мира есть нечто, существующее совершенно вне сущности Бога, а поэтому Бог— не всеединство» (История русской философии. М., 1991, с. 148). Если бы высшим началом мира была верховная (внутримировая) субстанция (что-то вроде мировой души), то мир не мог бы быть органическим целым, поскольку все субстанции мира были бы тогда равно изначальными и самостоятельными по своему бытию и мир представлял бы собой лишь сумму самостоятельных элементов, был бы не единством бытия, а единством организации. Т. о., если Единое

(Бога) мыслить как имманентное миру, то оно может быть лишь отвлеченным единством, — не единым существом, а единством закона. Именно такое отвлеченное единство представляет собой, по Лосскому, абсолютная идея Гегеля и трансцендентальный субъект Когена и Наторпа. Единое здесь выступает «лишь в системе многого и во взаимозависимости с ним...» (*Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991, с. 384). В европейской философии 20 в. попытка возродить платоническую генологию и дать ей новую интерпретацию в духе христианского понимания Бога предпринята в работах Э. А. Виллера (Wyller), предложившего оригинальную интерпретацию платоновского «Парменида» и возродившего традицию апофатической теологии.

Лит.: *Wyller E. A.* Platons «Parmenides» in seinem Zusammenhang mit «Symposion» und «Politeia». Interpretatiorien der Platonischen Henologie. Oslo, 1960; *Idem.* Henologie,— Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, Bd. 3. Basel—Stut., 1972; *Hadot P., Flasch K., Heintel E.* Eine (das), Einheit. — Ibid., Bd. 2; *Elders L.* Aristotle's theory of the One. Assen, 1961; *Trouillard J.* L'Un et l'âme. P., 1972; *HagerF. P.* Der Geist und das Eine. 1970; *Beierwaltes W.* Denken des Einen, 1985; Einheit als Grundlage der Philosophie, hrsg. von K. Gloy und E. Rudolf. Darmstadt, 19S5; Einheitskonzepte in der gegenwärtigen Philosophie, hrsg. von K. Gloy und D. Schmidig. Bern-Fr./M.-N. Y.-P., 1987.

П. П. Гайденко

ЕДИНСТВО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ выражалось рядом близких терминов: «вахда», «'ахадиййа» (реже «вāҳидиййа») с соответствующими «вāҳид», «'ахад» для «единый»; первое передает единство как немножественность, второе — как единственность. Их соотношение емко выразил ***ал-Фāрāби***, указавший, что 'ахад происходит от вāхид (единственный), не входит в ряд чисел и обозначает то, что не имеет подобия ни в мысли, ни для чувства, тогда как вāхид обозначает то, что «едино по самости» (мутаваххид фī аз-зāт). Ваххада (делать единым, считать единым) и соответствующее тавхид (обеспечение единства в бытии или мысли) замыкают ряд важнейших терминов, группирующихся вокруг понятия единства.

В классической арабо-мусульманской философской и теоретической мысли отмечаются два понимания единства. Первое связано с воспроизведением античного, прежде всего неоплатонического, наследия. Согласно этой точке зрения, хотя единство и понимается в противопоставленности «множественности» (кас_ра), тем не менее единству может быть причастно и множественное, обладающее с ним «соотнесенностью» (нисба) и потому единое в каком-то аспекте, тем самым приобщающееся к «благородству» (шараф) единого. Здесь «обеспечение единства» (тавҳ̄ид) погашается как обнаружение его в самой множественности. Другое понимание, скорее характерное для собственно арабской традиции разработки этого понятия, предполагает рассмотрение единства в его прямой связи с внеположенной ему множественностью и обсуждение характера этой связи без попытки найти какой-либо аспект единства внутри множественности в силу принципиальной и строго понятой их внеположенности. Здесь «обеспечение единства» (тавхид) понимается как выведение «единого» объекта за пределы множественности и отрицание их взаимной внутриположенности. Такое понимание единства разрабатывалось в философии и было применено в вероучении ('акīда) и ***фиксе*** в контексте учений о Боге и его атрибутах. Предпочтение, отдаваемое второму пониманию единства, связано с особенностями фундаментального для арабской мысли подхода к рассмотрению вещи как «самости» (зāт) и вытекающими из этого отличиями от западной традиции в понимании универсалий и, в частности, субстанциальных форм (см. ***Сущность, Универсалии***).

Проблематика единства включает вопросы о трактовке единства вещи, происхождении множественного мира из единого начала, соотношении понятий единства, тождества и инаковости, вытекающие из этого вопросы о различии, различении, совпадении вещей и понятий. Отдельно стоял вопрос о единстве смысла (см. ***Смысл***). Близким к понятию единства было понятие «совокупности» (джумла), прямо связанное с понятием ***«ряда»*** (силсила).

Все направления классической арабо-мусульманской философии полагают начало мироздания единым по самости и приписывают единство в собственном смысле только началу. Множественность атрибутов первоначала признается в ***каламе*** и ***суфизме***, несмотря на различия в трактовке как самих атрибутов, так и соотношения их множественности с единством самости начала. ***Арабоязычный перипатетизм*** и ***ишракизм*** полагают начало мира абсолютно единым, ***исмаилизм*** ставит его выше единства и множественности. В трех последних направлениях множественность возникает начиная со второго сущего в ряду бытия, что, как правило, объясняется различием «аспектов» (хайс_иййа, и'тибāр) его рассмотрения, не противоречащим единству самости. Философы, признающие действительное существование атрибутов единой самости, полагают их так или иначе вне ее единства. За исключением суфизма, все направления принимают линейное и однонаправленное соотношение единства и множественности: из единства происходит множественность, но не наоборот, хотя ***ас-Сухравардī*** считает, что в некоторых случаях множественная причина может влечь единое следствие. В суфизме в обсуждение проблемы единства вовлекается понятие «двойственность» (ис_найниййа). Двойственность «миропорядка» ('амр) полагается здесь не противоречащей его единству (с чем связано принятое в позднем суфизме название этой концепции вахдат ал-вуджӯд — единство бытия), но составляющей условие самой его возможности. Двойственность рассматривается как неразрывность единого начала (ал-хакк — ***«Истина»***) и множественного мира (ал-халк— «Творение»), составляющих друг для друга условие существования, причем действительная множественность мира присутствует как «небытийная» (ма'дума), или «утвержденная» (сāбита) в единстве начала.

Поскольку ***вещь*** в арабо-мусульманской философии рассматривалась прежде всего как самость, которая по сути своей индивидуальна, вопрос о единстве двух вещей ставился как вопрос об их «одинаковости» (мумāсала). Ее противоположностью выступало «различие» (мухāлафа), под которым понималось такое отличие двух вещей друг от друга, при котором они не могут быть названы «подобными» (мисл, масал). В этих терминах в раннем каламе обсуждалась проблема единства субстанции мира. «Различие» отличается от «инаковости» (гайриййа): некоторые мутакаллимы считали, что «иными» друг относительно друга могут быть тела, но не «смыслы» (ма'нан) и акциденции. Отличие выражалось также как «отделение» (муфāрақа), под которым понималась реальная разделенность двух вещей, противоположная их «совпадению» (иттифāқ). В суфизме не признается инаковость и различие в подлинном смысле ни между вещами мира, ни между миром и его началом. Вместе с тем, поскольку они не являются единой самостью, они могут быть «отличаемы» (тамйиз) друг от друга.

Во всех направлениях, за исключением калама, достижение единства с первоначалом (или с Первым Разумом, Действенным Разумом, если это невозможно в отношении собственно первоначала) полагалось пределом человеческого совершенства. Если в арабоязычном перипатетизме «соединение» (иттисāл) с Действенным Разумом означало растворение в нем, то в исмаилизме создаваемый праведными душами Второй Предел мироздания понимается как практически полное подобие Первого и в этом смысле единое с ним, хотя и внеположенное ему. В суфизме в соответствии с концепцией двойственности Истины-Творения единство с первоначалом не снимает различенности с ним человека.

А. В. Смирнов

ЕДИНОСУЩИЕ (греч. ὁμοούσιος) — богословское понятие, выражающее единство божественной природы (сущности) в Лицах Отца, Сына и Святого Духа. Слово «омоусиос», прежде всего в смысле тождества Сына Отцу по признаку вечности, использовал уже Ориген (в субординационистском истолковании). В 268 на соборе в Антиохии «омоусиос» (единосущный) было отвергнуто в контексте полемики с монархианами как подчеркивающее единство сущности Бога в ущерб реальности трех Лиц. Идея единосущия активно вошла в ***патристику*** после I Вселенского Собора в Никее (325), в вероопределение которого «омоусиос» было включено Осием Кордубским и Александром Александрийским при участии ***Афанасия Александрийского*** в целях опровержения доктрины Ария (***арианства***). Не подкрепленное традицией и не пользующееся общим пониманием, понятие «единосущие» встретило сопротивление сторонников Ария и послужило началом т. н. антиникейской реакции на Востоке, породившей позднее в 3-й четверти 4 в. партии «аномеев» (от греч. αν — не и ὅμοιος — подобный), «омиев» (от ὅμοιος) и «омиусиан» (греч. бцоюшгос, — подобосущный). Долгое время практически единственным защитником единосущия оставался Афанасий Александрийский. Прояснение и восстановление этого понятия во 2-й пол. 4 в. связано в первую очередь с ***каппадокийцами***, которые показали совместимость учения о подлинной троичности Лиц с учением о единстве Бога. Здесь единосущие стало выражать общность «вечной», «непостижимой», «нетварной» природы, которая не растворяет в себе ипостасных признаков, поскольку основание различий переносится с сущности на ипостась. В таком виде единосущие было подтверждено на II Вселенском Соборе и вошло в Никео-Константинопольский символ веры, повлияв тем самым на дальнейшее развитие православной догматики.

Лит.: *Сильвестр (Маловапский), епископ.* Догматическое богословие, т. 2. К., 1892, с. 328-351, 372-376, 397-417; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви, т. 2. СПб., 1907 (репринт: М., 1994), с. 320-327; т. 4. СПб., 1917 (репринт: М.. 1994), с. 25, 36-42; Деяния Вселенских Соборов, т. 1, 5-е изд. СПб., 1996, с. 7-11, 94-100.

А. В. Михайловский

ЕДИНСТВО И БОРЬБА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ — способ онтологизации противоречий и противоположностей. В логике и философии различают контрадикторные (противоречащие) и контрарные противоположности. Контрадикторные противоположности возникают в результате деления класса объектов на два подкласса по наличию или отсутствию признака; такое (дихотомическое) деление — самый элементарный способ находить различие в сходном. Контрарные противоположности — продукт более сложной логической процедуры; они возникают в результате деления упорядоченного класса объектов на три подкласса (напр., углов — на острые, прямые и тупые; признаков — на единичные, особенные и всеобщие). Крайние члены этого ряда, обладающие наибольшим и потому законченным различием, называют контрарными противоположностями. Их критериальное отличие от контрадикторных — наличие переходного, промежуточного подкласса: между острыми и тупыми углами — прямых, между единичными и всеобщими признаками — особенных и т. д.

Деление противоположностей на контрарные и контрадикторные является полным, при этом никаких не охватываемых им диалектических противоположностей не существует. Логика и философия изучают не разные виды противоположностей, а разные отношения между ними: логика — законы противоречия, двойного отрицания и исключенного третьего, философия — тождество противоположностей, единство и борьбу противоположностей, их переход друг в друга.

Наиболее трудным для анализа является отношение тождества противоположностей. Самая радикальная его трактовка, получившая название «тезис Гегеля», сводится к утверждению, что две противоположности могут быть одновременно, в одном и том же смысле присущи одному объекту. Тем самым утверждается, что противоположности совмещены, слиты, отождествлены, представляют собой одно и то же. Основным аргументом в защиту этой точки зрения еще в античности были антиномии — конъюнкции противоречащих друг другу утверждений, полученных из бесспорных посылок по общепризнанным правилам вывода, в частности, умозаключение, что движущееся тело одновременно и находится, и не находится в данной точке. Современная наука лишь увеличила число таких аргументов: логические и семантические парадоксы породили в нач. 20 в. кризис оснований математики, а парадокс корпускулярно-волнового дуализма — кризис квантовой механики. Принципиальное отличие антиномий от обычных формально-логических противоречий в том, что их нельзя устранить без ущерба для той науки, в лоне которой они возникли: теория типов, устраняющая парадоксы теории множеств, исключает вместе с ними и вполне безвредные выражения, а статистическая интерпретация квантовой механики, устраняющая корпускулярно-волновой дуализм, делает эту науку неполной. Сторонники «тезиса Гегеля» заключают на этом основании, что антиномии — это не ошибки, а формы истинного отражения объективных противоречий.

Однако онтологизация логического противоречия, снимая проблему антиномий, порождает не менее серьезные трудности. Они возникают при попытке конкретно представить себе то положение дел, которое задается «антиномией-истиной». Тождество — это отношение объекта к самому себе. Единство и борьба — это отношения двух объектов. Приписывать эти отношения тождественным (совпавшим, слившимся) противоположностям — значит переходить грань, отделяющую диалектику от иррационализма. Именно поэтому «тезису Гегеля» противостоит трактовка антиномий не как истин, а как симптомов нерешенной проблемы.

Объявляя «тезис Гегеля» интеллектуальным тупиком в исследовании как логических, так и онтологических противоречий, оппоненты, однако, делают его ядро — понятие тождества противоположностей — ядром и собственной концепции. Оно играет здесь примерно ту же роль, что и понятие вечного двигателя в термодинамике: как контрарные, так и

контрадикторные противоположности — это в большинстве случаев материальные объекты, и их слияние, отождествление исключается законами сохранения. Но тождество противоположностей мыслимо; более того, тенденции к его возникновению постоянно зарождаются в самой действительности, напр., у движущихся навстречу друг другу тел. Отождествлением противоположностей, возникновением онтологизированного логического противоречия объективное противоречие разрешается лишь в воображении, в логически противоречивом суждении. В реальном пространстве-времени оно устраняется другими способами, и борьба противоположностей — лишь самый разрушительный из них. В конкретных науках эти способы исследованы детально. Особенно богата методология разрешения социальных противоречий, показывающая, в частности, что реальной борьбы противоположностей можно избежать посредством моделирования ее в диалоге, позволяющем, по выражению К. Поппера, гибнуть теориям, а не их сторонникам.

Противоречие редко существует в чистом виде. Обычно оно выступает в паре с отношением соответствия (гармонии, согласия). Если противоречие — источник борьбы противоположностей, то соответствие — движущая сила их единства. Многозначным термином «единство» здесь обозначается такое взаимодействие противоположностей, которое направлено на взаимное поддержание их существования, а не на взаимное уничтожение.

Попытки сконструировать мир из противоположностей и объяснить их взаимодействием все происходящие в мире изменения предпринимались еще в древности. Современный гносеологический анализ религиозных мифов показал, что эта идея выражается там подчас совершенно явно. Напр., в индонезийских мифах из первоначального неразделенного космического целого возникают два полярных божественных начала, которые, противостоя друг другу и в то же время дополняя друг друга, в конце концов объединяются в высший синтез. «В истории досистематического мышления, — отмечает М. Элиаде, — редко встречается формула, более разительно напоминающая гегелевскую диалектику, чем индонезийские космологии и символика» (*Элиаде М.* Космос и история. М., 1987, с. 238). Это совпадение мифологической картины мира с философской объяснимо: в понятии противоположностей заключена дедуктивная сила, предопределяющая практически все дальнейшие шаги исследователя, подобно тому, как понятие натурального числа определяет все дальнейшие шаги математика. Философия лишь ясно выражает то, что в мифе смутно осознается. Так, пифагорейцы дают следующую классификацию противоположностей: предел и беспредельное, четное и нечетное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое. У Гераклита понятие противоположностей не только используется для статического структурирования мира, но постулируется Вражда противоположностей, которой объясняются происходящие в мире изменений. Эмпедокл дополняет Вражду Любовью. Аристотель использует отношения между противоположностями для структурирования не только объективного мира, но и мышления, в частности для формулировки основных логических законов. Гегель стремится показать, что развитие мира и познания осуществляется путем раздвоения на взаимоисключающие и взаимодополняющие противоположности, единства и борьбы между ними. В диалектическом материализме это положение Гегеля считается законом диалектики, ее ядром. См. ст. ***Диалектика*** и лит. к ней.

Г. Д. Левин

ЕДИНСТВО НАУКИ — общность методологических принципов, положенных в основание научных теории; тенденция к тесной связи и взаимодействию различных научных дисциплин; стремление представить научную теорию в качестве знания, охватывающего все известные области исследования. Одна из основных задач методологических исследований — отыскание объединяющих черт все расширяющегося полиморфизма научных теорий и выявление единых принципов научного знания.

Тенденции к единству науки противостоит процесс дифференциации науки, на основе которого происходит прогрессирующая специализация научной деятельности. В науке необходимо различать экстенсивную компоненту — расширение области применения научного знания — и интенсивную — создание принципиально новых научных идей. О необходимости такого различения говорил уже Галилей. Специализация характерна для периодов преобладания экстенсивной компоненты. Однако эти периоды сменяются периодами интенсивного развития, когда необходим выход за рамки узкой специализации; при этом актуализируются и поиски единства науки. Размышляя над процессом дифференциации и специализации, Эйнштейн обращал внимание на необходимость целостного, единого взгляда не только в области научной мысли. «Специализация во всех областях человеческой деятельности, несомненно, привела к невиданным достижениям, правда, за счет сужения области, доступной отдельному индивидууму» (*Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4. М., 1965, с. 326). Действительно, в науке экстенсивно развивающаяся теория часто сталкивается с проблемами, которые не получают разрешения на основе ее специальных принципов: не поддаются объяснению новые области опыта либо в существующей теории обнаруживаются внутренние противоречия и т. п. В подобных ситуациях именно представления о научном знании в его целостности направляют поиски выхода из трудностей. В статье «К электродинамике движущихся тел» Эйнштейн писал: «Известно, что электродинамика Максвелла в современном ее виде приводит в применении к движущимся телам к асимметрии, которая не свойственна, по-видимому, самим явлениям» (там же, т. 1, с. 7). Он обратил внимание на простой феномен — если рассмотреть два явления: (1) магнит движется, а проводник покоится и (2) проводник движется, а магнит покоится, то опыт и теоретические размышления убеждают нас, что возникающий в том и другом случае электрический ток будет одним и тем же. Однако классическая теория Максвелла различает эти два случая и тем самым нарушает симметрию явлений. Отталкиваясь от этого, казалось бы, частного и несущественного несогласования теории и опыта, Эйнштейн поставил проблему объединения электродинамики и классической механики. Принципом такого объединения стало убеждение в инвариантности законов физической теории по отношению к определенным преобразованиям, а результатом — построение теории относительности.

Подобное объединение происходило и в процессе рождения квантовой физики. Такие явления, как тепловые процессы, с одной стороны, и процессы излучения света — с другой, были предметом изучения различных дисциплин — термо-

динамики и электродинамики. Попытки многих физиков выявить единство тех и других процессов привели в конечном счете к открытию М. Планком соотношения $E = h\nu$, в котором вводится новая мировая постоянная h. Решая проблему теплового излучения, Планк не стремился что-либо изменять в классических теориях. Скорее он искал «пути к высшему единству, так как главная цель всякой науки состоит в слиянии всех возросших в ней теорий в одну-единственную» (*Планк М.* Взаимоотношение физических теорий. — В кн.: Единство физической картины мира. М., 1966, с. 116).

Для современной ситуации в науке особенно характерна полиморфность теоретических объяснений самых разных областей природных или социальных явлений. Если к этому добавить еще и процесс дробления отдельной науки на множество более частных областей исследования, то мы получим мозаичную, многокрасочную картину мира научного знания. В этих условиях попытки развивать ту или иную научную теорию, как правило, предполагают объединение различных научных идей. Среди принципов такого объединения важнейшим оказывается принцип симметрии, связанный с процессом математизации знания. В свою очередь и математизацию знания можно представить как своеобразный методологический принцип.

Математика может рассматриваться как язык науки, объединяющий все поле научного знания. В той мере, в какой познающий разум способен конструировать понятия, он вынужден формулировать эти понятия на языке математики. Науки о природе и науки о культуре различаются в этом отношении лишь мерой применения математического языка: в науках о природе преобладает язык математики, в то время как в науках о культуре — естественный язык. Кант следующим образом выразил эту тенденцию: «...Чистое учение о природе, касающееся определенных природных вещей (учение о природе и учение о душе), возможно лишь посредством математики; и так как во всяком учении о природе имеется науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней априорного познания, то учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика» (*Кант И.* Соч., т. 6. 1966, с. 59).

Понятие симметрии наиболее эффективно выражает тенденцию науки к единству. В обобщенном представлении симметрия есть не что иное, как особенное единство сохранения и изменения, проявляющееся в различных областях научного исследования. Везде, где удается обнаружить своеобразную симметрию, действует и соответствующий принцип сохранения. По пути поисков особенных принципов сохранения и связанных с ними симметрии идет не только теоретическая физика, но и современная теоретическая биология. Разнообразие физического мира и мира биологического очевидно. Но чтобы подняться на теоретический уровень знания, необходимо усмотреть за наблюдаемым многообразием внутренне тождественные объекты исследования. Поиск такого внутреннего тождества идет различными путями, и именно это различие подходов к построению теории порождает полиморфизм современного знания. Тем не менее общая направленность различных движений научной мысли такова, что все пути ведут к тем или иным формам симметрии, которая кладется в основание строящейся теории.

Тенденция к построению единой теории характерна, напр., для единой теории физических структур (Ю. И. Кулаков), в рамках которой вводится понятие «феноменологического множества» как совокупности тождественных по своим свойствам, хотя и внешне различных объектов исследования. Отношения внутри феноменологического множества носят универсальный характер. Эти отношения и основанные на них законы инвариантны относительно выбора подмножеств из феноменологического множества. Выясняется, что путем математических преобразований можно представить различные теоретические построения классической и современной науки в единой канонической форме, выраженной на языке математической теории определителей. Развитие новейших теоретических идей в области физики и биологии позволяет сделать вывод, что при всей полиморфности научного знания тенденция к единству сохраняет свое значение на пути интенсивного развития научной мысли.

Лит.: *Кулаков Ю. И.* Элементы теории физических структур. Новосибирск, 1968; *Акчурин И. А.* Новые экспериментальные и теоретические основания современных поисков единства научного знания. — В кн.: Философские проблемы классической и неклассической физики. М., 1998, с. 58-78.

Н. Ф. Овчинников

ЕПИФАНИЙ СЛАВИНЕЦКИЙ (нач. 17 в., с. Славин близ Винницы или в Белоруссии — 19 ноября 1675, Москва) — русский церковный просветитель и переводчик, богослов, лексикограф. Учился в Киевской Братской школе, где в 1640-х гг. преподавал латинский, греческий и церковнославянский языки. Принял иеромонашество в Киево-Печерской лавре. В 1649 переезжает в Москву, осуществляет новый перевод некоторых библейских книг. Будучи сподвижником Никона, принимает активное участие в реформировании Устава и Служебника. Епифаний — одна из центральных фигур «греческой партии», противостоявшей в вопросе об общей ориентации духовной школы «латинствующим» во главе с ***Симеоном Полоцким***. Хотя «греческая партия» относилась к философской рациональности настороженнее, чем ее оппоненты, Епифания знали в Москве как наставника, «изящного» в богословии и философии. Епифаний изучал Аристотеля и схоластов, не отрицал, что силен в «силлогисмах». Лексикографические труды Епифания — «Филологический словарь» и «Книга лексикон греко-славено-латинский», не опубликованные при жизни, пользовались большой известностью у современников. Епифанию принадлежит множество переводов (в т. ч. — «Книга врачебная анатомия» А. Везалия, «Гражданство обычаев нравов детских» — переработка из Эразма Роттердамского), 60 проповедей, гимнографические произведения и силлабические стихи.

В. К. Шохин

ЕРЕСИ (от греч. αἵρεσις — выбор, избранный образ мыслей) в России. Зарождение антицерковных умонастроений на Руси первоначально порождалось языческой реакцией на христианизацию, выразившейся в 11 в. в восстания волхвов. Первые древнерусские ереси из-за медленной христианизации общества имели двоеверную природу. Таковой была ересь самозваного Владимира епископа Федорца (третья четверть 12 в.), перенесшего на Богородицу функции Великой Богини-матери, могущественной охранительницы -покровительницы, олицетворяющей рождающее начало, от которого зависит плодородие, рождение и судьбы людей. Рецидивы ереси фиксируются на протяжении всего периода средневековья в смешении культа Богородицы и рожениц. С сер. 14 в. в Новгороде и Пскове распространилось анти-

церковное движение стригольников (известны по именам казненные в 1375 дьяконы Никита и Карп и чернец псковского Немчинова монастыря Захар, упомянутый в 1490). Стригольники были носителями патриархально-консерватив ных умонастроений и возрождали древний пантеистический культ равнобожественных небесного мужского и женского земного начал. Церковным формам культа стригольники противопоставляли общие собрания на перекрестках и площадях с ритуальным поклонением земле как божеству. В кон. 15 — нач. 16 в. в Москве и Новгороде среди близкого к придворным кругам служилого сословия и посадского населения распространилась ересь ***жидовствующих***, наиболее активными сторонниками которой были Иван-Волк Курицын, Федор Курицын, Ивашко Черный, Митя Коноплев и др. Опираясь на Ветхий Завет, жидовствующие отвергали догмат о триипостасности Бога, евангельское учение, христианскую эсхатологию, святоотеческое предание, церковную обрядность. Интерес к учености сочетался у них с магией и астрологией. К антитринитарному направлению принадлежал холоп Феодосии Косой (сер. 16 в.), который Христа считал простым человеком, отвергал церковную обрядность, был знаком с античным учением об элементах и, видимо, исповедовал учение о безначальном бытии, а разнообразие мира объяснял различными комбинациями стихий. В основе его социальной программы лежали идеалы свободы и равенства людей. На тех же идейных позициях стоял его современник Матвей Башкин, придерживавшийся более умеренных социальных воззрений. Элементы вольномыслия обнаруживаются также в творчестве Ивана Пересветова, Ивана Федорова, Артемия Троицкого и др. мыслителей 16 в.

Среди церковных писателей полемику с ересями вели Стефан Пермский, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский, Ермолай-Еразм и др. В нач. 18 в. состоялся последний антиеретический процесс над Дмитрием Тверитиновым и членами его кружка, которые отвергали церковную обрядность, предание и склонялись к антитринитаризму. С 18 в. еретические движения развиваются в русле сектантства.

Лит.: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси 14— нач. 16 в. М.—Л., 1955; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в 14 — 1-й пол. 16 в. М., 1960; *Рыбаков Б. А.* Стригольники. Русские гуманисты 14 столетия. М., 1993; *Мильков В. В.* Религиозно-философская проблематика в еретичестве 18 столетия. — В кн.: Некоторые особенности русской философской мысли 18 в. М., 1987; *Он же.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе 2-й пол. 12 столетия. — «Общественная мысль. Исследования и публикации», в. 1. М., 1989; *Он же.* Учение стригольников. — Там же, в. 4. М., 1993.

В. В. Мильков

ЕРМОЛАЙ-ЕРАЗМ (Ермолай Прегрешный) (16 в.) — русский писатель-публицист. В 40-е гг. жил в Пскове, в 50-е — в Москве. В 60-х гг. постригся в монахи. Вместе с митрополитом Макарием участвовал в создании жизнеописаний русских святых. По своим взглядам близок ***иосифлянам***, был твердым и убежденным сторонником официального православия и сильной царской власти. В популярной в 16 в. «Книге о Троице» касался различных вопросов церковной догматики, отстаивал принцип троичности Божества в полемике с антитринитариями. В трактате «Благохотящим царем правительница» предлагал проект социальных реформ, которые смогли бы разрешить многие социальные проблемы, в т. ч. улучшить положение крестьян.

Изд.: *Клибанов А. И.* Сб. соч. Ермолая-Еразма. — В кн. «Труды Отдела древнерусской литературы». М.—Л., 1960, т. 16, с. 178—207.

Лит.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России. М., 1960.

Е. Н. Бутузкина

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ – термин, предложенный просветителями для обозначения религии «здравого смысла», или «религии разума», являющейся суммой наиболее общих представлений (существование высшего начала и т. п.), выводимых из «человеческой природы» и не нуждающихся в авторитете Священного Писания и Церкви. С позиций «религии разума» подвергались критике многие богословские догмы (Страшный суд, бессмертие души, существование ангелов и др.). «Свободно думать о религиозных вопросах является долгом всех людей»,— считал Д. Э. Коллинз (1676—1729), автор «Рассуждения о свободомыслии» (1713). К «религии здравого смысла» примыкали мыслители различных направлений, в частности представители ***деизма***.

Т. П. Павлова

ЕСТЕСТВЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ (лат. theologia naturalis) — раздел католической теологии, а также та часть неотомистской онтологии, которая рассматривает вопросы абсолютного бытия Бога и Его атрибуты. Согласно ***неотомизму***, между ***верой*** и ***знанием***, философией и ***теологией*** существует определенное сходство и даже частичное тождество. Частичное тождество веры и знания основывается на том, что разум способен собственными усилиями постичь некоторые истины о Боге, в первую очередь доказать Его бытие. Поскольку эти истины исходят из разума, они относятся к содержанию философского знания, поскольку они направлены к Богу — составляют естественную теологию. Т. о., естественная теология является «пограничной» дисциплиной, соединяющей философию и теологию, устанавливающей области постижения божества как посредством рационального обоснования, так и с помощью «сверхразумных» истин Откровения. Вера и знание восходят к одному общему источнику — Богу; только в мире, познаваемом человеческим разумом, Бог открывается человеку «естественным образом», в Откровении же — сверхъестественным. Естественная теология выступает в неотомизме как учение, дающее знание о Боге, в отличие от теологии Откровения, содержание которой составляют истины веры. Исходя из разума, естественная теология рассматривает Бога как Творца, как Первопричину, т. е. в Его отношении к сотворенному миру, тогда как теология Откровения основывается на Слове Божием, для нее Бог безотносителен к сотворенным Им вещам. Согласно неотомизму, «естественное» познание Бога в конечном итоге обязательно должно быть дополнено верой, ибо суждения о Боге, сделанные на основе познания сотворенного Им мира, в рамках одной только «метафизики», не подкрепленные данными Откровения, содержат в себе опасность искажения образа Бога.

Являясь составной частью неотомистской общей метафизики, предмет которой — «бытие как таковое», т. е. бытие, лишенное каких-либо конкретных характеристик, естественная теология исходит из того, что, поскольку все вещи обладают бытием, полученным от Бога, люди имеют возможность судить и о бытии Того, Кто наделил данные вещи бытием. Речь в ***католицизме*** идет о признании аналогии Бога и мира; при этом утверждается, что Бог и мир обладают не единой, но и не противоположной природой, они суть ана-

логи. Именно поэтому по свойствам всякого бытия можно рационально составить определенное представление и о свойствах Бога. Обоснованию бытия Бога косвенно служит вся онтология католицизма, однако естественная теология использует для этого и специальные доказательства, предложенные в свое время Фомой Аквинским: от наличия движения в мире к существованию неподвижного перводвигателя; от причинной обусловленности каждой веши к наличию первопричины; от случайностей вещей к признанию абсолютно необходимого существа; от целесообразности в природе к существованию сверхприродного разумного существа — источника этой целесообразности. В рамках ***теодицеи*** естественная теология вместе с религиозной философией доказывают, что существование в мире зла не противоречит представлениям о Боге как абсолютном добре.

Ф. Г. Овсиенко

ЕСТЕСТВЕННОЕ И ИСКУССТВЕННОЕ — см. ***Искусственное и естественное.***

ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО, юснатурализм (от лат. jus — право) — философское и политико-юридическое учение 17—18 вв., завершившее развитие политико-философской и юридической мысли Средних веков и Возрождения и подготовившее философскую теорию политики, общества и человека эпохи европейского Просвещения. В рамках этого учения возникли великие социально-политические проекты ***гражданского общества и правового государства***, концепции индивидуализма и ***либерализма***, теория государства Нового времени, теория договорных отношений между обществом и государством (см. ***Договор общественный***), была переработана романо-средневековая концепция народовластия и правосознания.

Теория естественного права возникла как отклик на историческую ломку раннего периода Нового времени: завершение формирования основных национальных государств, возникновение государственности нового типа и торжество абсолютизма; обострение в этой связи исторического противостояния государства и общества; продолжение острой борьбы за территориальное размежевание Европы; крушение религиозного единоверия и религиозные войны; начало раннебуржуазных революций; борьба за веротерпимость и кризис политической теологии. Эта ситуация дискредитировала идею социальных функций божественного Провидения. Социальным и духовным кризисам и произволу власти, всеобщей нестабильности теоретики естественного права противопоставили постоянство Природы и объективность ее законов, в которой остро нуждалось правосознание эпохи. Философия и идеология естественного права складывались уже в 16 в. Одним из первых основные положения этого учения изложил А. Джентили (1552—1608) в сочинении «De jure belli ac pacis» («О праве войны и мира»). В дальнейшем сложились две традиции понимания естественного права: континентальная рационалистическая, которая подчеркивала дедуктивный характер системы права: ее генетическим центром признавался человек, вооруженный дарованным ему природой разноначальным разумом, и английская эмпирическая, тяготеющая к практической организации договорно-правовых отношений между обществом и государством. Первая представлена в трудах ***Гроция, С. Пуфендорфа, Х. Томазия, Б. Спинозы, Г. В. Лейбница, Х. Вольфа.*** Вторая — в сочинениях ***Т. Гоббса, Дж. Локка***, Р. Кемберленда, ***Э. К. Шефтсбери*** и др.

В теориях естественного права основой всех взаимоотношений первоначально признавались Природа, Бог и Обычай (триада Гроция). Эти три начала природны, т. е. не политические и не юридические, но их природность постепенно становилась гомогенной и социальной. Обычай от природосообразности перешел в юридическую историю, в сферу культуры (юридической культуры прецедентного права); божественная воля, в свою очередь, перестала превышать природный рациональный разум, способный самостоятельно открывать правила справедливости (Лейбниц) — одной из основ правосознания и политико-юридической практики; у поздних юснатуралистов не сама по себе Природа, а природа человека стала главным началом естественного права.

Юснатурализм соединился с органицизмом, продолжающим античную традицию: природа организована, общество природосообразно и, следовательно, оно также должно быть организовано. Юснатурализм развивал средневековую традицию общественного согласия членов сообщества, достигших способности вступать друг с другом в договорные отношения. Этой традиции следовал Гоббс, в его понимании такое соглашение служило основой гражданской организации общества, целью которой был выход из хаоса неорганизованных естественных (т. е. догосударственных) отношений взаимной вражды.

Природосообразную организацию общества необходимо дополняла в концепции естественного права такая же новая организация человека, который из необузданного и затравленного страхом насильственной смерти дикаря превращался в законопослушного гражданина и индивида (Гоббс, Локк), наделенного рациональным разумом и потому способного стать социальным (проявить т. н. социальные качества). Такой человек становится подлинно естественным, ибо он рационален, как рациональна и организованная природа. Рациональность человека — это его разумность: юснатурализм готовил просветительскую концепцию разума. Оставалось сделать природосообразным и рациональным государство, реорганизовать и его позитивное право, т. е. право, включающее долженствование. Такая организация достигается заключением договора между обществом (народом) и государством. Естественное право — основа этих договорных отношений, оно — аргумент против произвола, достояние народа и охраняется народом (Локк). Сохраняется романо-средневековая традиция ограничения суверенности правителя правом народа на власть, идущая от комментаторов кодекса Юстиниана, от Улышана и поддержанная последующими политическими мыслителями, такими, как Исидор Севильский, Иона Орлеанский, Иоанн Солсберинскнй, Ги-енвилл, Угомно, Марсилий Падузнский, Генри де Брекстон, Дж. Фортескью и др. Гоббс еще очень близок этой традиции, для него договорность — это подчинение общества власти государства. У Лоиса и поздних неонатуралистов договорность означала уже рационализацию власти и права, перестройку позитивного права в естественное и создание правового государства (Локк).

Естественным позитивное право становится благодаря вытеснению субъективной рациональности «факта» и замене ее объективной рациональностью природосообразности. Этим завершается соревнование природы и воли.

Естественное право распространялось за пределы государства в область международных отношений как учение о праве войны и мира. Это право также подлежало природосообразной рациональной реорганизации (Джентили, Гро-

ций, Томазий и др.). Юснатурализм подготовил идеи вечного мира Б. де Сент-Пьера, ***Ж.-Ж. Руссо***, ***И. Канта*** и соединил их с традицией Марсилия («Defensor pacis», защитник мира).

Учение о естественном праве послужило и теоретическим основанием политической практики борьбы за права человека, предварив Декларации о правах человека кон. 18 в.

И.И. Кравченко

ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ (лат. status naturalis) — понятие правового и политического сознания, встречающееся у ***киников*** и Аристотеля, но приобретшее важное значение в трудах мыслителей 17—18 вв. ***Т. Гоббс*** характерной особенностью естественного состояния считал «войну всех против всех», для прекращения которой люди стремятся вступить в «гражданское состояние» и заключить ***общественный договор***. Для ***Дж. Локка*** — это состояние «полной свободы в отношении их (людей. — *Т. Д.*) действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью» (Два трактата о правлении. — Соч., т. 3. М., 1988, с. 263). Это еще не состояние войны, а лишь ее возможность, предотвращение которой также требует заключения общественного договора. ***Ж.-Ж. Руссо*** видел в естественном состоянии «золотой век» человечества, для которого характерно отсутствие политического, правового и имущественного неравенства: «...в первобытном состоянии не было ни домов, ни хижин, ни какого бы то ни было рода собственности» (Рассуждение о происхождении неравенства. — В кн.: *Руссо.* Трактаты. М., 1969, с. 58). По Руссо, в естественном состоянии не было никакой войны между людьми, ибо им присуща врожденная благожелательность и чувство сострадания. Лишь впоследствии появляются частная собственность и неравенство. Представления о естественном состоянии как «начальном этапе» человеческой истории и одновременно прообразе будущего идеального состояния сыграли важную роль в борьбе идеологов промышленной цивилизации с феодально-сословными институциями.

Т. Б. Длугач

ЕСТЕСТВЕННЫЙ ИНДИВИД (лат. individuum naturalis) — категория, в которой выражено представление о человеке, характерное для многих античных и в значительной мере европейских и американских мыслителей 17—18 вв. о человеке как природном существе, которое в ***естественном состоянии*** изолировано от других, обладая одинаковыми с ними способностями и равными правами. Представления о некоем «благородном дикаре», наделенном всеми положительными нравственными чертами, можно найти у ***Вольтера***, ***Руссо***, ***Локка***, ***Дидро***, ***Франклина***, ***Пейна*** и др. Признание природного равенства служило для них основанием требований социального равноправия. По словам Ж.-Ж. Руссо, человек «во все времена был таким, каким я его вижу сегодня: ходил на двух ногах, пользовался своими руками, как пользуемся мы, охватывая своим взглядом всю природу...» (Рассуждение о происхождении неравенства. — В кн.: *Руссо.* Трактаты. М., 1969, с. 47). Если, напр., ***С. Пуфендорф*** утверждал, что естественный индивид был и робок, и слаб, то, по мысли Руссо, он был крепок, ловок и быстро обучался. Понятие естественного индивида подвергалось критике с позиций историзма. Эта критика, будучи в основе правильной, не всегда учитывала, что в «атомарности» (изолированности) естественного индивида своеобразно выражалась идея суверенности личности как условия свободного заключения последующего договора, а также то, что, поскольку за потребностями индивида скрывалась сама природа, то последняя понималась как предел, полагаемый тоталитаристским устремлениям государства.

Т. Б. Длугач

ЕФРЕМ (АФРЕМ) СИРИН (ок. 306, Нисибин – 9 июня 373, Эдесса) — сирийский христианский писатель и церковный деятель, богослов и гимнограф, святой. Происходил, вероятно, из христианской семьи, хотя, согласно его сирийскому житию, отцом Ефрема был жрец местного языческого культа. Дав в юности обет аскетической жизни, сблизился с епископом Нисибина Иаковом и стал дьяконом. В 363 после захвата Нисибина персами переселяется в Эдессу, где до своей кончины активно занимается церковной и преподавательской деятельностью. Легендарная житийная традиция повествует о путешествиях Ефрема на Никейский собор, в Египет для борьбы с арианством и Кесарию для встречи с ***Василием Великим***, что не находит подтверждения в источниках. Все сочинения Ефрема — экзегетические, догматические, полемические, литургические и аскетические — написаны на сирийском языке; большую их часть составляют поэтические произведения жанров мэмре и мадраше. Литургическая поэзия Ефрема оказала большое влияние на развитие сирийской и византийской гимнографии. Заметное место среди его творений занимают полемические (как поэтические, так и прозаические) сочинения, главным образом против Ария, Бардесана, Мани и императора Юлиана. Оригинальность Ефрема как мыслителя обусловлена независимостью его языка и мышления от современной ему греческой философии и теологии, редкие заимствования из которой (как правило, популярные общие места) имеют у него скорее тематический, нежели терминологический, характер. Ефрем стремится не столько к логической ясности, сколько к точности, глубине и выразительности образа, поэтому его язык многозначен. Понятийное неразличение чувственного восприятия и интеллектуального познания определяет у Ефрема и метафорику богопознания: сердце и «очи» для него не только телесные органы, но и органы души (нафша) и духа (тар'ита), способные познать Бога даже при ограниченности высших интеллектуальных способностей (рейана) человека.

Соч.: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain, vols. 152, 154, 169, 174, 186, 198, 212, 218, 223, 240, 246, 270, 305, 312, 332, 363; в рус. пер. — Творения в 8 т. Сергиев Посад, 1907—1913.

Лит.: *Vööbus A.* Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian. Stockh., 1958; *Beck E.* Ephräms des Syrers Psychologic und Erkenntnislehre. Louvain, 1980.

М. Л. Хорьков

Ж

ЖАКОВ Каллистрат Фалалеевич [18 (30) сентября 1866, д. Давпон Усть-Сысольского у. Вологодской губ. — 20 января 1926, Рига] — коми-зырянский философ, этнограф, литератор. В 1S96 поступил на естественное отделение физико-математического факультета Киевского университета св. Владимира, в 1897 перешел на историко-филологический факультет, в 1899 — на словесное отделение историко-филологического факультета Петербургского университета, которое окончил в 1901. Оставлен при университете, в 1905 сдал экзамены на степень магистра. Преподавал историю философии, теорию познания, логику на различных петербургских образовательных курсах и в учебных заведениях, в т. ч. в Психоневрологическом институте (1908—17), где получил звание профессора и руководил историко-философским кружком. В 1917 избран профессором Тамбовского университета. В 1919—20 — исполняющий должность профессора философии в Тартуском университете. Создал учение «лимитизм», или «философия предела» (Лимитизм. Лекция 1, 1917), в 1920 организовал в Риге общество лимитивной философии. Пытался дать философскую критику ряда художественных произведений («Леонид Андреев и его произведения. Опыт философской критики», 1909; «Иван Карамазов. Попытка философского толкования романа Достоевского «Братья Карамазовым», 1909).

Соч.: Теория переменного и предела в гносеологии и в истории познания. СПб., 1904; Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали. СПб., 1906; Основы эволюционной теории познания (Лимитизм). СПб., 1912; Логика с эволюционной точки зрения. СПб., 1912; Лимитизм. Рига, 1929.

Лит.: *Канев С.* К. Жаков. Жизнь и судьба. Сыктывкар, 1990; Методические указания и библиографический список трудов Жакова, сост. Л. В. Жакова, А. В. Шабунин. Сыктывкар, 1990.

В. В. Ванчугов

«ЖАК-ФАТАЛИСТ И ЕГО ХОЗЯИН» (Jacques le fataliste et son Maître) — философский роман ***Д. Дидро.*** Написан, очевидно, в 1773, при жизни Дидро опубликован не был. Впервые вышел в свет в Германии в переводе Милиуса в 1792; новелла «Месть г-жи де ла Померэ» была переведена Шиллером в 1785.1-е французское издание —1796 (рус. пер. 1937). В центре внимания Дидро не столько приключения героев романа, сколько их споры между собою о том, были ли эти приключения необходимыми или случайными, укладывались ли они в цепь неизбежных событий или же осуществлялись в соответствии со свободно выбранными целями.

Жак не случайно назван фаталистом и учеником ***Спинозы***, который учил «не смеяться, не плакать, а понимать»: если из определенной причины вытекает одно, вполне определенное следствие и вся бесконечная цепь причин-следствий объединена в «свиток судьбы», то все события человеческой жизни жестко связаны и предопределены, так что «человек... с такой же неизбежностью идет по пути славы или позора, как шар, который обладал бы сознанием, катится по откосу с горы» (*Дидро Д.* Соч. в 10 т., т. 4. М., 1937, с. 398). Подобные рассуждения ведут к выводу об отсутствии в мире случайностей. Однако ситуации, которые все время изображает Дидро, требуют признать факт существования случайностей, хотя и встает вопрос о том, включены ли они в цепь фатума или нет (если все в мире предопределено, то и случайности «предначертаны свыше»). И точно так же, если все события человеческой жизни заданы с неизбежностью, то роптать на судьбу бессмысленно. Однако Жак и плакал, и смеялся, и сердился, и роптал; «он вел себя примерно как мы с вами. Благодарил своего благодетеля, чтобы тот продолжал делать ему добро. Сердился на несправедливого человека» (там же). Когда же хозяин указывал на несоответствие его поведения его же собственным взглядам, Жак отвечал: если судьба предусмотрела все, то она предусмотрела и это несоответствие. Поступки человека в таком случае также кажутся покорностью судьбе, только, говорит Дидро, более удобной и легкой. Человек как будто свободен поступать, как ему заблагорассудится, прежде всего потому, что, не зная, что ему на роду написано, он ведет себя так, как если бы никакого рока не было вовсе: свободные и разумные действия человека как бы вплетены в «великий свиток» судьбы. «Знает ли в этом случае небо, чего оно хочет? Руководим ли мы судьбой или она руководит нами?» (там же, с. 213). «Не ведая, что предначертано свыше, — уверяет Жак, — не знаешь, ни чего хочешь, ни как поступаешь, а потому следуешь своей фантазии, именуемой разумом, или разуму, еще более опасному, нежели фантазия, ведущему то к добру, то к злу» (там же, с. 211). Но тогда оказывается, что добро или зло выбирает сам человек, и поведение его, таким образом, лишено жесткой (фатальной) заданности. Признание «парадоксальности», противоречивости любого решения этой проблемы ставит фатализм под вопрос, очерчивая тем самым границы механистического детерминизма.

Диалог этот получил высокую оценку Гете, Шиллера, Маркса и был признан образцом философской прозы.

Т. Б. Длугач

ЖАНЕ (Janet) Пьер [30 мая 1859, Париж — 24 февраля 1947, там же] — французский психиатр и психолог. Получил философское и медицинское образование, работал в клинике Гавра и в парижской клинике Сальпетриер. Наблюдения за пациентами легли в основу его концепций подсознательного, психастении и психологического автоматизма.

Работа «Психологический автоматизм» (1889) была итогом его исследований, проведенных в Гавре в 1882—88, где он применял гипноз для лечения истерических пациентов. В отличие от своих предшественников, сводивших психологический автоматизм к физиологическим механизмам, Жане исследует собственно психические феномены, всегда наделенные хотя бы рудиментарным сознанием. Имеются душевные процессы, которые протекают автоматически, независимо от контроля нашего «Я». Наряду со случаями «полного автоматизма» (каталепсия, искусственный сомнамбулизм) Жане указы-

вает на случаи раздвоения личности, «частичного автоматизма», когда психиатр сталкивается с разного рода сочетаниями сознательного и подсознательного. Он обращается к «автоматическому письму», практиковавшемуся спиритами для выявления подсознательного материала. Истерические симптомы он связывает с существованием отколовшихся частей личности (подсознательные фиксированные идеи), которые наделены собственной жизнью и способностью к автономному развитию. Их причиной является травматизирующее событие, которое становится подсознательным, а вместе с тем происходит сужение поля сознания. «Психологический анализ» Жане устанавливает патогенную роль «подсознательных фиксированных идей», но основной причиной истерического невроза он признает врожденную слабую «психическую конституцию» невротика. Концепция «подсознательного» Жане оказала несомненное влияние на психоанализ (хотя Фрейд это отвергал) и всю «динамическую психиатрию». Но столь же несомненны отличия ее от психоанализа, причем не только в энергетической трактовке психики. Хотя Жане признавал значительную роль сексуальности в генезисе неврозов, его концепция «подсознательного» не опирается на какую-либо доктрину о детерминации сознания инстинктивными побуждениями. Теории Жане оказали значительное влияние на французскую психиатрию; его учение об «автоматизме» использовалось А. Бретоном и другими французскими сюрреалистами.

Соч.: Neuroses et idées fixes. P., 1898; Les obsessions et la psychasténie. P., 1902; Les meditations psychologiques, vol. 1—3. P., 1919; De l'angoisse a l'extase, vol.1—2. P., 1927—28; La force et la faiblesse psychologiques. P., 1930; Les debuts de l'intelligence. P., 1935; Les troubles de la personnalite sociale. P., 1937; Неврозы и фиксированные идеи. СПб., 1903; Неврозы. М., 1911; Психический автоматизм. М., 1913.

Лит.: *Роговин М.* Пьер Жане.— «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 6; *Ellenberger H. F.* The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. N. Y., 1970.

А. М. Руткевич

ЖАН ИЗ ЖАНДЕНА (Jean de Jandun, Johannes de Janduno, Genduno) [1285/86, Жанден, Шампань — 31 августа 1328, Тоди, Умбрия] — французский аристотелик. К 1310 магистр логико-философских наук (artes) в Париже, с 1315 проф. Наваррской коллегии. В 1326—27 буллами Иоанна XXII отлучен как еретик и ересиарх за упорство в требовании отказа церкви от мирской власти вместе со своим учителем ***Марсилием Падуанским***. Нашел защиту у Людовика IV Баварского, сопровождал его в итальянском походе 1327—28, был назначен им епископом Феррары (1 мая 1328) и секретарем-советником двора.

Труды Жана из Жандена имеют форму комментариев и вопросов (questiones) к логике, психологии, физике, метафизике, космологии Аристотеля и Аверроэса (***Ибн Рушда***). Осужденный церковным судом, он автоматически получил ярлык аверроиста, отрицателя бессмертия отдельной души, сторонника «двойной истины». Но отделимость души от тела согласуется у него с общей тенденцией францисканского августинианства и не исключает индивидуальности интеллекта: тезис Ибн Рушда о единстве всечеловеческого интеллекта (монопсихизм) Жан толкует в тривиальном смысле недостижимости полноты знания (напр., овладения всей философией) для частного ума. Концепции «действующего чувства» (sensus agens) как активного начала эмоционально-когнитивной души, опережающего конкретные ощущения, тоже совпадает с представлением Августина. Жан критиковал ***Фому Аквинского*** за подлаживание философии к католическому вероучению и настаивал на неизбежности скачка от научных положений к религиозным догматам, напр., от вечности вещества вселенной к вере в сотворение мира из ничего. «Если кто сумеет доказать это (творение из ничего) в согласии с философскими началами, пусть радуется, ничего не имею против, скажу лишь, что это выше моей способности понимания». В подобных замечаниях ***Жильсон*** видел насмешку над верой; по мнению других, Жан повторяет здесь общее место схоластики о невыводимости догматов веры. Его сочинения десятки раз издавались в Венеции между 1473 и 1589. Продолжателем Жана из Жандена стал ***Ж. Буридан***. Чезаре Кремонини и другие итальянские аристотелики пользовались комментариями Жана в 17 в.

Лит.: *MacClintock S.* Perversity and error: Studies on the «Averroist» John of Jandun. Bloomington, 1956.

В. В. Бибихин

ЖАН ИЗ МИРКУРА (Jean de Mirecourt, Johannes de Mirecuria) [1310/15, Миркур, Вогезы — после 1347] — французский философ и богослов. В 1344—46 цистерцианец, белый монах, бакалавр коллегии св. Бернара в Париже, толкователь «Сентенций» ***Петра Ломбардского***. Комиссия во главе с папским легатом допрашивала его по сомнительным тезисам его Комментария, и в 1347 он был принужден публично отречься от них перед канцлером университета Роберто деи Барди без права возражать. После этого известен лишь как автор двух «Апологий».

В числе т. н. парижских «англофилов» Жан из Миркура вслед за ***Оккамом*** и Брадвардином учил об абсолютной самозаконности божественной воли, часто цитируя ***Дунса Скота***, Р. Холкота, Вудхема, Берлея, Роберта из Галифакса и Томаса Букингема. Задолго до ***Декарта*** Жан считал, что наше познание собственного бытия достоверно лишь постольку, поскольку сомнению в нем противоречит наличие субъекта сомнения; в самоощущении нам даны лишь акты познания и воления, и никакой отдельной от них души нет; опыт внешнего мира менее непосредствен и безошибочен, чем опыт Я, поскольку Бог может создать в нас и иллюзорное безобъектное восприятие. Дедуцировать из доступной нам достоверности существование мира, тем более Бога, невозможно, поскольку абсолютная божественная потенция способна нарушить любую логику причинного объяснения, т. е. Бог препятствует тому, чтобы средствами разума доказать его бытие. Комментарий Жана к «Сентенциям» был широко распространен в 14—15 вв.

Соч.: *Stegmuller F.* (ed.). Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt.— «Recherches de theologie ancienne et medievale-, 1933, vol. 5, p. 40—78, 192-204.

Лит.: *Tussier G.* Jean de Mirecourt, Philosophe et théologien. P., 1966.

В. В. Бибихин

ЖАН ПОЛЬ, см. ***Рихтер И. П. Ф.***

ЖАНРЫ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ в античности. Возникают и развиваются вместе с созданным античной философией институтом школы в качестве одного из инструментов приобретения, сохранения, развития и передачи знания (ἐπιστήμη) и рассмотрения, усвоения и критики мнений (δόξα).

Основная и первая примета всякого профессионального философствования формируется еще в школе древних пифагорейцев: речь вдет о систематической работе по толкованию

священных текстов, которая у элеатов дополняется систематическим обсуждением отдельных тезисов. Аристотель называет Зенона изобретателем диалектики (фр. 54 Rose), что означает составление специальных рассуждений (λόγοι) на определенную тему. Знания фиксируются в специально отбираемых и создаваемых авторитетных («священных», сакрализованных) текстах (ἱεροί λόγοι), читаемых профессором в ходе систематических занятий и предполагающих толкование (***комментарий***) (ὑπόμνημα, σχόλιον); затруднительные аспекты толкуемого в школе текста рассматривались в монографических толкованиях отдельных вопросов (πρόβλημα, ζήτημα, ἐρώτημα); мнения (которые наряду с прочим могут извлекаться из тех же самых текстов) рассматриваются и обсуждаются в ходе диспутов (διαλέξις).

Помимо этого может воспроизводиться сам процесс обсуждения — так возникают диалоги (διάλογος), диатрибы (διατριβή), затруднения (апории) и их разрешения (ἀπορίαι καί λύσεις). Сводка (ἐπιτομή) того, что уже достигнуто в определенной области знания, вызывает появление рассуждений, трактатов (πραγματεία) и учебников (διδασκαλικός λόγος). Сводка уже существующих мнений дается в доксографических компендиях (составлявшихся по школам, или преемствам, или по темам), для опровержения мнений пишутся полемические сочинения, для побуждения к знанию и приобщения к нему — увещания и наставления προτρεπτικός καί παρινετικός λόγος). Именно с этими жанрами философской литературы мы и сталкиваемся при изучении античной философии, а с их модификациями — в философской литературе до сего дня. См. также ***Диалог, Комментарий***.

Ю. А. Шичалин

ЖЕГАЛКИН Иван Иванович [7 июля 1869, Мценск, Орловской обл. — 28 марта 1947, Москва] — логик, математик, педагог. Окончил физико-математич. ф-т Московского ун-та (1893). С 1902 работает в Московском ун-те, в 1911 покидает его в знак протеста против политики министра народного просвещения Л. А. Кассо. Вернулся в 1918 и работал в Московском ун-те до конца жизни. Доцент (1902), профессор (1923), заведующий кафедрой математического анализа (1930), доктор физико-математических наук (1935), заслуженный деятель науки РСФСР (1945).

Научная работа Жегалкина тесно связана с основаниями математики. Его «Трансфинитные числа» — одна из первых монографий по абстрактной теории множеств в отечественной и мировой литературе. В числе первых в стране занимался (с 1927) исследованиями по математической логике. В первой из своих статей Жегалкин осуществил вложение классической пропозициональной логики и арифметику вычетов по модулю 2, указав тем самым чисто арифметическую процедуру разрешения для булевых функций. С тех пор кольцо вычетов по модулю 2 называют также алгеброй Жегалкина. В последующих работах Жегалкина оно расширено до исчисления одноместных предикатов, доказана разрешимость этого исчисления. В 30-е гг. Жегалкин создал научный семинар по математической логике, которым он руководил совместно с ***С.А. Яновской*** и ***П.С. Новиковым***.

Соч.: Трасфинитные числа. М, 1907; О технике вычислений в символической логике— Математический сб., т. 34. вып. 1. М., 1927; Арифметизация символической логики.— Там же, т. 35, вып. 3—4. М., 1928; Арифметизация символической логики (продолжение).— Там же, т. 36, вып. 3—4. М, 1929; К проблеме разрешимости.— Там же, т. 6(48), № 2. М., 1939, с. 185—198; Проблема разрешимости на конечных классах,- Уч. зап. МГУ. вып. 100. М., 1946, с. 155-211.

Лит.: *Яновская С. А.* Основания математики и математическая логика.- В кн.: Математика в СССР за 30 лет. 1917–1947. М., 1948, с. 11–50); Летопись Московского университета 1955–1979. М., 1979.

З. А. Кузичева

ЖЕРСОН Жан Шарлье (Jean Charlier de Gerson) [14 декабря 1363, Жерсон, Арденны — 12 июля 1429, Лион) — богослов-мистик и церковный политик. В 1395 сменил своего учителя Пьера д'Айи в качестве канцлера Парижского университета и имел впредь этот титул. Перипетии Великой западной схизмы (1378—1417) вынудили его на время эмигрировать во Фландрию, где он был деканом капитула св. Донациана в Брюгге (1397—1401), позднее в Австрию (1418—19). Участвовал в низложении пап Бенедикта XIII и Григория XII на соборе в Пизе (1409); на соборе в Констанце вместе с Пьером д'Айи защищал в 1414—18 принцип соборности (концилиаризм), выступил против ***Уиклифа*** и ***Гуса***. С 1419 удалился от дел в Лион, где после смерти почитался как блаженный.

Среди 400 его сочинений — трактат «О мистическом богословии» (De mystica theologia), стихотворно-прозаическое «Утешение богословием» (De consolatione theologiae) в подражание Боэцию; работы по логике, метафизике, гносеологии; антисхоластические «Два чтения против суетного любопытства» (Lectione duae contra vanam curiositatem); трактат «О праве церкви сместить папу» (De auferibilitate papae ab ecclesia) и другие церковно-политические работы; книга гимнов; учебники для детей. Долгое время Жерсону приписывали «Подражание Христу» ***Фомы Кемпийского***. Опережая ***Эразма Роттердамского*** и ***Вивеса***, Жерсон отметает саму проблематику томизма. Он пользуется без разбора тезисами номинализма или реализма, мечтает о здравом богословии, отказе от диалектики в пользу покаянного мистического чувства, питающего душу вниканием в евангельские истины. Личность и труды его имели огромную известность; между 1483 и 1521 вышло 9 полных собраний его сочинений, не считая отдельных изданий. В учении Жерсона о воле Бога как основании этики, в отождествлении греха с запретным находят явную рецепцию оккамизма и предвосхищение этики Лютера.

Соч.: Oeuvres complètes, éd. Glorieus. P.—Tournay, 1961—65.

Лит.: *Morrall J. B.* Gerson and the Great Schism. Manch., 1960.

В. В. Бибихин

«ЖИВАЯ ЭТИКА» — серия книг, созданных в 1924-38 в процессе сотрудничества между ***Н. К.*** и ***Е. И. Рерих*** и «Великим Учителем» (известным в теософских кругах под именем Махатмы Мории). Изданы на русском и английском языках в Париже, Нью-Йорке, Риге, Урге, стали основой духовно-нравственного учения в рамках оккультно-теософской традиции знания и эзотерической мудрости Востока. Корпус «Живой этики» включает в себя следующие книги: Листы Сада Мории, т. 1 («Зов»), 1924; т. 2 («Озарение»), 1925; Община, 1926; Агни-Йога (Знаки Агни-Йоги), 1929; Беспредельность, ч. 1—2, 1930; Иерархия, 1931; Сердце, 1932; Мир Огненный, ч. *1, 1933*, ч. *2, 1934*, ч. *3, 1935*; Аум, *1936*; Братство, 1937; Надземное, 1938. Указанный для каждой книги год обозначает не дату первого издания, а время окончания данной книги. Как подчеркивала Е. И. Рерих, сохранение года на титуле книги (несмотря на ее последующие переиздания) имеет принципиально важное значение для «Живой этики». Наряду с этими книгами учение Живой этики представлено также письмами, посланиями и статьями Е. И. и Н. К. Рерих, рядом книг общего теософского содержания («Тайная Доктрина» Е. П. Блаватской, «Письма Махатм», «Эзотерический

буддизм» А. П. Синнета и др.), а также работами учеников и последователей Рерихов (А. И. Клизовского, Р. Я. Рудзитиса и др.). Будучи органическим продолжением восточной теософской традиции, классически выраженной в трудах Е. П. Блаватской, «Живая этика» не отвергает ни одного религиозно-философского учения, полагая, что все они идут из единого источника знания. Воссоздание единой духовной традиции осуществляется в «Живой этике» прежде всего через критику и отбрасывание медиумизма, психизма и подобных им псевдооккультных и магических видов практики. На место медиумического и магического оккультизма, элементы которого были широко представлены в творчестве Блаватской, учение «Живой этики» выдвигает своего рода «этический оккультизм» — развитие духовности путем повседневного нравственного подвижничества.

Лит.: *Рерих Е. И.* Письма в Америку, 1929-1955. М., 1997; *Рерих Е. И., Рерих Н. К., Асеев А. М.* Оккультизм и Йога. Летопись сотрудничества. М, 1996. См. также лит. к ст. ***Рерих Е. И., Рерих Н. К.***

В. Н. Назаров

ЖИДОВСТВУЮЩИЕ (новгородско-московская ересь антитринитариев) — религиозно-реформационное движение, распространившееся в кон. 15 — нач. 16 в. в Новгороде и Москве. История ереси и воззрения вольнодумцев известны из «Просветителя» Иосифа Волоцкого, Соборных приговоров, переписки иерархов Церкви и литературы, вышедшей из-под пера еретиков. Источники связывают зарождение ереси с выходцем из Литвы «жидовином Схарией». Первоначально (с 70-х гг.) ересь распространялась в Новгороде, где последователями Схарии стали протопоп Алексей и Григорий Тучин, а также поп Денис, дьяк Гридя, некто Гавриил, чернец Захар, осужденные в 1490. В 80-х гг. новгородские еретики Денис и Алексей нашли покровительство у Ивана III и его снохи Елены Стефановны и стали служить в кремлевских храмах. С их появлением в столице связывают деятельность московского еретического кружка, куда входили писец Иван Черный, купец Игнат Зубов, дьяки Истома и Сверчок. Главными фигурами среди жидовствующих были Иван-Волк Курицын, Митя Коноплев, Иван Максимов, новгородец Некрас Руковов, приговоренные к казни решением Собора 1504 г. Казнь еретиков послужила отправным моментом полемики между иосифлянами и нестяжателями. В 16 в. последователями жидовствующих выступили антитринитарии, наиболее яркими представителями которых были Феодосий Косой и Матвей Башкин. Жидовствующие отличались склонностью к математическим, географическим, медицинским, астрономическим и филологическим штудиям, выступали с критикой Евангелия и святоотеческой литературы. Особое пристрастие они питали к пророческой, естественно-научной и мистической литературе (в переведенной с еврейского астрологической книге «Шестокрыл» обширные математические и астрономические сведения переплетены с магией). Жидовствующие отрицали христианскую эсхатологию, не признавали грядущего воскресения и воздаяния. В духе геоцентрического учения Аристотеля-Птолемея представляли Вселенную в виде девяти концентрических небесных сфер, окружающих землю (в «Космографии» приводятся чертежи и точные математические расчеты движения светил). Иудейские истоки имеет логический трактат — «Логика Авиасафа», восходящий к «Стремлению философов» ал-Газали (1059—1111) и пособию по логике Моисея Маймонида. Мудрость отождествляется с обладанием математическими, геометрическими и логическими знаниями. Федор ***Курицын*** в «Лаодикийском послании», где в сконцентрированном виде сформулировано кредо жидовствующих, основное положение христианства о спасительном предназначении Христа подменяет тезисом о спасительной для судеб человечества миссии просвещения. Религиозно-философское мировоззрение «жидовски мудрствующих» можно определить как схоластический аристотелизм, сочетающийся с элементами неоплатонической мистики и ветхозаветным монотеизмом.

Ист.: О ереси жидовствующих. М., 1902; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси 14—16 вв. СПб., 1903; Источники по истории новгородско-московской ереси кон. 15 — нач. 16 в.— В кн.: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси 14 — нач. 16 в. М.— Л., 1955.

Лит.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви, т. 2, ч. 1. М., 1900; *Юшбанов А. И.* Реформационные движения в России в 14 — 1-й пол. 16 в. М., 1960; *Прохоров Г. М.* Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовския мудрствующих».— «Труды Отдела древнерусской литературы», т. 27. Л., 1972; *Мильков В. В.* Религиозно-философские проблемы в еретичестве кон. 15 — нач. 16 в.— В кн.: Философская мысль на Руси в позднее средневековье. М., 1985.

В. В. Мильков

ЖИЖЕК (Zizek) Славой [род. 21 марта 1949, Любляна] — словенский философ и психоаналитик. Учился в университетах Любляны и Парижа. Сотрудник Института социальных наук (Любляна). В качестве приглашенного профессора сотрудничал с университетами в Париже, Миннесоте, Миннеаполисе, Новом Орлеане, Нью-Йорке, Мичигане. Предпринял оригинальную интерпретацию и популяризацию творчества ***Ж. Лакана:*** в его работах на первый план не столько выходят психоаналитические и собственно философские аспекты наследия Лакана, сколько делается попытка применения его разработок в области социальной критики — от политической практики и теории идеологии до анализа различных феноменов масс-медиа (литература, кинематограф, телевидение, комиксы и т. д.). Основные понятия психоанализа Лакана (реальное, символическое, воображаемое, Другой, фантазм, симптом, наслаждение и т. д.) используются для анализа современной культуры и даже историко-философских реконструкций. Так, в теории идеологии основными становятся понятия идеологического фантазма и идеологического наслаждения; лакановские «графы желания» применяются для анализа социальности, понимаемой в качестве «социального фантазма»; различие между философиями Канта и Гегеля интерпретируется как различие между обсессивной и истерической позициями (понимаемыми, конечно, не в клиническом смысле) и т. п.

Соч.: Le plus sublime des hysteriques: Hegel passe. P., 1988; The Sublime Object of Ideology. L., 19S9; Us ne savent pas ce qu'ils font. P., 1990; Looling Awry. Cambr., 1991; Der erhabenste aller Hysteriker. Wien, 1991; Enjoy Your Symptom! N. Y., 1992; Mehr-Geniessen. Wien, 1992; L'intraitable. P., 1993; Tarrying With the Negative. Durham, 1993; Metastases of Enjoyment. L., 1994; The Indivisible Remainder. L, 1996; The Plague of Fantasies. L., 1997; Das Unbehagen im Subjekt. Wien, 1998.

В. Софронов

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (нем. Lebenswelt) — понятие феноменологии ***Э. Гуссерля***; спорадически использовалось им в 1910-хгг., особенно широко — в работах 1930-хгг. Определения жизненного мира не отличаются строгостью; они скорее описательны. Жизненный мир «единственный действи-

тельный мир» (Husserliana, далее сокращено: Hua, Bd. VI, 1956, S. 49); «действительный конкретный окружающий мир (Umwelt), в котором мы живем, почва и горизонт и теоретической, и внетеоретической практики»; «постоянно предданный, постоянно имеющий значение заведомо сущего (in vorausseiendgeltende)» (Hua, Bd. VI, S. 461); «универсумсущего» (ibid., S. 462). При этом для феноменологии Umwelt — все же не сам по себе мир, а понятие, которое «имеет место исключительно в духовной сфере» (ibid., S. 317). Наш Umwelt — не просто мир, а «духовное образование в нас и в нашей исторической жизни» (ibidem). Это предмет не естествознания, а феноменологии. Жизненный мир относителен как из-за субъективности индивида, переживающего его в опыте, так и из-за его связи с исторически-относительными социальными жизненными формами (ibid., S. 141). Гуссерль поясняет, что, напр., исторический жизненный мир греков — это «не объективный мир в нашем смысле, а их представление о мире, т. е. их собственная субъективная значимость со всеми действительностями, имеющими для них значение, напр., с богами, демонами и т. д.» (ibid., S. 317). В «Картезианских размышлениях» Гуссерль говорил о «конкретных жизненных мирах»; в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» жизненный мир понимается как один-единственный, т. е. имеющий, при всех своих релятивностях (Relativitaten), одну всеобщую структуру (ibid., S. 142). Главные проблемные линии теории жизненного мира: 1) возврат к «изначальному Опытному миру» (Hua, Bd. IX, S. 64), т. е. к изначальному миру простого допонятийного восприятия, воспоминания, «дотеоретического созерцания» (ibid., S. 36); 2) движение к заключенной в жизненном мире историчности; 3) возведение понятий и методов «объективных наук» к очевидностям жизненного мира (напр., норм науки и научности нового времени — к жизненной практике европейского человечества). Гуссерль лишь отчасти реализовал проект выявления «всеобщих структур», или a priori жизненного мира, т. е. особые «временность» (Zeitlichkeit) и пространственность жизненного мира, его каузальность, не идентичные соответствующим идеализациям объективных наук. Тема жизненного мира весьма популярна в философии 2-й пол. 20 в. (Л. Ландгребе, В. Биммель, Г. Бранд, Э. Штрёкер, И. Керн, Б. Вальденфельс, П. Янсен, А. Пажанин, К. Шуман и др.).

Лит.: Lebenswelt and Wissenschaft in der Philosophie, Ed. Husserls. Fr./M., 1979.

Н. В. Мотрошилова

Понятие жизненного мира систематически используется в феноменологической социологии А. Шюца, в которой внимание сосредоточено на исследовании жизненного мира как естественной установки сознания, элиминируемой Гуссерлем в процессе трансцендентально-феноменологической редукции. Для естественной установки сознания жизненный мир является интерсубъективным повседневным миром, универсумом жизнепрактических смыслов, обладающих непосредственной очевидностью, тотальной конфигурацией взаимосогласованного человеческого опыта. Шюц считает задачей методологии обществознания анализ корней научного социального знания в жизненном мире человека. Погруженность социального теоретика в структуры жизненного мира влечет за собой осознание утраты им статуса абсолютного наблюдателя и признание его несвободы от предпосылок, разделяемых с обыденным мышлением в естественной установке. Методологически это означает необходимость постоянной рефлексии о неявных предпосылках собственной познавательной деятельности, прояснения вненаучных включений в научное социальное знание.

Лит.: *Schutz A.* Collected Papers, v. 1-2. Nijhoff - The Hague, 1962-1964.

Н. М. Смирнова

«ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ» (фр. elan vital) — термин философии ***А. Бергсона***, впервые употребленный им в работе ***«Творческая эволюция»*** (1907); метафора, с помощью которой Бергсон сформулировал ряд важных для него эволюционных идей. Жизнь зарождается в одном центре в силу начального импульса, а затем ее порыв продвигается по множеству параллельных направлений, претерпевая по пути целую серию качественных скачков, подобных взрывам. Из-за сопротивления, оказываемого материей, на большинстве линий порыв угасает и развитие прекращается, сменяясь круговоротом. Среди направлений движения порыва Бергсон выделяет три основных — чувственность, инстинкт и интеллект, которые приводят, соответственно, к растениям, животным и человеку. В «Двух источниках морали и религии» Бергсона идея угасания «жизненного порыва» легла в основу концепции «закрытых обществ».

И. И. Блауберг

ЖИЗНЬ — специфическая форма организации материи, характеризующаяся единством трех моментов: 1) наследственной программой, записанной в совокупности генов (геном), т. е. в соответствующих последовательностях нуклеотидов дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК); 2) обменом веществ, специфика которого определяется наследственной программой; 3) самовоспроизведением в соответствии с этой программой. Код, с помощью которого записывается наследственная программа, универсален, так что все живые существа используют одну и ту же универсальную схему для кодирования, переноса (и перевода) информации и биосинтеза. В этих процессах преобладают два вида молекул: нуклеиновые кислоты в качестве носителей «законодательного» начала и белки в качестве носителей «исполнительного» начала.

Геном (наследственная программа) организма может быть условно подразделен на конститутивный и факультативный. Под конститутивным геномом понимается сумма постоянно присутствующих в геноме структурных генов, кодирующих биологически активные макромолекулы (белки и ферменты, рибосомную и транспортную рибонуклеиновую кислоту — РНК и др.) и главным образом обеспечивающих консерватизм наследственности, стабильность данной конкретной наследственной программы, детерминирующей развитие и функционирование организма. Под факультативным геномом подразумевается та его часть, которая является лабильной, необязательной и содержит т. н. подвижные генетические элементы, способные изменять свое положение в геноме, «внедряться» в него или покидать «насиженные» места, а также многочисленные типы повторяющихся последовательностей ДНК, являющиеся гипервариабельными. Факультативный геном обеспечивает наследственную изменчивость генома: большая часть спонтанных (не вызванных какими-либо внешними воздействиями) мутаций (изменений генов) вызывается перемещениями подвижных генетических элементов, а относительно частые количественные и качественные изменения повторяющихся последовательностей ДНК могут индуцировать значительные функциональные сдвиги, порою приводящие к заболеваниям.

Таким образом, в основе жизни лежит определенная и достаточно сложная генетическая программа, которая реализуется через обмен веществ, метаболизм, как второй необходимый элемент любой формы жизни. Только постоянно используя приток свободной энергии, система может непрерывно обновляться и этим тормозить свое нисхождение в состояние термодинамического равновесия, которое Э. Шредингер назвал состоянием смерти. Свойственный процессам жизни динамический порядок может поддерживаться только за счет постоянной компенсации производства энтропии. Наконец, молекулы и специфические упорядоченные надмолекулярные образования, возникшие благодаря межмолекулярным взаимодействиям, имеют ограниченное время жизни из-за теплового движения. Чтобы не потерять накопленную в них информацию, они должны успевать до своего распада построить хотя бы одну идентичную копию, содержащую план строения и функционирования исходной структуры. Следовательно, основывающаяся на реализации наследственной программы жизнедеятельность не затухает благодаря процессу самовоспроизведения, протекающему по плану, записанному в наследственной программе, вследствие чего потомки обретают те черты организации и функции, которые были присущи предкам.

По вопросу о происхождении жизни на Земле существуют три гипотезы: 1) гипотеза естественного зарождения жизни, 2) гипотеза заноса жизни из Космоса, 3) гипотеза о сотворении живого. Предпочтение той или иной гипотезы в большей степени связано с верой, нежели со знанием, поскольку ни одна из них не обеспечена необходимым и достаточным для доказательства научной истинности фактическим материалом. Одну из основных сложностей при построении первой гипотезы составляет недостаточность надежных сведений о состоянии планеты в период «зарождения» жизни. Более того, представления об условиях, существовавших на ней в момент такого «зарождения», постоянно меняются, а от этого зависит формулировка конкретной схемы возникновения живой системы, которая, следовательно, также с каждым новым открытием неузнаваемо изменяется, нередко на прямо противоположную. Противоречивость подобных взглядов служит существенным препятствием для создания убедительной концепции происхождения жизни. Кроме того, обычно не учитывается специфика организации живых систем, заключающаяся в том, что они не могут возникать последовательно и постепенно, потому что каждая из составляющих их частей сама по себе бессмысленна: напр., рибосома, клеточный органоид, участвующий в синтезе белка, характеризуется сложной структурой, состоит из многих (нескольких десятков) компонентов, строго «привязанных» один к другому, она имеет «смысл» только как единое целое. Тем не менее жизнь на Земле появилась очень рано — первые живые существа ок. 4,25 млрд лет назад. Механизмы фотосинтеза возникли 3,7—2,5 млрд лет назад, достаточно сложные живые организмы (эукариоты) — 1,6 — 1,35 млрд лет назад. Поэтому многочисленные «эскизы», рисующие картину постепенного возникновения живой системы из неживой (в какую бы математическую форму они ни облекались), носят чисто спекулятивный характер. Возможность экспериментального образования некоторых компонентов, из которых построены живые организмы (аминокислот, азотистых оснований, углеводов, нуклеозидов, нуклеотидов, липоидов), вовсе не доказывает гипотезу естественного зарождения жизни. Во-первых, эти компоненты не возникали естественным путем, а были получены на основе разумно спланированных опытов в лабораторных условиях, а во-вторых, дистанция от этих компонентов до живой материи слишком велика, чтобы из результатов подобного рода опытов можно было делать какие-то далеко идущие выводы. Фактически они даже не приоткрывают завесы над тайной возникновения жизни на Земле, и в плане решения данной проблемы абсолютно бесперспективны.

Концепция занесения живого из Космоса не объясняет происхождения жизни, но лишь отодвигает ее решение в другую плоскость и в другую точку Вселенной. Некоторые авторы (напр., астроном из Индии Викрамасингхе) предполагают, что Космос испокон веков наполнен простершими формами жизни, распространяющимися в разные его «регионы» и достигшими в силу неизвестных обстоятельств нашей планеты. Но взгляды такого рода могут быть приняты лишь как вера и в определенном смысле эквивалентны третьей гипотезе. В связи с этим российский палеонтолог Б. С. Соколов считает, что более правильным и точным было бы говорить не о происхождении, а о появлении жизни на Земле. Вопрос о том, как она появилась, остается открытым.

В то же время является несомненным, что различные формы живого после своего появления претерпели процесс эволюционных преобразований. Об этом свидетельствуют данные палеонтологии, указывающие на тот факт, что в различных пластах земной коры обнаруживаются существенно отличающиеся друг от друга останки живых существ и, следовательно, разные периоды существования Земли характеризовались сменой флоры и фауны. И хотя механизмы эволюционных преобразований исследованы недостаточно и во многом остаются нерасшифрованными, сам факт их существования можно считать доказанным.

Лит.: *Шредингер Э.* Что такое жизнь с точки зрения физики? М, 1947; *Руттен М.* Происхождение жизни. М., 1973; *Завадский К. М., Колчинский Э. И.* Эволюция эволюции. М., 1977; *Эйген М., Винклер Р.* Игра жизни. М., 1979; *Альштейн А. Д.* Происхождение генетической системы: гипотеза прогонов.— «Молекулярная биология», 1987, т. 21, с. 309-322.

Л. И. Корочкин

ЖИЛЬБЕР ИЗ ПОРРЕ — см. ***Гильберт Порретанский.***

ЖИЛЬСОН (Gilson) Этьен (13 июня 1884, Париж — 19 сентября 1978, Оксер) — французский религиозный философ, ведущий представитель неотомизма. Учился в Сорбонне. Автор многочисленных работ по истории европейской философии, академик (1946), профессор Коллеж де Франс, университетов Лилля, Страсбурга (1919—21), Парижа (1921—32), Гарварда. Директор Института средневековых исследований в Торонто (Канада, 1929). С 1921 — основатель и издатель журнала «Etudes de la philosophie médiévale».

Основной задачей своих исследований считал возрождение влияния учения Фомы Аквинского, утверждавшего необходимость гармонии разума и веры, тесного единства философии и богословия. Подобно Маритену, предлагает экзистенциальное толкование божественного бытия: оно предстает чистым актом существования, благодаря которому появляется все многообразие природного и социального мира. В теории сознания Жильсон придерживается умеренного реализма, который предполагает, что состоящие из материи и духовной формы вещи непосредственно постигаются человеком на чувственной ступени познания. В суждении, опирающемся на интуицию бытия, констатируется существование вещи и одновременно выявляется ее сущность, Жильсон создал также оригинальную

историко-философскую концепцию. Философы разных эпох и народов по-своему интерпретировали бытие, постигая некоторые первопринципы. В этом смысле историк имеет дело с «вечной философией», никогда не прекращающей собственный путь к бытию. Философские заблуждения есть следствие абсолютизации относительных, неполных представлений о мире и человеке. Уже в античной философии, в трудах Платона, Аристотеля и неоплатоников многое сделано для понимания бытия. Ее синтез с христианством, осуществленный представителями патристики и мыслителями средневековья, Жильсон оценивает как продуктивный шаг, наметивший стратегию единства философии и теологии. Он видит вершину средневековой мысли в учении Фомы Аквинского, а все последующее развитие философии Ренессанса и Нового времени считает процессом, имевшим негативные следствия и приведшим к разладу философско-теологической мудрости и науки. Сциентистское поклонение науке, родившееся, на его взгляд, в трудах Декарта и Канта, продолжается позитивистской традицией и имеет противоположным полюсом антисциентизм. Их противоборство составляет важнейшую черту панорамы европейской философии 20 в. и может быть преодолено лишь благодаря возрождению томизма.

Соч.: Разум и откровение в Средние века.— В кн.: Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992; Философ и теология. М, 1995; Le thomisme. P., 1948; Being and Some Philosophers. Toronto, 1949; Christianisme et Philosophic P., 1949: The Christian Philosophy in the Middle Ages. L., 1955; Linguistique et philosophie. P., 1969; Etudes medievales. P., 1983.

Лит.: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts, Bd. 1-2. Graz, 1988.

Б. Л. Губман

ЖЭНЬ (кит., букв. — гуманность, человечность, милосердие, доброта) — одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический — «[родственная] любовь/жалость к людям» (ай жэнь), стоящая в одном ряду с «долгом/справедливостью» (***и***), ритуальной «благопристойностью» (***ли***), «разумностью» (***чжи***), «мужеством» (юн); 2) социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения человека к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический — симпатически-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы. Этимологическое значение жэнь — «человек и человек» или «человек среди людей». Хотя иероглиф «жэнь» в значении «доброта правителя к подданным» присутствует в современных текстах доконфуцианской классики, канонизированной конфуцианцами (***«Шу цзин»***, ***«Ши цзин»***), возможно, он был не только терминологизирован, но и искусственно создан ***Конфуцием***, а затем включен в указанные тексты.

В ***конфуцианстве*** понятие «жэнь» сразу стало центральной категорией, определявшейся, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти (***«Лунь юй»***, XII, 22, IV, 2, 3, VI, 21; «Мэн-цзы», IV Б, 28), с другой — как «преодоление себя и возвращение к [ритуальной] благопристойности», реализующее «золотое правило» морали: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе», «упрочивать других в том, в чем желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам» («Лунь юй», XII, 1, 2, VI, 28). У Конфуция жэнь представлялось специфическим атрибутом «благородного мужа» (цзюнь цзы), не присущим «ничтожному человеку» (сяо жэнь), но уже у его ближайших последователей стало универсальным началом, образующим человеческую личность; ***Мэн-цзы***, усмотрев источник жэнь в реагирующем с чувственной непосредственностью соболезнующем и сострадающем «сердце» (***синь***), без которого человек перестает быть человеком, следствием «гуманного [отношения к] людям» (жэнь минь) считал «любовь [к миру] вещей» (т. е. всему сущему) — ай у. Он также обобщил мысли «Лунь юя» о социально-политической значимости жэнь в понятии жэнь чжэй («гуманное правление»), ставшем впоследствии идеологическим штампом конфуцианской ортодоксии. В раннем ***даосизме*** жэнь подверглось критике как искусственное образование, не свойственное природе («Небу и Земле») и явившееся результатом деградации ***дао*** и ***дэ*** («благодати/добродетели»). В ***«Дао дэ цзине»*** (§ 8) жэнь признано благотворной основой общения людей, а в ***«Чжуан-цзы»*** (гл. 12) распространено и на неживую природу в качестве «принесения пользы вещам». ***Дун Чжуншу*** сделал шаг к онтологизации жэнь, объявив его воплощением «воли Неба» в человеческом теле и результатом «трансформации» «пневмы» (***ци***) крови. В позднем даосизме, философии ***сюань сюэ*** и буддизме жэнь стало играть роль одной из важнейших добродетелей — милосердия, преодолевающего барьер между «я» и «не-я». Неоконфуцианцы (см. ***Неоконфуцианство***) под влиянием ***Хань Юя*** расширили онтологическое содержание понятия жэнь. ***Чэн Хао***, ***Чжан Цзай***, ***Ван Янмин*** и др. трактовали его как атрибут Неба (***тянь***), органическую единосущность индивида со всем мироздани-ем, уподобляя отсутствие жэнь физическому параличу (медицинский смысл выражения «бу жэнь», «негуманность»). Ван Янмин утверждал, что жэнь «образует единое тело (ти) с камнем и черепицей». В трактовках жэнь мыслителями 19—нач. 20 в. отразились особенности восприятия ими западной научной мысли. ***Тань Сытун*** идентифицировал жэнь с общеприродной «силой любви» (ай ли), константным и всеобъемлющим проявлением мировой субстанции — эфира (***итай***). ***Кан Ювэй***, разделяя эту точку зрения, связывал жэнь с электромагнитным притяжением. Философы 20 в., интерпретирующие классические китайские доктрины, толкуют жэнь в изначальном конфуцианстве как сознательное следование этическим нормам (Ху Ши) или спонтанную нравственную интуицию (***Лян Шумин***), а в неоконфуцианстве — как принцип «моральной метафизики», выражающий самосозидающее личностное начало (***Фэн Юлань***, ***Моу Цзунсань***, Ду Вэймин).

А. И. Кобзев

З

ЗАБЛУЖДЕНИЕ (лат. erratum) — понятие, фиксирующее момент ограниченности ***знания***, его несоответствия своему объекту или несовместимости с принятым знанием. Как философское понятие заблуждение обозначает неотъемлемый аспект познавательного процесса, состоящий в незавершенности и исторической переоценке его результатов, зависимости знания от изменяющихся условий его производства, а также являющийся источником содержательного многообразия знания, противостоящего познавательным идеалам и нормам. В повседневном общении и словоупотреблении непроизвольность и объективная обусловленность заблуждения отличают его от случайной ошибки, преднамеренной лжи и неосведомленности (отсутствия знания).

Заблуждение как оценочная характеристика является функцией аналитико-критической способности рассудка, обнаруживающего внутреннюю противоречивость знания, рассогласованность отдельного утверждения с принятой системой знания, с результатом его практического применения. В более широком смысле заблуждение становится проблемой в результате социокультурной миграции, постоянного столкновения мировоззренческих и культурных стереотипов. Магический акт, мифический архетип, религиозная вера внутренне не предполагают заблуждения. Понимание объективной природы заблуждения и поиск его причин знаменовали собой рождение критической рефлексии и стали одним из основных источников развития философии и науки. В античности впервые были разграничены подлинное и неподлинное бытие (небытие у Парменида), которым соответствует противоположность разума и чувства, истины и мнения. Заблуждение неизбежно как элемент повседневной человеческой реальности, и познание истины означает, в сущности, переход на новый уровень бытия. Познание неотделимо от практического и нравственного действия; не только теоретико-диалектический дискурс, но и образ жизни философа позволяет ему выйти из состояния заблуждения, приобщиться к подлинному бытию-истине. Средние века придали заблуждению еще больший морально-онтологический смысл, сведя познание к греховной свободной воле и неподлинному бытию; истина была отождествлена с праведностью, предопределением и верой в Бога. Секуляризация познавательного отношения в Новое время приводит к пониманию заблуждения как результата свободной воли, выражающейся в произвольности мышлении (эмпиризм) и двусмысленности, изменчивости чувственного восприятия (рационализм). Критика заблуждений («идолов разума») становится отправным пунктом теории познания. Гегель впервые понял заблуждение как процессуальную сторону познания, открыв его диалектическую связь с истиной. Потенциальную ошибочность всякого знания, рискованность познавательного акта, его проблематичность и незавершенность подчеркивает принцип фаллибилизма К. Поппера. Когнитивная социология науки Д. Блура рассматривает заблуждение лишь как рефлексивную и одностороннюю оценку знания одним из участников данной познавательной ситуации.

Нелинейное, поливариантное развитие знания включает в себя заблуждение в качестве пробных, разнонаправленных потоков целостного процесса познания, ни один из которых не имеет монополии на истину. Право на заблуждение, на индивидуальное своеобразие, на отклонение мышления индивида от магистральной линии является завоеванием современного плюрализма и демократии. Такая трактовка заблуждения противоположна просветительскому его пониманию как невежества и обмана. Вместе с тем преувеличение роли заблуждения в познании ведет к релятивизму, скептицизму и агностицизму.

И. Т. Касавин

ЗАВИСТЬ — чувство досады или горечи, возникающее при виде того, что другой обладает благом или преимуществом, которые отсутствуют у завистника, и сопровождающееся желанием лишить их соперника. Стремление к воображаемой или реальной депривации другого служит дополнительным квалифицирующим признаком зависти как ***порока***. Такого рода зависть следует отличать от т. н. соревновательной или подражательной зависти, которая ведет к попыткам «социально полезными способами» обрести лелеемое благо, а также от «белой», или «кроткой», зависти, которая является лишь одной из форм признания высокого статуса определенного блага. В комплекс эмоциональных реакций, связанных с завистью, входит также злорадство.

Аристотель включал зависть, наряду со страхом, гневом и пр., в число этически нейтральных естественных страстей. Пороком в собственном смысле он считал не зависть, а завистливость — склад души, при котором огорчает благоденствие любого человека, независимо от того, заслуженно оно или нет. Страдание от созерцания незаслуженного благоденствия характеризует добродетель негодования. Второй крайностью в проявлении зависти, по мнению Аристотеля, является порок злорадства. В православной традиции зависть трактуется в качестве одного из побочных следствий сребролюбия; в католической — входит в список кардинальных пороков и семи смертных грехов. По Канту, зависть есть недовольство благополучием другого, хотя оно и не угрожает благополучию самого завистника. В процессе превращения зависти из природного импульса в порок Кант выделял момент появления ее активного компонента — стремления разрушить счастье другого; таким образом зависть становится нарушением долга как перед собой, так и перед другими. Шопенгауэр относил зависть к тем порокам, которые имеют основанием не сам по себе эгоизм, а человеконенавистничество. Для современной этической теории характерен перенос внимания с принципиально неустранимой индивидуальной зависти на социальную — с конкретной на общую. Дж. Ролз проводит разграничение между негодованием, которое имеет под собой строгое обоснование

(несоответствие отвергаемых институтов справедливости), и завистью. В отличие от Ницше, Ролз не склонен считать, что все тенденции к равенству диктуются завистью.

А. В. Прокофьев

«ЗАКАТ ЕВРОПЫ». Очерки морфологии мировой истории» (Der Untergarg des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte) — философско-исторический труд О. Шпенглера. Т. 1, «Гештальт и действительность» (Gestalt und Wirklichkeit), вышел в свет в 1918 в Вене, т. 2, «Всемирно-исторические перспективы» (Weltgeschichtliche Perspektiven), в 1922 в Мюнхене (в окончательной редакции оба тома вышли в 1923). Рус. пер.: т. 1. «Образ и действительность», пер. Н. Ф. Гарелина, М.—П., 1923 (переизд. 1993); тоже, под ред. А. А. Франковского. П., 1923 (переизд. 1993); т. 1. «Гештальт и действительность», пер. К. А. Свасьяна. М., 1993 (далее цит. по этому изд.).

«Закат Европы» — книга, претендующая на вакансию «философии эпохи». Хотя число обнаруженных критиками предшественников Шпенглера переваливало за сотню, сам он называет имена Гете и Ницше, «которым я обязан почти всем» (т. 1, с. 126). Тема книги — биография всемирной истории, облаченная в форму сравнительно-морфологического анализа великих культурных эпох. Расхожему пониманию истории, по типу нанизываемых на линейно выпрямленное время Древнего мира, Средних веков и Нового времени, Шпенглер противопоставляет циклическое понимание, согласно которому каждая культура представляет собой некий замкнутый в себе организм, проходящий между рождением и смертью стадии детства, юности, зрелости и старости. Если линейная модель имела предпосылкой абсолютную однородность времени и пространства, то циклической модели могла соответствовать совершенно иная топика неклассического типа, скажем, некое множество релятивистских систем отсчета. Культурные организмы «Заката Европы» (Шпенглер насчитывает их восемь) не приколоты к хронометрически единообразному пространству, а изживают себя каждый в своем, им самим измышленном и сотворенном, пространстве и времени, и видеть в последних что-либо большее, чем общность наименования, значит, по Шпенглеру, подменить реальное наблюдение мозговой химерой. Реальна поэтому не культура, а культуры (во множественном числе), которые мыслятся Шпенглером как монады, герметически изолированные друг от друга и лишь рассудочно, в лице своих поверхностных историографов, имитирующие наличие какой-то связи и преемственности (что приводит их к трагическим недоразумениям, как, напр., в случае с Ренессансом, упорно закрывающим глаза на свое готическое происхождение и равняющимся на чуждую ему античность). В специальном разделе 2-го т. эти аберрации обозначены по модели соответствующего геологического понятия как псевдоморфозы: «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот — ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания» (т. 2. М., 1998, с. 193).

Вместе с линейной выстроенностью культур в пространстве падает, по Шпенглеру, и их линейная последовательность во времени. Культуры Шпенглера существуют не в некоем скопированном с пространства временном «до» и «после», а одновременно. «Я называю «одновременными» два исторических факта, которые выступают, каждый в своей культуре, в строго одинаковом — относительном — положении и, значит, имеют строго соответствующее значение... Одновременно протекает возникновение ионики и барокко. Полигнот и Рембрандт, Поликлет и Бах — современники» (т. 1, с. 271). Это значит: каждому феномену одной культуры соответствует (в строго математическом смысле взаимно-однозначного, или одно-однозначного, соответствия) феномен другой культуры, скажем, английский пуританизм на Западе соответствует исламу в арабском мире. Понятие «одновременности» обусловливается в свою очередь понятием «гомологичности», в которой одновременность дана не просто как сопоставленность всех культурных феноменов, а как морфологическая равноценность событий, протекающих каждое в своей культуре в совершенно одинаковом относительно друг друга положении. Это заимствованное из биологии (и впервые универсально развитое Гете) понятие Шпенглер противопоставляет понятию аналогии. В отличие от аналогии, имеющей дело с функциональной эквивалентностью органов, гомология нацелена на их морфологическую эквивалентность. «Гомологичны легкое наземных животных и плавательный пузырь рыб, аналогичны — в смысле употребления — легкое и жабры». Соответственно: «Гомологичными образованиями являются... античная пластика и западная инструментальная музыка, пирамиды 4-й династии и готические соборы, индийский буддизм и римский стоицизм (буддизм и христианство даже не аналогичны), эпохи «борющихся уделов» Китая, гиксосов и Пунических войн, Перикла и Омейядов, эпохи Ригведы, Плотина и Данте» (там же, с. 270—71).

Культуры Шпенглера природны в гетевском смысле. «Закат Европы» переносит трансформизм Гете с растительных организмов на исторические и постулирует абсолютную идентичность обоих. В основе каждой культуры лежит некий прасимвол, проявляющийся во всех ее образованиях и гарантирующий их единство. На этом методе покоится техника шпенглеровских ассоциаций, сводящих в одно смысловое поле столь далекие друг от друга по видимости топосы, как дифференциальное исчисление и династический принцип государства эпохи Людовика XIV, пространственная перспектива западной масляной живописи и преодоление пространства посредством железных дорог, контрапунктическая инструментальная музыка и хозяйственная система кредита. Здесь же лежит ключ к технике шпенглеровской интерпретации явлений отдельной культуры; необходимо для этого лишь зафиксировать в живом представлении ее прасимвол. Так, если прасимволом античной (Шпенглер называет ее аполлонической) культуры является статуарно очерченное в пространстве тело, то можно говорить в этой связи о законе аполлонического ряда, под который подпадают самые разные и в расхожем смысле несопоставимые явления, как, скажем, аттическая трагедия и Евклидова геометрия. Равным образом, если прасимвол западной (по Шпенглеру, фаустовской) культуры есть бесконечное пространство, то речь идет о законе фаустовского ряда, включающего в себя, напр., готические постройки, парусное мореплавание, изобретение книгопечатания, деньги как чек и вексель и т. п.

Будучи организмами, культуры обречены на старость, увядание и смерть. Старость культуры Шпенглер обозначает как цивилизацию. Цивилизации «следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованными дорикой и готикой, как умственная старость и камен-

ный, окаменяющий мировой город» (там же, с. 164). Шпенглер исчисляет среднюю продолжительность жизни культур в тысячелетие, после чего они начинают вырождаться, достигая в пределе чисто вегетативной стадии прозябания. В этом смысле «Закат Европы», провозглашающий вырождение Запада и окончательную его феллашизацию («медленное воцарение первобытных состояний в высокоцивилизованных жизненных условиях») после 2200 — «одновременно» с вырождением Египта в эпоху 19-й династии между 1328—1195 или Рима от Траяна до Аврелиана, — меньше всего хотел бы быть сенсацией, больше всего строго исчисляемым прогнозом. Известны жалобы Шпенглера на читательскую шумиху вокруг его книги. «Есть люди, смешивающие закат античности с гибелью океанского лайнера» (*Spengler O.* Reden und Aufsätze. Münch., 1937, S. 63).

«Закат Европы», ставший главной книжной сенсацией послевоенного времени, мог бы быть охарактеризован и как самая противоречивая книга столетия. Противоречиями (причем вызывающе демонстративными) пронизана уже сама ее структура и техника исполнения. Глубина осмысления сочетается здесь с плоскостью оценок. Утонченные причуды стилиста соседствуют с суггестивной топорностью фраз. «Энергичность и самонадеянность внушения таковы, — замечает Э. Никит, — что читатель просто не находит в себе мужества противоречить и даже думать иначе» (цит. по: *Merlio G.* Oswald Spengler. Temoin de son temps. Stuttg., 1982, S. 18). Ничего удивительного, что крайне противоречивой оказалась и критика коллег, от обвинений в некомпетентности и популизме (теме «Шпенглер» был посвящен специальный выпуск — Spenglerheft — международного ежегодника «Логос» за 1920—21) до выражений восторга и признательности. Если для Вальтера Беньямина автор «Заката Европы» «тривиальный паршивый пес» (*Kraft W.* Über Benjamin.— Zur Aktualität Walter Benjamins. Fr./M., 1972, S. 66), то, скажем, у Георга Зиммеля речь идет о «наиболее значительной философии истории после Гегеля» (*Spengler O.* Briefe 1913-1936. Münch., 1963, S. 131). Очевидно, впрочем, что критерии логики, рационалистического мышления вообще, едва ли способны причинить серьезный ущерб автору, сделавшему ставку на гениальность и «пророчествование вспять» (Ф. Шлегель) и оставляющему право на критику только за самой действительностью. Спор вокруг Шпенглера (*Schröter M.* Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker. Münch., 1922), бушевавший в нач. 20-х гг., сходит в последующих десятилетиях на нет, вплоть до почти полного невнимания к этому имени в интеллектуальных кругах современного западного общества. Можно, конечно, объяснять это устарелостью и неактуальностью шпенглеровской концепции. Но позволительно видеть в этом и своеобразное подтверждение его прогнозов; если Европа и в самом деле приблизилась уже к порогу, отделяющему цивилизацию от последней, феллашеской, стадии, то было бы более чем странно ожидать от нее внимания к предсказавшему ей эту участь визионеру.

Лит.: *Spengler O.* Der Untergang des Abendlandes, 2 Bde. Münch., 1923 (в рус. пер.: *Шпенглер О.* Закат Европы, т. 1. М., 1993, т. 2. М., 1998); *Koktanek A. M.* Oswald Spengler in seiner Zeit. Münch., 1968; *Troeltsch E.* Der Untergang des Abendlandes (1). Gesammelte Schriften, Bd. 4. Tübin.. 1925; *Аверинцев С. С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера.— «Вопросы литературы», 1968, № 1; *Тавризян Г. М.* О. Шпенглер. Й. Хейзинга. Две концепции кризиса культуры. М., 1989.

К. А. Свасьян

ЗАКЛЮЧЕННОГО ДИЛЕММА (дилемма узника; англ. prisoner's dilemma) — интеллектуальная модель (предложенная А. У. Такером), позволяющая анализировать и демонстрировать различные варианты рациональности решений при необходимости кооперации частных усилий для достижения общей цели в условиях жесткого конфликта альтернатив. Теоретическая идея, отраженная в этой модели, состоит в том, что личный интерес может препятствовать достижению коллективной цели, которую каждый из включенных в ситуацию индивидов рассматривает как отвечающую его личным интересам.

Ситуация, представленная в «дилемме заключенного», состоит в следующем. Два заключенных обвиняются в совершении преступления. Они находятся в разных камерах и не имеют возможности общаться друг с другом. Они знают, что у следствия нет достаточных оснований для обвинения. Окружной прокурор, желая вызвать признание, делает каждому из подследственных следующее предложение: если каждый из них признается в преступлении, то они будут приговорены к наименьшему сроку в три года; если ни один из них не признается в преступлении, то оба получают по пять лет тюрьмы; если один признается, а другой — нет, то признавший вину приговаривается к десяти годам, а другой отпускается на свободу. Как очевидно, общий интерес подследственных состоит в том, чтобы сделать признание и получить трехлетний срок. Тем не менее отстаивание каждым из заключенных своего личного интереса (при понимании взаимовыгодности координации их тактик) ведет к тому, что каждый из заключенных оказывается в лучшем положении, если хранит молчание. Но одновременное молчание обоих не дает наилучшего для них результата. Так что доминирующей стратегией для них оказывается признание. Из «дилеммы заключенного», как правило, делается вывод, что заключенным не удается скооперироваться, поскольку каждый из них преследует личный интерес.

Вариант дилеммы под названием «проблема координации заключенных» (prisoner's coordination problem) с несколько иными изначальными условиями предложил Р. Сагден; его анализ показал, что при конфликте интересов и незнании поведения другого следует исходить из предположения, что другой поступает наиболее рациональным для себя образом. При ином варианте «дилеммы заключенного» (в частности, обсуждавшемся М. Олсоном и Р. Хардином) мыслительная ситуация расширяется количественно, и речь идет о координации индивидуальных усилий по достижению цели, одобряемой всеми участниками группы.

К «дилемме заключенного» обращаются во многих современных трудах, посвященных теории морали и социальной теории при рассмотрении ситуаций, в которых имеется противоречие между индивидуальными и общими интересами. Особенно эффективно эта модель использовалась при обсуждении реальной проблемы контроля за ядерными вооружениями в условиях противостояния супердержав.

Лит.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995, с. 241, 291—92; *Olson M.* The Logic of Collective Action. Cambr., 1965; *Hurdin R.* Collective Action. Balt., 1982; *Parfit D.* Reasons and Persons. O.xf., 1984; *Sugden R.* Thinking as a Team.— В кн.: Altruism, ed. Paul E. F., Miller F.D., Paul J. Cambr., 1993, p. 73-77.

Р. Г. Апресян

ЗАКОН — (1) необходимая связь (взаимосвязь, отношение) между событиями, явлениями, а также между внутренними состояниями объектов, определяющая их устойчивость, выживание, развитие, стагнацию или разрушение: (2) утверждения, претендующие на отображение указанных связей и, как правило, входящие в состав научных теорий; (3) аксиомы и

теоремы теорий, предметом рассмотрения которых являются объекты, смысл и значение которых задается и эксплицируется самими этими теориями; (4) некоторые, вырабатываемые и определенным образом поддерживаемые человеческим сообществом и его институтами требования и нормативные предписания, которые должны выполнять физические, юридические лица и иные субъекты морали и права.

Под законом в смысле (1) имеют в виду объективные связи явлений и событий, существующие независимо от того, известны они кому-нибудь или нет. Эти законы, чтобы отличать их от законов в смысле (2), часто называют объективными закономерностями.

Законы же в смысле (2), которые представляют собой утверждения, отображающие эти закономерности в естественном или искусственном языке, называются просто законами или законами науки. Законы в смысле (3) — это главным образом утверждения логических и математических теорий. Такие теории эксплицируют специфическую терминологию своего собственного языка, объявляя некоторые исходные положения своих теорий истинными (и тем самым своими законами). К законам таких теорий относятся также все следствия исходных положений (что именно может быть признано следствием, обычно так или иначе оговаривается). Напр., арифметический закон $a + b = b + a$ верен не потому, что так устроен мир, а потому, что операция «+» вводится в арифметику как операция, удовлетворяющая принципу коммутативности. Другое дело, что именно наличие закона коммутативности для данной операции позволяет интерпретировать ее как сложение. Логико-математические теории при экспликации своей терминологии до известной степени конвенциональны, так что в одной теории некоторое утверждение (напр., ***исключенного третьего закон***) является истинным, а в другой — нет. Степень конвенциональности ограничивается, как правило, возможностями интерпретации и практического использования закона. Скажем, для неевклидовых геометрий с нетрадиционным пятым постулатом, в которых оказываются неверными многие Евклидовы законы, удается найти подходящую и практически значимую интерпретацию для прямых и плоскостей на сферических поверхностях. При этом сама Евклидова геометрия оказывается частным случаем таких геометрий.

Законы типа (4) — это вырабатываемые человеческим сообществом или принимаемые имеющими на это право государственными или международными институтами нормы и установления, регулирующие поведение, права и обязанности субъектов морали и права (нравственные законы, государственные законы, уголовные законы, международные законы).

Представляется возможным выделение в особую группу законов ***прекрасного*** и законов ***гармонии***, имеющих как объективную, так и историко-социальную компоненту. Специфическое место в ряду законов, по-видимому, занимают интегральные законы ***экологии***.

В общефилософском плане наибольший интерес представляет отношение между объективными закономерностями и законами науки, претендующими на их отображение. Очевидно, уже сам вопрос о существовании объективных закономерностей как таковых зависит от занимаемой философской позиции. При положительном ответе на него возникает проблема, чему такое существование обязано. В истории философии, да и сейчас, эти вопросы решались и решаются по-разному. В существовании законов как объективных закономерностей сомневались многие. ***Д. Юм*** полагал, что утверждения об их существовании есть следствие человеческой привычки считать повторяющиеся события необходимо связанными, тогда как для этого не может быть достаточных оснований. Действительно, законы науки в Логическом смысле всегда говорят нечто большее, чем формально позволяет эмпирическое исследование. В этом, однако, не недостаток, а достоинство законов науки. Кстати, сам Юм не был против того, чтобы то, что называют законами, использовалось на практике, напр., в целях предвидения. Он только предупреждал, что все в любой момент может измениться. Сторонники объективного существования закономерностей, возможно, могли бы, если не принять, то по крайней мере не вступать в противоречие с точкой зрения Юма, понимая (как это делали, напр., Коперник и Кеплер) законы науки как гипотезы, которые имеют в рамках принятой теории системный характер и до сих пор практически подтверждались. Законы науки всегда представляют собой обобщения, а любое обобщение, как отмечал А. Пуанкаре, всегда есть гипотеза. Чтобы предвидеть, считает он, надо обобщать. «Как бы робок ни был исследователь, ему необходимо делать интерполяцию; опыт дает нам лишь некоторое число отдельных точек: их надо соединить непрерывной линией, и это — настоящее обобщение. Этого мало: проводимую кривую строят так, что она проходит между наблюденными точками — близ них, но не через них. Таким образом, опыт не только обобщается, но и подвергается исправлению, а если бы физик захотел воздержаться от этих поправок (...), то ему пришлось бы высказывать очень странные законы. ... Любой закон обычно считается простым, пока не доказано противоположное» (*Пуанкаре А.* О науке. М., 1983, с. 92-95).

Позицию, аналогичную юмовской, хотя и по другим соображениям, занимал ***И. Кант***, считавший, что законы не извлекаются рассудком из природы, а предписываются ей. Выдающийся естествоиспытатель ***Э. Мах*** полагал, что законы субъективны и порождаются нашей психологической потребностью найтись, определиться, не заблудиться среди явлений природы.

Для сомнений в существовании объективных закономерностей, а значит, и в объективном характере законов науки можно приводить веские аргументы. Вместе с тем большинство естествоиспытателей, занимаясь научным исследованием, явно или неявно принимает (действует так, как будто принимает) существование объективных закономерностей как некоторую данность, стараясь постичь, объяснить и описать их. Эта позиция может иметь как материалистический, так и объективно-идеалистический характер, будучи связана, напр., с признанием некоторого присущего природе мирового разума (концепция, наиболее последовательно развитая ***Гегелем***). Часто такая позиция касается только природы и не переносится на историю, общество, общественную жизнь, где события протекают в виде сознательной и осмысленной деятельности людей. Спектр взглядов на существование объективных исторических закономерностей весьма широк: от полного непризнания таковых и, как следствие, волюнтаристских, предельно фаталистических (***Августин***), от не имеющих ничего общего с природными закономерностями до отождествления с ними. Общество может уподобляться некоторому биологическому организму (***Конт***, ***Спенсер***), когда на общественные взаимоотношения переносятся некоторые положения естественно-научных теорий (напр., ***социальный дарвинизм***) и т. п.

Обычно специфика общественной жизни при уравнении исторических и природных закономерностей все-таки осозна-

ется. Их коренное отличие состоит в том, что вторые действуют стихийно, тогда как первые проявляются через деятельность людей, ставящих перед собой осознанные цели и задачи. Существование определенных общественных закономерностей признавали уже древние, напр., Аристотель с определенными этапами развития общества связывал различные формы государства. В 18 в. существовала теория исторического круговорота ***Вико***. В работах представителей французского и немецкого ***просвещения*** большое значение придавалось идее исторического прогресса и его движущим причинам. Для Гегеля история выступала как единый закономерный процесс, в котором каждая эпоха представляла собой необходимое звено в развитии человечества. Необходимость при этом прокладывала путь через множество случайностей. Веру в то, что одно состояние общества закономерно сменяется другим в силу объективных причин, разделял ***Дж. Милль***, полагавший, что законы этих изменений может дать ***социальная психология***.

Проблема объективности общественных закономерностей стала одной из центральных в ***марксизме***, в концепции материалистического понимания истории. Основополагающим в ней стало выделение производственных отношений как экономической основы общественной жизни, так или иначе определяющей все другие общественные отношения и закономерности развития. Методологическим критерием выделения общего (без чего невозможно осуществление теоретических обобщений и выявление закономерностей) на различных этапах общественного развития стало понятие об общественно-экономической формации. Закономерности общественного развития понимаются как объективные тенденции, которые не зависят от людей и их желаний, определяют основную линию развития и реализуются, не предопределяя множества случайностей и отклонений. Так, по аналогии, если некоторая река течет на север, то это совсем не исключает, что на каких-то участках она может течь и на восток, и на запад, и даже на юг.

Вместе с тем даже признание объективности тенденций общественного развития, по мнению ряда авторов, не является достаточным, чтобы говорить о законах истории. ***К. Поппер*** прямо говорит о «нищете историцизма», о том, что тенденции не дают возможностей для точных выводов и что теоретические обобщения в истории достаточно рискованны и ненадежны.

Признание существования объективных закономерностей в исследуемой предметной области, будь то природа или общество, или некоторая новая предметная область, созданная интеллектом человека, снимает некоторые философские проблемы. Это во всяком случае позволяет понять, почему история развития науки демонстрирует нам последовательную смену формулировок законов и целых теорий, которая в результате приводит к все более точному постижению и отображению закономерностей. При этом надо иметь в виду, что законы науки всегда являются концептуальными реконструкциями закономерностей, связанными с принятием определенного понятийного аппарата, разнообразных ***идеализаций*** и ***абстракций***. ***Теория***, представляя собой связанную систему законов, отображает совокупность закономерностей. Такое положение не требует и не предполагает однозначного отношения между закономерностями и законами.

Закономерности одной и той же предметной области могут отображаться различными теориями, с различным концептуальным аппаратом.

При классификации законов их различают по предметной области, по степени общности; разделяют на законы функционирования (описывающие связи между существующими в пространстве объектами) и законы изменения и развития (отображающие закономерности процессов перехода объектов из одного состояния в другое). Одни законы имеют точный количественный характер и выражаются с помощью математических формул, другие являются качественными (законы познания, законы дарвинизма). В случаях, когда законы позволяют по начальному состоянию системы точно предсказать ее последующие состояния, говорят о динамических законах. Когда же состояние системы или какие-то ее параметры, исходя из законов, могут быть указаны лишь с некоторой степенью вероятности, то такого рода законы называют вероятностными, или статистическими.

Поскольку законы носят объективный характер, часто произносимые утверждения о нарушении законов следует считать метафорическими. Когда закон имеет вид: «*A* влечет *B*» и при этом *B* имеет нежелательный характер, то про допустившего *A* и в результате получившего *B* говорят обычно, как о нарушившем закон. На самом деле никакого нарушения закона не происходит, о чем и свидетельствует наступление *B*. Содеявший *A* не нарушил закон, а не знал или не учел его. Даже закон в смысле (3) вида: «Совершивший такое-то и такое-то действие подлежит такому-то и такому-то наказанию», о нарушениях которого говорят особенно часто, также нельзя нарушить. Совершение действия, за которое полагаете наказание, есть совершение действия, подпадающего под данный закон, а не его нарушение. И если наказания по каким-либо причинам не следует, то не нарушается не закон, который этого наказания требует, а не работают механизмы, которые призваны такого рода законы реализовывать. Законы в данном случае не нарушаются, а не исполняются.

Лит.: *Карпович В. Н.* Проблема, гипотеза, закон. Новосибирск, 1980; *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975; *Маркс К.* «К критике политической экономии». — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 13; *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Там же, т. 21; *Плеханов Г. В.* К развитию монистического взгляда на историю. — Избр. филос. произв., т. 1. М., 1956; Философия и методология истории. М., 1968; *Баженов Л. Б.* Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978; *Рузавин Г.И.* Научная теория. М, 1978; *Субботин А. Л.* Понятие естественнонаучного закона: мнимые и реальные проблемы. — В кн.: Логика научного познания. М., 1987; *Поппер К.* Открытое общество и его враги, т 1—2. М., 1992; *Popper K.* The poverty of historicism. N. Y.—L., 1967.

Е. А. Сидоренко

ЗАКОН ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ – см. ***Закон логический***.

ЗАКОН ИСКЛЮЧЕННОГО ТРЕТЬЕГО — см. ***Исключенного третьего закон***.

ЗАКОН ЛОГИЧЕСКИЙ – общее название законов образующих основу логической дедукции. Понятие о законах логики восходит к древнегреческому понятию о logos'е как предпосылке объективной («природной») правильности рассуждений. Собственно логическое содержание оно впервые получает у Аристотеля, положившего начало систематическому описанию и каталогизации таких схем логических связей элементарных высказываний в сложные, истинность которых вытекает из одной только их формы, а точнее — из одного только понимания смысла логических связей. Большинство логических законов, открытых Аристотелем, — это законы

силлогизма. Позже были открыты и другие законы и даже установлено, что совокупность логических законов бесконечна. В некотором смысле «обозреть» эту совокупность удается с помощью формальных теорий логического рассуждения — т. н. логических исчислений, в которых интуитивное понятие о законах логики реализуется в точном понятии «общезначимой формулы» данного исчисления (см. ***Логика высказываний, Логика предикатов).*** Существующее многообразие логических исчислений естественно порождает мысль об относительности понятия «логический закон». Однако типом логического исчисления полагаются одновременно и границы этой относительности, поскольку тип исчисления не является исключительно делом произвольного выбора, а диктуется (или подсказывается) «логикой вещей», о которых хотят рассуждать, и в известном смысле субъективной уверенностью в том или ином характере этой логики. Исчисления, основанные на одной и той же гипотезе о характере «логики вещей», являются эквивалентными в том смысле, что в них каталогизируются одни и те же логические законы. Напр., исчисления т. н. *классической логики* (основанные на гипотезе двузначности), несмотря на их внешнее разнообразие, описывают один и тот же «мир» классических логических законов — мир «тождественных истин» (или «тавтологий»), инвариантных фактическому содержанию сказанного и потому издавна получивших философскую характеристику «вечных истин» или «истин во всех возможных мирах». «Логикой вещей», отражением которой исторически явились законы ***интуиционистской логики,*** является логика умственных математических построений — «логика знания», а не «логика бытия».

Законы логики необходимо отличать от логических правил вывода. Первые представляют класс общезначимых выражений и формулируются в объектном языке исчисления. Вторые служат для описания фактов логического следования одних выражений из других, необязательно общезначимых, и формулируются в метаязыке исчисления. В отличие от законов, правила вывода имеют вид предписаний и носят по существу нормативный характер. При построении исчислений без правил вывода обойтись нельзя, а без законов в принципе можно (так именно и поступают в исчислениях естественного вывода). Тем не менее изучение логических законов образует естественный исходный пункт логического анализа приемлемых («хороших») способов рассуждений (умозаключений), поскольку понятие «приемлемое» или «логически правильное» рассуждение уточняется через понятие «логический закон». Связь логически правильных рассуждений с законами логики выражается металогической ***дедукции теоремой*** и имеет общенаучное значение, обеспечивая общий метод формального доказательства средствами логики.

В традиционной (школьной) логике термин «логический закон» имел очень узкий смысл и применялся к т. н. ***законам мышления*** — закону тождества, закону противоречия, закону исключенного третьего и закону достаточного основания. Однако такая канонизация в настоящее время является лишь данью традиции и не отвечает действительному положению вещей. Тем не менее названные законы можно принять в методологическом смысле как принципы (или постулаты) теоретического мышления.

В этом случае закон тождества (lex identitatis) истолковывается как принцип постоянства или принцип сохранности предметного и смыслового значений суждений (высказываний) в некотором заведомо известном или подразумеваемом контексте (в выводе, доказательстве, теории). В языке логических исчислений указанная сохранность обычно выражается формулой $A \supset A$. Принятие закона тождества для суждения A не означает, вообще говоря, принятия самого A. Но если A принято, то закон тождества принимается с необходимостью для исчислении с общезначимой формулой $A \supset (A \supset A)$. Для исчислений, включающих отрицание, это сведение абстракции постоянства суждения к принятию самого суждения имеет форму закона: $(A \supset \neg (A \supset A)) \supset \neg A$), т. е. если при допущении суждения для него отрицается закон тождества, то тем самым отрицается и само это суждение.

Закон противоречия (lex contradictionis) указывает на недопустимость одновременного утверждения (в рассуждении, в тексте или теории) двух суждений, из которых одно является логическим отрицанием другого, т. е. суждений вида A и $\neg$ A или их конъюнкции, или эквиваленции, или — в более широком смысле — утверждений о тождестве заведомо различных объектов, поскольку обычно правила логики таковы, что позволяют из противоречия выводить произвольные суждения, что обесценивает содержательный смысл умозаключений или теорий. Наличие *противоречия в рассуждении (теории) создает парадоксальную ситуацию* (см. ***Парадокс логический***) и нередко указывает на несовместимость посылок, положенных в основу рассуждения (теории). Этим обстоятельством часто пользуются в косвенных доказательствах (см. ***Доказательство косвенное***).

Закон исключенного третьего (lex exclusii tertii) на логическом языке записывается формулой $A \vee \neg A$ и утверждает, что нет ничего среднего (промежуточной оценки) между членами противоречивой пары (отсюда другое латинское название этого закона — tertium non datur). В методологическом плане этот закон выражает конструктивно неоправданную идею о разрешимости (потенциально осуществимом указании на истинность или ложность) произвольного суждения (см. ***Разрешения проблема***). В отличие от формулы, соответствующей закону противоречия, формула, соответствующая закону исключенного третьего, не выводима в интуиционистских и конструктивных исчислениях (см. ***Интуиционистская логика*** и ***Конструктивная логика***), хотя и неопровержима в них. Дихотомия установленных истины и лжи неоспорима, но дихотомия утверждения и отрицания оспаривалась неоднократно. Наиболее последовательную критику закона исключенного третьего дал ***Л. Э. Я. Брауэр***. В свете его критики этот закон следует рассматривать только как постулат (принцип) классической логики (подробнее см. ***Исключенного третьего закон***).

Наконец, закон достаточного основания (lex rationis determinatis seu sufficientis) выражает методологическое требование обоснованности всякого знания, всякого суждения, которое мы хотели бы принять за отображение истинного (действительного) положения вещей. В этом смысле он применим не только к выводному знанию (в частности, к аксиомам и постулатам научных теорий), но и ко всей области фактических истин, не имеющих отношения к формальной логике. Не случайно Лейбниц, который ввел этот принцип в научный обиход, *относил его в первую очередь не к логике, а ко всем событиям*, которые случаются в мире.

М. М. Новосёлов

ЗАКОН НЕПРОТИВОРЕЧИЯ — см. ***Непротиворечия закон.***

ЗАКОН ТОЖДЕСТВА — см. ***Закон логический.***

ЗАКОННОСТЬ — соблюдение законов и иных правовых актов государством, юридическими и физическими лицами.

Законность опирается на силу и ***авторитет*** государства, предполагает верховенство закона над властью, а также над иными нормативными системами (обычай, общественная мораль, религиозные нормы и т. п.).

В отличие от ***права*** понятие «законность» имеет более конкретное содержание. В связи с этим возможно расхождение законности и права (напр., возможно «правонарушающее законодательство», не считающееся с реальным уровнем правового сознания в данном обществе).

В отличие от ***легитимности*** законность не предполагает этической, идеологической, праксиологической и любой др., кроме юридической, оценки того или иного явления.

Р. Ю. Шлык

ЗАКОНОМЕРНОСТИ — относительно устойчивые и регулярные взаимосвязи между явлениями и объектами реальности, обнаруживающиеся в процессах изменения и развития. На знании закономерностей соответствующих явлений основываются как объяснения в науке, так и научные предвидения. Различают закономерности эмпирические и теоретические. Первые представляют собой непосредственное обобщение опытных фактов, вторые характеризуют более глубокое проникновение в основания исследуемых процессов, и их теоретическое воспроизведение опирается на систему понятий высокой степени общности. Ведущей формой выражения законов науки является математика. Познание закономерностей реального мира составляет не только первейшую задачу науки, но и основу целесообразной деятельности человека.

В философско-методологическом плане особенно важно развитие представлений о природе закономерности, прежде всего разработка теоретико-вероятностных методов исследования и становление представлений о статистических закономерностях. Ранее наука знала только один класс закономерностей, которые первоначально получили название динамических (ныне их называют закономерностями жесткой детерминации). Представления о классе закономерностей жесткой детерминации сформировались в ходе развития классической физики. Фактически под этими закономерностями понимаются закономерности, в логическом отношении подобные законам механики. В качестве определяющей черты этих закономерностей рассматривается строго однозначный характер соответствующих связей и зависимостей. Однозначный характер связей означает их концептуальную (качественную) равноценность: любая связь, независимо от природы и структуры рассматриваемых процессов, в равной мере признается необходимой. Соответствующая философская концепция получила название лапласовского (см. ***П. Лаплас***), или классического, мира.

С развитием теоретико-вероятностных методов исследования выявилась ограниченность законов жесткой детерминации. Были выработаны представления о новом классе закономерностей — о статистических закономерностях. В общем случае статистические системы суть системы, образованные из независимых или квазинезависимых сущностей. Структура этих систем характеризуется распределениями вероятностей, а статистические закономерности выражаются на языке вероятностных распределении — как законы взаимосвязи между распределениями различных величин, характеризующих объекты исследования, и как законы изменения этих распределений во времени.

Статистические системы обладают рядом особенностей. Весьма существенно, что наличие устойчивости, единство в поведении независимых сущностей (элементов систем) придают внешние условия, внешние воздействия. Другой важнейшей особенностью статистических систем является идея иерархии и субординации. Основная задача статистических исследований и заключается в раскрытии законов взаимосвязи между миром элементарных сущностей (их свойствами) и целостными характеристиками таких систем. Эти взаимосвязи уже не укладываются в рамки координации, а включают иерархическую компоненту.

Представления о закономерностях жесткой детерминации и о статистических закономерностях фактически представляют собой два «крайних» вида закономерностей, характеризующих некоторые предельные, а значит, простейшие состояния изучаемых явлений и объектов. Для более сложных представлений о закономерности характерен синтез жесткости (однозначности) и независимости (случайности). Так, представители нижегородской школы анализа нелинейности считают фундаментальной проблему «связи динамических и статистических законов физики, прежде противопоставлявшихся друг другу» (*Гапонов-Грехов А. В., Рабинович М. И.* Нелинейная физика. Стохастичность и структуры.— В кн.: ФизикаXX века. Развитие и перспективы. М., 1984, с. 228). Об аналогичном подходе говорят И. Пригожин и И. Стенгерс: «Мы должны отыскать узкую тропинку, затерявшуюся где-то между двумя концепциями, каждая из которых приводит к отчуждению: концепцией мира, управляемого законами, не оставляющими места для новации и созидания, и концепцией, символизируемой Богом, играющим в кости, концепцией абсурдного, акаузального мира, в котором ничего нельзя понять» (*Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант. М., 1994, с. 261). Раскрытие новых законов — законов функционирования и поведения сложноорганизованных систем — ведет к изменениям в наших представлениях о структурной организации мира.

Ю. В. Сачков

ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКАЯ — объективно существующая, необходимая, постоянно воспроизводимая в пространстве и времени связь явлений общественной жизни. Первые попытки выявить историческую закономерность и социальную детерминацию были осуществлены в рамках географического детерминизма (см. ***Детерминизм географический***), подчеркивавшего связь между географической средой и общественным укладом (***Ш. Монтескьё***, Э. Реклю, ***М. Ковалевский*** и др.). Другое направление в трактовке истории общества как закономерного процесса представлено в 18 в. в теориях циклического круговорота (см. ***Цикличности теория***). ***Дж. Вико***, напр., так представлял циклический характер социального развития: те же законы определяют круговорот божественной, героической и человеческой эпох, т. е. сам ход истории, направляют и борьбу людей за их частные, ограниченные цели и интересы. Мыслители Просвещения стремились соединить эти трактовки исторической закономерности: для ***И. Г. Гердера*** история – это не просто результат разрозненных действий отдельных людей (случайный либо предопределенный), а связный процесс деятельности народов, в котором сочетаются законы природного и общественного бытия. Французские материалисты (***К. А. Гельвеций***) и историки эпохи Реставрации (О. Тьерри, Ф. Гизо и О. Минье) сделали акцент на социально-экономической определенности исторической закономерности, подчеркивая, что творцами истории являются люди, обладающие разумом, свободой выбора и потому способные ошибаться по невежеству или

действовать во зло обществу из корыстных побуждений. ***Г. В. Ф. Гегель***, трактуя свободу как осознанную необходимость, а историю как рост свободы, поставил вопрос об объективном характере законов исторического развития. Он настаивал на диалектической природе этих законов, противоречиво соединяющих действие необходимых причин со свободной волей человека.

К. Маркс продолжил методологическую работу по преодолению волюнтаризма, утверждающего, что в конкретном содержании исторического процесса отражается лишь воля сильной личности, и ***фатализма***, отказывающего человечеству в возможности самостоятельного исторического творчества. В марксизме было сформулировано понятие об общественном развитии как естественноисторическом процессе, который, во-первых, предполагает существование объективной (особенно экономической) необходимости, обнаруживающей себя в жестко детерминированном развертывании тех или иных социокультурных явлений и процессов; и, во-вторых, допускает случайность событий и свободу воли человека. Однако абсолютизация динамической причинности и социально-экономических факторов в исторических действиях людей привела к тому, что марксистское представление об исторической закономерности оказалось обремененным фатализмом и даже провиденциализмом. В догматизированном марксизме человеческая воля задает лишь форму и темпы процесса, в то время как его содержание целиком детерминируется независимыми от непосредственных участников объективными социальными обстоятельствами.

Стохастический характер исторического бытия и исторической закономерности, альтернативный характер социального развития, обусловленный свободным выбором человека, невозможность однозначного предсказания исторического движения существенно осложняют осознание понятия «историческая закономерность». Альтернативность, лежащая в основе исторического выбора и являющаяся продуктом исторического выбора предшествующих поколений, предполагает новые формы вероятностного (сценарного) прогнозирования тенденций будущего развития.

В. Б. Власова

«ЗАКОНЫ» (Νόμοι) — последнее большое сочинение ***Платона*** (примыкающее к «Законам» «Послезаконие», возможно, не принадлежит Платону). «Законы» остались после смерти Платона в виде черновика на восковых табличках и были изданы его учеником ***Филиппом Опунтским***, который, очевидно, редактировал платоновский текст. В первой книге упоминается покорение Сиракузами Локров, происшедшее не ранее 356 до н. э. Таким образом, Платон, вероятно, работал над «Законами» около 10 последних лет своей жизни. Это второй созданный Платоном план радикального преобразования греческого государства-полиса. В отличие от политического строя «Государства», который Платон считает идеальным, государство «Законов» представляет собой реально осуществимое приближение к идеалу (739 a-e). Платон отказывается здесь от передачи всей власти правителям-философам, от отмены собственности и введения общности жен для обоих высших категорий граждан — философов и воинов-стражей. Вместо благожелательного отеческого произвола философов в ***«Государстве»*** Платон подробно разрабатывает здесь стабильные законы (многие из них обнаруживают близость с подлинными законами реальных полисов), которыми должны руководствоваться выбранные на определенный срок должностные лица.

Проект Платона предусматривает известное равновесие ветвей власти. Все граждане в «Законах» — землевладельцы, обрабатывающие свои участки силами рабов. Число земельных участков, каждый из которых принадлежит одной семье, стабильно: 5040; отчуждение земли и дробление участка не допускается: лишние сыновья-наследники вынуждены будут отправляться в колонии. Ремеслом и торговлей могут заниматься только неграждане — постоянно живущие в городе или приезжие иноземцы. Платон придает первостепенное значение воспитанию детей и юношества, которое строго контролируется государством, как и вся духовная жизнь. Вводится цензура для поэтических произведений, танцы и музыкальные мелодии должны быть стабильны и контролироваться властями. Не допускаются отклонения от традиционных образцов в скульптуре. Заграничные поездки граждан строго ограничиваются, чтобы не допускать вредных влияний извне. Для безбожников предусматривается длительное одиночное заключение и смертная казнь для тех, кто не раскается. Платон условно называет проектируемый полис Магнесией и помещает его на центральном Крите.

Формально «Законы» построены как диалог безымянного афинянина, критянина Клиния и спартанца Мегилла, беседующих по дороге из Кносса к гроту Зевса, однако роль двух последних сведена к минимуму, и афинянин почти единолично излагает взгляды Платона. «Законы» содержат длинные экскурсы, слабо связанные с основной аргументацией: вред и польза от употребления вина (638 d — 674 c), экскурсы в искусственно сконструированную историю дорийцев, афинян и персов (682 e — 701 d).

Поездки Платона в Сицилию с целью реформирования государственного строя Сиракуз, участие членов платоновской Академии в политических преобразованиях в ряде греческих полисов говорят о том, что Платон рассматривал свой план в «Законах» как руководство к действию и верил в его осуществимость. План создания «ночного совета», излагаемый в конце «Законов» (XII 961 a — 969 d), — самопополняющейся коллегии с широкими полномочиями и тенденцией к их расширению, заставляет предполагать, что Платон надеялся, что в случае осуществления проекта «Законов» начнется постепенная эволюция в сторону правления философов, т. е. идеалов, изложенных в «Государстве». Стилистические особенности сближают «Законы» с другими поздними произведениями Платона и свидетельствуют о некотором потускнении дара Платона как мастера слова.

Рус. пер. В. Оболенского (1827), А. Н. Егунова (1922,1971).

Лит.: *Vanhoutte M.* La philosophie politique de Platon dans les Lois. Louvain, 1954; *Morrow G. R.* Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws. Princeton, 1960; *Gorgemanns H.* Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi. Münch., 1965; *Hentschke A. B.* Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der «Nomoi» im platonischen Gesamtwerk und die politische Philosophie des Aristoteles. Fr./M., 1971; *Pierart M.* Platon et la Cite grecque. Theorie et realite dans la constitution des «Lois». Brux., 1974; *Stalley R. F.* An introduction to Plato's Laws. Oxf., 1983; *Saunders T. J.* Bibliography on Plato's Laws, 1920-1970, with additional through May 1976. N. Y., 1976.

А. И. Зайцев

ЗАКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО — стационарное (статичное) обществоавтаркического, замкнутогоисамодостаточногоготипа с авторитарным или тоталитарным режимом. Закрытое общество — антипод ***открытого общества*** (термин ***К. Поппера***) с соответствующими характеристиками: самоизоляция от идеологического, экономического, технологического, культурного

окружения, полный контроль индивидуальных и коллективных связей с внешним миром, предельно ограниченное трансграничное общение, жесткий контроль над всеми видами массовой информации, поступающей извне, вплоть до исключения зарубежных радиопередач («войны в эфире»), цензуры печатной продукции, засекречивания литературных и научных поступлений в специальных хранилищах и т. п.

Изоляция закрытого общества от внешнего мира органически сочетается с ограничениями гласности и цензурой внутри страны, с обилием запретов всякого рода и жесткой карательной системой.

Закрытому обществу свойственны неспособность и нежелание адаптироваться к внешнему окружению, агрессивность по отношению к нему и в конечном счете историческое отставание от него. Закрытое общество несовместимо с глобализацией экономики, интернационализацией демократического процесса, прогрессом науки и техники, общим ходом цивилизационного развития (некоторые теократические общества, напр., Тибет в недавнем прошлом). Несовместимость такого рода детальна для закрытого общества, тем более, что такие общества нередко весьма экспансивны и стремятся проводить активную внешнюю политику, вплоть до развязывания агрессивных войн. Выпадение обществ закрытого типа из исторического контекста эпохи не исключает весьма высокий индустриальный и научно-технический потенциал некоторых из них. Германия 30—40-х гг. стала закрытым обществом в ситуации экономического могущества, но пыталась расширить свои границы за счет соседних государств и воссоздать средневековую рабовладельческую империю в центре Европы. Закрытые общества недолговечны, они либо постепенно деградируют в силу внутренних противоречий, либо распадаются при столкновении с окружением. См. также ***Изоляционизм***, ***Тоталитаризм***.

Лит.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги, т. 1—2. М., 1992; *Soros G.* Nationalist Dictatorships versus Open Society. N. Y., 1992.

И. И. Кравченко

ЗАПАДНИЧЕСТВО — течение русской общественно-политической мысли, окончательно оформившееся в 40-х гг. 19 в. в полемике со ***славянофильством***. Выступая за преодоление исторической отсталости России от стран Западной Европы, сторонники западничества отстаивали необходимость развития России в направлении, пройденном или указанном западной цивилизацией.

Западничество с момента своего возникновения не представляло собой цельного мировоззрения, а разделялось на несколько потоков в рамках единого течения общественно-политической мысли. Родоначальником западничества явился ***П. Я. Чаадаев***, как никто другой ясно сформулировавший в 30-х гг. 19 в. антитезу России и Запада. По своим убеждениям Чаадаев времен «Философических писем» был консервативным романтиком. Отсюда его пессимизм в отношении возможностей догоняющего типа развития, возможностей наверстать упущенное и утраченное в рамках цивилизационного выбора (в пользу восточного христианства, восточного деспотизма и т. д.), совершенного в свое время Россией. Проблема состояла в том, что гонка, по мысли Чаадаева, разворачивалась на поле культуры и простое заимствование чуждых отечественной почве идей, моделей поведения, а тем более технологических инноваций в целом не решало проблемы. Развитие, по Чаадаеву, предполагает наличие элемента органичности, преемственности, о котором в подобной ситуации не могло быть и речи. Во втором из «Философических писем» Чаадаев как бы мимоходом замечает: «...Если допустить, что мы смогли бы... добыть себе недостающие нам знания, откуда нам взять живые традиции, обширный опыт, глубокое осознание прошлого, прочные умственные навыки — все эти последствия огромного напряжения всех человеческих способностей, а они-то и составляют нравственную природу народов Европы и дают им подлинное превосходство». Парадоксальность воззрений Чаадаева состояла в том, что, будучи апологетом европейской истории и культуры (именно истории, поскольку современная ему Европа мало походила на созданный им идеальный образ Европы строгой иерархии, католического универсума и т. д.), он с явным пренебрежением относился к истории собственной страны. К парадоксам его мировоззрения можно отнести консерватизм без консервации (в России в институциональном и духовном планах просто нечего консервировать), органицизм без органичности и т. д. Все эти противоречия не могли быть устранены в рамках западнического мировоззрения. Не случайно поэтому Чаадаев оказался одинокой фигурой в ряду отечественных западников, а консервативный романтизм стал вскоре после издания его «Философического письма» отличительной особенностью противостоящего западничеству идейного течения — славянофильства.

Подлинной «лабораторией» западничества стал организованный в 30-х гг. 19 в. Н. В. Станкевичем философский кружок, объединивший в своем составе такие фигуры, как В. Г. Белинский, М. А. Бакунин, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, В. П. Боткин и др. Однако в полный голос западничество заявило о себе в 1840 с выходом в свет статей Белинского под общим заглавием «Россия до Петра Великого», ставших своего рода манифестом российского западничества. Другими работами, которые с полным правом могут быть отнесены к числу программных для всего западнического направления общественно-политической мысли, стали магистерская диссертация К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт Древней России» (1847), а также статьи Грановского и Боткина. Западники резко (и не всегда обоснованно) критиковали славянофилов за противопоставление исторических путей Западной Европы и России, за идеализацию ими старых порядков, патриархальных устоев и общинного быта, выступая при этом в качестве поборников идеалов европейского просвещения — индивидуальной свободы и общественного прогресса. По их мнению, реформы Петра не прервали русской исторической традиции, но способствовали принятию Россией «плодов гражданственности и просвещения» (Кавелин), перенесли на русскую почву идеалы европейской цивилизации — «живую веру в прогресс... сознание человеческого достоинства» (Белинский).

Философскую основу западничества составляло левое гегельянство. При этом, однако, западниками решительно отвергался гегелевский объективизм и панлогизм. Признавая объективный характер естественноисторического процесса, западники подчеркивали его векторный характер, однонаправленность. История в этом свете становилась своего рода воплощением идеи прогресса. Конечной целью истории провозглашалось создание таких общественных отношений, которые обеспечат свободу и гармоничное развитие человеческой личности. Отсюда вытекали негативные оценки российского самодержавия как препятствия на пути социального прогресса, осуждение крепостничества, неприятие идеологии «официальной народности» и т. д.

Вместе с тем уже в начале 1840-х гг. выявилась неоднородность российского западничества. В среде западников возникает полемика по целому ряду социально-политических проблем, вокруг вопросов эстетики, философии. В результате внутри западничества оказались довольно четко очерчены два основных потока — революционно-демократический и либеральный. К числу представителей первого в отечественной историографии относят Белинского, Герцена и Н. П. Огарева, ко второму, более многочисленному, причисляют Грановского, В. Ф. Корша, Кавелина, Боткина, Н. Х. Кетчера, П. В. Анненкова, И. С. Тургенева и др. Окончательный разрыв произошел на рубеже 40—50-х гг. 19 в. Смерть Белинского означала потерю того связующего звена, которое объединяло различные группы западников, а поражение революций 1848—49 гг. в Европе, сопровождавшееся попранием демократических принципов и торжеством буржуазного «мещанства», заметно поколебало оптимистическую веру западников в разумность и поступательность хода истории. Десятилетие спустя западничество как самостоятельное направление общественно-политической мысли России себя практически полностью исчерпало.

Наследниками западников с равным на то основанием стали считать себя в 1860-х гг. и революционные демократы, исходившие из необходимости построения социализма на развалинах существующего строя, и представители либерального лагеря, идеалом которых стали общедемократические реформы и построение правового государства. В последней трети 19 в. понятие «западничество» приобретает более широкое толкование — с одной стороны, как характерная черта мировоззрения ряда российских государственных и общественных деятелей либерального толка, с другой — как специфический элемент мировоззренческой ориентации представителей российской социал-демократии. Значение этого понятия как характерной черты мировоззрения отечественных либералов сохраняется по сей день.

Лит.: Западники 40-х гг.: Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский и др. М., 1910; *Кошелев В. А.* Общественно-литературная борьба в России 40-х гг. 19 в. Вологда, 1982; *Щукин В. Г.* Русское западничество 40-х гг. 19 в. как общественно-литературное явление. Краков, 1987; *Кара-Мурза А. А.* Что такое российское западничество? — «Полис», 1993, № 4; Offord D. Portraits of Early Russian Liberals. Boston, 1985.

Э. Г. Соловьев

«ЗАПИСКИ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ» — произведение ***А. С. Хомякова***, в котором наиболее полно изложена философия истории ***славянофильства***. Хомяков работал над рукописью с конца 1830-х гг. до самой своей смерти, т. е. более 20 лет, но сочинение осталось незаконченным и даже фрагменты при жизни его не публиковались. Идеи, содержащиеся в книге, он высказывал в беседах с единомышленниками, на диспутах с западниками, в публиковавшихся статьях. Рукопись осталась безымянной. Впервые была частично опубликована в журнале «Русская беседа» за 1860, где от издателей получила свое название. Полностью напечатана в Полном собрании сочинений (т. 5—7. М., 1904—06). Последняя частичная публикация: *Хомяков А. С.* Соч., т. 1. М., 1994. Произведение известно так же как «Семирамида». Имя одного из персонажей исторического повествования Хомякова, ассирийской царицы, было вынесено в устный заголовок Н. В. Гоголем, просматривавшим рукопись.

Во всемирной истории Хомяков стремится проследить две линии развития. По его мнению, обе они уходят в глубь веков, а на своем последнем этапе выводят — одна к народам Западной Европы, другая — к России, точнее — к той ее части, которая представлена русским народом. Зарождение этих двух направлений в социальном развитии Хомяков связывает с регионами северо-восточной Африки и Среднего Востока, с возникшими здесь в древности соответственно Кушем и Ираном. В одной из линий развития, кушитстве, Хомяков усматривает практицизм, вещизм и узко понятую рациональность. В ином варианте развития — пренебрежение внешним, формальным, юридическим, но зато богатство духовной жизни. Попытавшись установить существование двух сопоставимых частей в обширной ойкумене, Хомяков очертил эти части недостаточно четко, а выявляя их отличия, проявил немало субъективизма. В философско-исторических воззрениях Хомякова ведущая роль отводится народу, главному носителю социальных, религиозных, нравственных начал, личности же, в т. ч. и государственной, — второстепенная, подчиненная. Хомяков обращал внимание на значение во всемирной истории «народной веры», предания, легенды и таинства которой воплощают картины нравственного и общественного быта, умственного развития. Общий ход истории религии Хомяков трактовал не как путь от низшего к высшему, а в духе прамонотеизма, рассматривая длительный период в истории религии, предшествующий христианству, как период, когда понятия ее претерпевали огрубление и монотеизм угасал, затемнялся. Лишь с появлением христианства произошел возврат к забытому учению. Но и само христианство было, хотя и частично, основательно искажено кушитством.

А. Д. Сухов

ЗАПОВЕДЬ ЛЮБВИ — заповедь, провозглашенная Иисусом Христом в ответ на вопрос о высшем законе человеческой жизни: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37—39). Представленные требования были известны и до христианства (Втор. 6:5; Лев. 19:18; Лев. 19:33—34), однако их императивное содержание во многом отличается оттого, что заповедуется Иисусом Христом. В христианской заповеди любви любовь к Богу и любовь к ближнему даны в единстве (ср. Лк. 10:27) и в качестве ближнего указан не соплеменник, сосед (в буквальном смысле этого слова) или единоверец, а каждый человек, даже враг и гонитель. Заповедь любви стала (и на это специально указывали как Иисус Христос, так и апостол Павел) фундаментальной, а вместе с тем всеобъемлющей заповедью, непосредственно предполагающей и все Моисеевы заповеди (Мк. 12:28—33, Рим. 13:8—10). По нормативному содержанию заповедь любви не принадлежит исключительно христианской этике. Близкие требования содержатся в конфуцианстве, даосизме, моизме, джайнизме, буддизме. В христианстве любовь получила не просто приоритет, но особое толкование: любовь — это путь соединения человека с Богом и с человеком, причем с Богом — через человека и с человеком — через Бога. Апелляция к Богу в заповеди любви по своему нормативному содержанию этически вполне достоверна: доброжелательность и благотворительность должны быть направлены на другого человека, но они будут иметь нравственный смысл, лишь осененные высшим принципом. Этим объясняется сдвоенность заповеди любви. Разнохарактерность проявления ценностного содержания заповеди обусловливает возможность различных ак-

центов в ее содержании: на Боге или на ближнем. Однако этическая рефлексия показывает, что милосердие непоследовательно при отсутствии идеальных устремлений: необходимо сознательное усилие, направленное на содействие благу другого человека. Любовь к человеку покоится на определенных трансцендентных основаниях (как бы они ни осознавались и ни переживались): в конечном счете аналогом и основанием любви к ближнему в христианстве является не себялюбие, а милосердная и инициативная любовь Бога к людям. В истории моральной философии принцип любви в той или иной форме, естественно, признавался большинством мыслителей (за исключением тех, которые видели свою задачу в переосмыслении христианской этической традиции,— Мандевиль, Гольбах, Штирнер, Маркс, Ницше). Под сомнение ставились: а) достаточность любви как этического принципа и б) возможность заповеди любви как достоверного императива, тем более фундаментального. Проблема виделась в том, что любовь, как ее ни специфизировать в отношении чувственной любви, является чувством, то есть субъективным и не поддающимся сознательной регуляции феноменом; чувство нельзя заповедать, вменить; чувство не может быть общезначимым основанием нравственного выбора. Наиболее решительным и последовательным в этом вопросе был Кант. Принимая в качестве действительного мотива нравственных деяний долг, он отказывался видеть в любви движущую силу нравственности. Рассматривая любовь (симпатию, благорасположение) как склонность, Кант считал, что содержание склонности отнюдь не всегда согласуется с принятыми человеком на себя обязательствами. Некто может принять любовь как принцип действия, но тогда и надо говорить о долге, а не о чувстве. Нельзя любить из желания любить или из долга любить. В отличие от любви, бескорыстное благоволение (которое, считал Кант, неоправданно называют «любовью») может быть подчинено закону долга. Более того, добродеяние по отношению к каждому является долгом независимо от того, есть любовь или нет; благодеяние в отношении некоторого человека может пробудить любовь к нему, может пробудить человеколюбие (как склонность к благодеянию вообще). Но это — вопрос, относящийся не к метафизике, а к психологии нравственности. Иными словами, Кант принципиально противопоставлял долг любви. Вместе с тем в этически-ценностной систематике, развитой Кантом, заложено ключевое положение морального «закона Любви», понимаемой как милосердное благоволение и благодеяние, а также мысль о безусловной обязательности такого умонастроения для нравственно приемлемого исполнения всякого долга. «Несовершенный» долг любви как безусловная норма оказывается и у Канта выражением идеальной полноты объективно нравственного совершенства. Таким образом, по своему нормативно-этическому содержанию категорический императив тождествен именно заповеди любви. По-другому трактовал вопрос о соотношении любви и долга Ф. М. Достоевский: любовь заповедуется как путь нравственного самоосуществления человека, но возникает опасность, что любовь из чувства долга обернется лицемерием. По Достоевскому, эта проблема разрешается в опыте милосердной любви. Он как будто подсказывает ответ, противоположный Кантову: любовь («сердце») представляет собой метафизическую основу нравственности, без милосердия и сострадания нравственность невозможна.

С этической критикой заповеди любви выступил Ницше. На первый взгляд в этой критике доминирует морализирующий нигилизм: заповедь любви и вытекающие из нее добродетели резко отвергались как продукт слабости духа, малодушия и хитрости, «восстания рабов в морали» и ненависти, которую испытывал «жреческий народ» против аристократии и богатства. Однако помимо нигилизма Ницше выразил в критике заповеди любви и героическую (в этическом контексте), и политическую (в более широком контексте) точку зрения, высказывавшуюся в разных вариантах Аристотелем, Макиавелли, Гоббсом, Мелье: не отвечая злом на зло, человек показывает свою слабость, давая же отпор несправедливости, он обнаруживает свое мужество и независимость. Обозначив антитезу «любви к ближнему» и «любви к дальнему», Ницше затронул важную этическую проблему: как в любви к другому избежать потакания его слабостям и порокам, соединить универсальные принципы с практическими поступками в отношении конкретных людей. Однако эта проблема уже была задана собственно в формуле заповеди любви и развернута в ее новозаветных интерпретациях.

Лит.: *Немировский Л. Н.* Мистическая практика как способ познания: Конспект лекций. М., 1993, с. 75—85; *Бердяев Н. А.* Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности.— В кн.: *Он же.* Философия свободного духа. М., 1994, с. 444—60; *Зарин С. М.* Аскетизм по правосл авно-христианскому учению: этико-богословское учение. М., 1996, с. 356—544; *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия: аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991, с. 94—102; *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра.— Соч. в 2 т., т. 2. М., 1990, с. 119—26.

Р. Г. Апресян

«ЗДРАВОГО СМЫСЛА ФИЛОСОФИЯ» — см. ***Шотландская школа философии здравого смысла.***

ЗЕДЛЬМАЙР (Sedlmayr) Ганс (18 января 1896, Хорнштейн — 1984) — австрийский теоретик и историк искусства. Профессор в университетах Вены (1934—45), Мюнхена (с 1951), Зальцбурга (с 1964). В основе разработанного им структурного анализа произведений искусства — стремление понять их как индивидуальное, образное целое, исходя из его «центра», или «средоточия» (Mitte). Выявление этой сердцевины произведения, которое имеет наглядный, образный характер, само есть творческий акт репродукции (воссоздания), в котором Зедльмайр вычленяет ряд ступеней: 1) узнавание, первое впечатление, 2) формальное видение пространственного и цветового порядка произведения, 3) ноэтическое постижение смысла произведения, 4) осознание тропологической ценности произведения, изменяющего душу зрителя, 5) постижение единства чувственной и духовной стороны произведения. В книге «Утрата середины: изобразительное искусство 19 и 20 столетий как символ эпохи» (Verlust der Mitte: die bildende Kunst des 19 und 20 Jahrhunderts als Symbol der Zeit. Salzburg, 1948) Зедльмайр анализирует кризисные процессы в искусстве Нового времени, которые он рассматривает как «симптомы» духовной болезни человечества, связанные с утратой подлинной религиозной веры: место христианского Бога занимает поклонение природе (Просвещение), красоте (романтизм), техническому гению человека и, наконец, просто машине, сам человек превращается в человекомашину или в демоническое существо, искусство, утрачивая свой «центр», объединяющее его средоточие, каковым в искусстве прошлых времен были религиозный культ и сакральная архитектура, становится «эксцентрическим», в нем начинает преобладать неорганическое начало и распад органически-жизненной сферы. Осознание кризиса современного человечества тре-

бует от каждого человека усилий для того, чтобы найти путь к самоисцелению. «Что же касается искусства, то на первых порах, а то и еще долгое время нечего будет поставить в опустевший центр. В таком случае должно по крайней мере оставаться сознание, что в утраченной середине стоит незанятый трон, предназначенный для совершенного человека, для Богочеловека» (там же, с. 251).

Соч.: Die Entstehung der Kathedrale. Z., 1950; Die Revolution der modernen Kunst. Hamb., 1955; Kunstwerk und Kunsigeschichte. Münch., 1956; Kunst und Wahrheit: Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte. Hamb., 1959; Epochen und Werke, Bd. 1—3. Wien—Münch., 1959—63; Gefahr und Hoffnung des technischen Zeitalters. Salzburg, 1970; Die bildende Kunst des 19 und 20 Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit. Salzburg, 1976.

Лит.: *Бибихин В. В.* Новый Ренессанс. М., 1998, с. 59—127.

А. О.

ЗЕЛЕНОГОРСКИЙ Федор Александрович [1839, Горбатово, Нижегородской губ. — 2 (14) июля 1908, Харьков] — философ, методолог науки, историк психологии. В 1862 закончил Нижегородскую духовную семинарию, в 1862—64 учился в Казанской духовной Академии, затем перешел на историко-филологический факультет Казанского университета, который закончил в 1868. С 1870 приват-доцент Казанского ун-та, был командирован за границу, где слушал лекции Ф. Ланге, И. Гербарта. Защитил магистерскую диссертацию (1873). С 1874 доцент, затем профессор (1878) Харьковского университета. Важнейшая работа «О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства» (Харьков, 1877) посвящена анализу различных методов научного и философского знания, их эволюции. Полемизировал с М. М. Троицким, критиковал психологизм в логике. Занимался проблемами истории психологии, читал курс по истории древней философии. Первый издатель и исследователь творчества Сковороды («Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа 18 столетия» — «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 23—24). Исследовал принципы образования, в частности принцип самодеятельности. 17 января 1893, в день столетия Харьковского университета, выступил с актовой речью «Общая характеристика движения философии в последние три века в ее главнейших направлениях».

Соч.: Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. Харьков, 1885; Очерки по истории древней философии. Харьков, 1909; О методах исследования и доказательства. М., 1998 (библ.).

К. А. Томилин

ЗЕНОН (Ζήνων) из Кития (334/333 до н. э., Китий на Кипре — 262/261 до н. э., Афины) — основатель стоической школы. Потомок выходцев из Финикии, Зенон ок. 311 приехал в Афины, где слушал киника ***Кратета***, академика ***Полемона***, мегариков ***Стильпона*** и ***Диодора Крона***; совокупность этик влияний (к которым следует присоединить ионийскую натурфилософию, учение сицилийских врачей-«пневматиков», а также перипатетическую физику и этику) во многом определила доктринальные особенности стоицизма. Ок. 300 основал собственную школу, название которой («Стоя») происходит от афинского «Расписного Портика» (Στοὰ Ποικίλη), где преподавал Зенон. Среди 25 его сочинений (сохранились только фрагменты) выделяются: «Государство», «Об учении», «О знаках», «О мироздании», «О сущности», «О природе», «О влечении, или «О природе человека», «О жизни согласно природе», «О надлежащем», «О страстях», «О законе».

Хотя сохранившиеся материалы недостаточны для реконструкции учения Зенона в полном виде, они а) свидетельствуют, что он наметил школьную догматику (см. ***Стоицизм***), как минимум, во всех основных частях (включая разработку оригинальной терминологии) и б) позволяют выяснить специфику его позиции по отдельным вопросам. Предложенная Зеноном схема построения и изложения учения — логика—физика—этика (***Клеанф*** и ***Хрисипп*** допускали иное расположение частей) — подчеркивала значение этики и стала, по-видимому, господствующим вариантом общешкольной нормы (SVF I 46 сл.). Зенон разработал учение о «постигающем представлении» и ввел соответствующий термин (52 сл.), задав, таким образом, номиналистические параметры (критика теории «идей») стоической гносеологии; формальной логикой он не занимался. В физике сформулировал учение о двух началах, о четырех элементах, о всеобщей телесности и пневме, о причинности и космических циклах (85 сл.), а также заложил основы космологии (мироздание — система концентрических сфер, окруженная огненным эфиром, — 115 сл.), телеологии, мантики и учения о судьбе (152 сл.). В душе выделял 8 частей (с «ведущей» в области сердца) и 4 «способности» (представление, влечение, согласие и разумность), но, в отличие от Хрисиппа, рассматривал влечения (включая их парарациональную этическую разновидность — «страсти») как эпифеномены суждений разума (205; 209). В этике предложил объективные «природные» масштабы целеполагания и сформулировал «конечную цель» как «жизнь согласно с природой», а также наметил основные параметры аксиологии (учение о благе и «безразличном» — см. ***Адиафора***) (178 сл.). Распространенное мнение, согласно которому' учение о «первичной склонности» сформулировано и терминологически оформлено Зеноном, не находит убедительного подтверждения в сохранившихся фрагментах (197—198). Единая добродетель, понимаемая (в платоническом и перипатетическом духе) как знание вещей божественных и человеческих и как неизменно-совершенное состояние души (διάθεσις), приобретает видовую специфику сообразно обстоятельствам своего применения (199—204); вероятно, уже Зенон соединял добродетель и счастье (в духе школьной догмы «добродетели довольно для счастья»). «Природное» долженствование Зенон обозначал оригинальным термином καθήκον (лат. эквивалент officium), а подлинно моральное — κατόρθωμα (recte factum) (230 сл.). Формальным завершением этики служит учение о мудреце — автаркийном субъекте, достигшем интеллектуально-нравственного совершенства в покорности «судьбе» (216 ел.). Учение о «космополисе» (всемирном сообществе разумных существ — 262), выражающее государственно-правовые идеалы стоицизма, было, вероятно, сформулировано в «Государстве» — одном из самых ранних сочинений Зенона, отмеченном сильным киническим влиянием.

К числу наиболее известных учеников Зенона принадлежали ***Аристон с Хиоса***, ***Герилл***, ***Дионисий Гераклейский***, ***Персей***, ***Сфер*** и ***Клеанф***.

Фрагм.: SVF I 1 — 332; *Столяров*, Фрагменты I, с, 1 — 115.

Лит.: *Jagu A.* Zenon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne. P., 1946; *Graeser A.* Zenon von Kition. Positionen und Probleme. B,—N.Y., 1975; *Mansfeld J.* Zeno of Citium: Critical Observations on a Recent Study.— «Mnemosyne», 1978, 31, p, 134—178.

А. А. Столяров

ЗЕНОН (Ζήνων) из Сидона (ок. 150 — 75 до н. э.) — греческий философ-эпикуреец, учивший в Афинах; учеником его

был ***Филодем*** из Гадары. Философские интересы Зенона были широки: он полемизировал со стоиками о природе знаков, читал лекции по этике, а также критиковал Евклидову геометрию (см. об этом: ***Proclus***. In Primum Euclidis Elementonim librum commentaria, 214—218 Friedlein). Предположительно по материалам лекций Зенона написаны два сочинения Филодема (PHerc. 1289 и 1471).

Лит.: *Angeli A., Colazzo M.*, (eds.). I frammenti di Zenone Sidonio.— «Cronache Ercolancsi», 1979, 9, p. 47—133. См. также лит. к ст. ***Эпикуреизм***.

М. А. Солопова

ЗЕНОН (Ζήνων) из Тарса (2-я пол. 3 в. до н. э.) — греческий философ-стоик, преемник Хрисиппа во главе школы; придерживался ортодоксальных взглядов, хотя и сомневался в учении о «воспламенении» (Diog. L., VII 35;84; Euseb. Pr. Ev. XV 18, 2—3). См. лит. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

ЗЕНОН (Ζήνων) из Элей (Юж. Италия; по Аполлодору, акме 464—461 до н. э.; по Платону, «Парменид» 127e, ок. 450, что менее вероятно) — древнегреческий философ, представитель ***Элейской школы***, ученик Парменида. В диалоге «Софист» (фр. 1 Ross) Аристотель называл Зенона «изобретателем диалектики», т. е. критического анализа «принятых мнений» (ἔνδοξα) или опровержения тезиса противника путем reductio ad absurdum. Платон в «Федре» (261 d) говорит об «элейском Паламеде» (синоним ловкого изобретателя), чье «антилогическое искусство» (аргументация тезиса и антитезиса) способно внушить слушателям, что «одно и то же подобно и неподобно, одно и множественно, покоится и движется». Византийский лексикон Суда приводит названия четырех сочинений Зенона: «Споры», «Толкование Эмпедокла», «Против философов», «О природе»; Платон в «Парменида» упоминает об одном сочинении, написанном с целью «высмеять» оппонентов Парменида и показать, что допущение множества и движения приводит «к еще более смехотворным выводам», чем допущение Одного сущего. В комментарии к этому месту Прокл (in Parm. P. 694, 23 Diehl) сообщает, что сочинение Зенона содержало 40 аргументов (λόγοι) против множества. Наибольшую известность уже в древности получили 4 аргумента (т. н. апории) против возможности движения, сохранившиеся в парафразах Аристотеля («Физика» VI 9): 1) «Стадий» (иначе «Дихотомия», 29 A 25 DK); 2) «Ахилл и черепаха» (29 A 26 DK); 3) «Стрела» (29 A 27 DK); 4) «Движущиеся тела» (иначе «Стадий», не смешивать с 1-м, 29 A 28 DK). Сохранились также антиномии множества, приводимые Симпликием в дословных цитатах из Зенона (29 B 1—3 DK), и парадокс места (29 A 24 DK). Точка зрения, согласно которой аргументы Зенона были направлены против сторонников пифагорейского «математического атомизма», конструировавших физические тела из геометрических точек и принимавших атомарную структуру времени, в настоящее время оставлена большинством исследователей, так как существование ранней теории «математического атомизма» не засвидетельствовано. Оппонентами Зенона могли быть просто адепты здравого смысла, которым он хотел показать абсурдность и, следовательно, ирреальность феноменального мира множества и движения. Вместе с тем никакой реальности, кроме пространственно протяженной, Зенон не признавал. Апории Зенона так или иначе упираются в проблему континуума, которая приобрела особую актуальность в связи с теорией множеств Г. Кантора и квантовой механикой 20 в.

Фрагм. и свидетельства: DK I, 247—258; *Zeno*. Testimonianze e frammenti, intr., trad. e comm. a cura di M. Untersteiner, Firenze, 1963; *Lee H. D. P.* Zeno of Elea. Cambr., 1936.

Лит.: *Яновская С. А.* Преодолены ли в современной науке трудности, известные под названием «Апорий Зенона»? — В сб.: Проблемы логики. М, 1963; *Койре А.* Очерки истории философской мысли, пер. с франц. М, 1985, с. 27—50; *Комарова В. Я.* Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. Л., 1988; *Salmon W. Ch.* (ed.) Zeno's paradoxes. Indianopolis, 1970; *Vlastos G.* Zeno's Race Course.— *Furley D. J., Allen R. E.* (ed.). Studies in presocratic philosophy, v. 2. L., 1975; *Ferber R.* Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit. Münch., 1981.

А.В. Лебедев

ЗЕНЬКОВСКИЙ Василий Васильевич [4 (16) июля 1881, Проскуров, ныне Хмельницкий — 5 августа 1962, Париж] — русский философ, богослов и религиозный деятель, педагог и литературовед. Родился в семье учителя. Окончив гимназию в Киеве, поступил в Киевский университет Св. Владимира, в котором учился на естественно-математическом и историко-филологическом факультетах. В 1913—14 учился за границей (в Германии, Австрии и Италии). По возвращении на родину стал профессором психологии Киевского университета. В 1918 занимал пост министра вероисповеданий в правительстве гетмана П. П. Скоропадского. В 1919 принимал деятельное участие в работе Украинского православного собора. В том же году эмигрировал, сначала в Югославию, затем (в 1923) в Чехословакию, где был директором Педагогического института в Праге, в 1926 во Францию. С 1926 и до конца жизни Зеньковский был профессором Богословского института в Париже. В 1923—1927 возглавлял Педагогическое бюро по делам русской зарубежной школы, в 1927 редактор журнала «Вопросы религиозного воспитания и образования». С 1923 по 1962 председатель Русского студенческого христианского движения. В 1944 после смерти о. С. Булгакова был избран деканом Богословского института. В 1942 Зеньковский принял сан священника (протоиерей).

Среди многообразных научных интересов Зеньковского, мировоззрение которого можно охарактеризовать как «православный универсализм», центральное место занимает понятие «личности», интерес к педагогике как «воспитанию личности» и повышенный интерес к русской классической литературе и русской философии. Но прежде всего и главным образом Зеньковский — христианский православный философ, еще в России начавший свою научную деятельность с решения проблемы «психической причинности», которая в его трактовке превращается в ответ на вопрос «Как возникает в сознании человека идея Бога?». Он приходит к выводу, что идея Бога, будучи «фактом сознания», не может возникнуть ни из социального опыта человека, ни в сфере подсознания. Она может быть объяснена только при допущении взаимодействия между субъектом и трансцендентным объектом. Это т. н. мистический опыт, который разными людьми переживается по-разному. Есть и вовсе неспособные к нему люди, сознание которых Зеньковский впоследствии охарактеризовал как «окаменненное нечувствие». Из крупных мыслителей 19 в. таковы, напр., Л. Фейербах и К. Маркс «и те бесчисленные деятели современной мысли, которые берутся рассуждать о религиозной сфере, будучи сами религиозно опустевшими и одичавшими. Единственная связь их с подлинной сферой религии заключается в том, что они никак не могут оторваться от самой темы о религии и все занимаются то «историей религии», то объяснением того, что психологичес-

ки определяет обращение к религии у тех или иных людей и т. п.» («Православная мысль». Париж, 1951, в. 8, с. 44). С проблемой личности (ключ к которой дает то или иное решение психофизической проблемы) тесно связана проблема воспитания личности. Зеньковский — один из немногих русских мыслителей, которые в 20 в. разработали целостную философ ско-педагогическую систему.

Собственно философская система Зеньковского состоит из трех разделов: гносеологии, метафизики и учения о человеке (антропологии). В сфере гносеологии Зеньковский стоит на точке зрения, которую он называет «христоцентрическим пониманием знания». Выстраивая свои концепции, Зеньковский идет по пути критики противоположных и близких ему взглядов, разоблачая первые и уточняя вторые, затем дает собственное понимание проблемы, после чего добытое таким образом положительное решение проблемы еще раз обосновывает с помощью христианского вероучения. Так, в гносеологии, преодолев односторонности учения С. Н. Трубецкого о «соборной природе человеческого знания» и немецкого трансцендентального идеализма, Зеньковский приходит к понятию «церковного разума», согласно которому метафизическую опору познания нужно искать в понятии Церкви. «Это истолкование знания решительно отвергает принцип «автономии» разума, что требует пересмотра всех принципов современной науки» (История русской философии, т. 2, ч. 2. Л., 1991, с. 252). В метафизике Зеньковский, отказавшись от по строений Вл. С. Соловьева, приходит к «отвержению» всяческих форм неоплатонизма. Его онтология — это прежде всего учение о тварности бытия, самобытный вариант софиологии (хотя в ряде пунктов Зеньковский следует за С. Н. Булгаковым); он разработал также собственный вариант космизма и учения о мировой Душе. В учении о человеке Зеньковский дает обобщающую формулировку тех психологических и педагогических идей, которые он разрабатывал в течение всей жизни. «Путь человека, — считает он, — на земле стоит под знаком «креста» (у каждого человека, по учению Господа, «свой» крест, что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), т. е. внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) цельность в человеке. Отсюда понятна центральность его моральной жизни; освобождение от власти «душевных» движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке. Все педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло «найти себя» и творчески преображать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний» (там же, с. 253). Богословские взгляды Зеньковского изложены в книге «Апологетика» (Париж, 1957), в которой он ставит целью «во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение знания и культуры с Церковью, показать, что правда христианства остается незыблемой» («Апологетика». Рига, 1992 с. 11).

Особое место в творческом наследии Зеньковского занимает «История русской философии» — фундаментальное двухтомное исследование, изданное в Париже в 1948—50 и в 1953 переведенное на французский и английский языки. По охвату материала и глубине интерпретации это исследование до сих пор остается непревзойденным.

В первые годы эмиграции Зеньковский работал также над проблемами экономической жизни. В его архиве сохранилось две трети объемной рукописи книги (около 170 страниц из 684, к сожалению, утеряно) под названием «Общие законы экономической жизни», которую он рассматривал как «введение к выработке целостной православной системы». Зеньковский — один из немногих русских религиозных мыслителей, работавший на стыке философии, богословия, педагогики, литературоведения, публицистики и сумевший построить целостную религиозно-философскую систему, не преступив той грани, которая отделяет все эти формы сознания и интеллектуальной деятельности друг от друга. Его творчество в полном объеме сохраняет свою актуальность.

Соч.: Русские мыслители и Европа. Париж, 1926; Дар свободы. Париж, 1928; О чуде. Париж, 1928; Н. И. Пирогов как мыслитель. Peterseris, 1939; Наша эпоха. Париж, 1955; О мнимом материализме русской философии. Мюнхен, 1956; Философские мотивы в русской поэзии (А. С. Пушкин — Ф. И. Тютчев — А. К. Толстой). — «Вестник Русского студенческого христианского движения», 1959, № 52, 54, 55, 1961, № 61; Н. В. Гоголь. Париж, 1961; Основы христианской философии. Франкфурт-на-Майне, т. 1—2, 1961—64; Общие законы экономической жизни.— «Вестник Русского студенческого христианского движения». 1991, № 161; Das Bild des Menschen in der östlichen Kirche. Stuttg., 1953; Grundlagen der orthodoxen Antropologie. Stuttg., 1953.

Лит.: Некрологи: «Вестник Русского студенческого христианского движения», 1962, № 66—67; «Новый журнал», 1962, № 70; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991; *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение 20 в. Париж, 1991 (библ.).

В. В. Сапов

ЗЕРНОВ Николай Михайлович (9 октября 1898, Москва — 25 августа 1980, Оксфорд) — русский историк мысли и культуры; деятель экуменического движения. Сын врача, внук священника. В 1921 эмигрировал. Окончил богословский факультет Белградского университета (1925), жил в Париже, с 1932 — в Англии. Доктор философии (1932) и доктор богословия (1966) Оксфордского университета. Секретарь Русского христианского студенческого движения (1925—32), первый редактор журнала «Вестник РСХД» (1925—29), секретарь и вице-председатель Содружества св. Албания и преп. Сергия (1935—1947), созданного по его инициативе для взаимного ознакомления православных и англикан. Профессор Оксфордского университета по истории православной культуры (1947—66), профессор экуменического богословия ряда университетов США. Особую популярность приобрели его книга «Русское религиозное возрождение 20 века», изданная сначала по-английски (Лондон, 1963), а затем по-русски (Париж, 1974), а также изданная под его редакцией и составленная совместно с женой, братом и сестрой двухтомная хроника семьи Зерновых: «На переломе. Три поколения одной московской семьи» (Париж, 1970) и «За рубежом. Белград, Париж, Оксфорд» (Париж, 1973), в которой через историю одной семьи ярко показана культурная жизнь дореволюционной Москвы и послереволюционной русской эмиграции.

Соч.: St. Sergius. Builder of Russia. L., 1939; Three Russian Prophets (Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev). L., 1944; Вселенская Церковь и русское православие. Париж, 1952; Русские писатели эмиграции: биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре. 1921-1972. Boston, 1973.

Лит.: *Шмеман А. прот.* Н. Зернов (1898—1980). — «Вестник РХД». Париж, 1980, № 132.

А. В. Соболев

ЗИММЕЛЬ (Simmel) Георг (1 марта 1858, Берлин — 26 сентября 1918, Страсбург) — немецкий философ и социолог.

С 1901 — экстраординарный профессор Берлинского, с 1914 — профессор Страсбургского университетов. На разных этапах творчества испытал воздействие идей раннего позитивизма (***Спенсер***) и натурализма (***Фехнер***), ***философии жизни***, а также Гегеля и Маркса. Принято различать три этапа духовной эволюции Зиммеля. Первый — натуралистический — связан с воздействием прагматизма, социал-дарвинизма и спенсеровского эволюционизма с характерным для последнего принципом дифференциации, применяющимся при анализе развития в любой сфере природы, общества и культуры. Второй этап — неокантианский. В центре внимания Зиммеля на этом этапе — ценности и культура, относимые к сфере, лежащей по ту сторону природной казуальности; деятельность гуманитариев понимается как «трансцендентальное формотворчество». Источник творчества — личность с ее априорно заданным способом видения. Парадоксальное содержание т. н. «личностного априори» в более поздних работах выражается в понятии «индивидуального закона». В соответствии с формами видения возникают различные «миры» культуры: религия, философия, наука, искусство и т. д. — каждый со своеобразной внутренней организацией, собственной уникальной «логикой». Для философии, например, характерно постижение мира в его целостности; эту целостность философ усматривает через каждую конкретную вещь, причем этот способ видения не может быть ни подтвержден, ни опровергнут наукой. Зиммель говорит в этой связи о различных «дистанциях познавания»; различие дистанций определяет различие образов мира. Индивид всегда живет в нескольких мирах, и в этом — источник его внутренних конфликтов, имеющих глубинные основания в «жизни».

В этот же период сформировались основные идеи Зиммеля в области социального знания и социологии культуры. Предмет социологического изучения, возможного в разных науках об обществе,— формы обобществления (Formen der Vergesellschaftung). Социология в этом смысле подобна грамматике, отделяющей чистые формы языка от содержания, в котором живы эти формы. За выявлением форм должны следовать их упорядочение и систематизация, психологическое обоснование и описание в историческом изменении и развитии. Противопоставление формы и содержания следует понимать как противопоставление «материи» социального взаимодействия — культурно-исторически обусловленных продуктов человеческого духа, целей, стремлений, потребностей индивидов — и наиболее часто повторяющихся, характерных для всех эпох и событий структур взаимодействия, в сочетании и в совокупности которых и существует человеческое общество. Эти формы обобществления Зиммель иногда называет культурными формами. Важнейшая из классификаций культурных форм — по степени их отдаленности от непосредственного переживания, от «потока жизни». Ближе всего к жизни спонтанные формы, такие, как обмен, дарение, подражание, формы поведения толпы и т. д. Более отдалены от жизненных содержаний экономические и другие организации. Наибольшую дистанцию от непосредственности жизни имеют формы, названные Зиммелем чистыми, или «игровыми», ибо содержание, когда-то их наполнявшее, исчезло: это, например, «старый режим», «наука для науки», «искусство для искусства», «кокетство», лишенное остроты и непосредственности любовного переживания, и т. д.

Современное социально-культурное развитие Зиммель рассматривает как постоянное усиление разрыва между формами и содержаниями, как возрастающее опустошение культурных форм, сопровождающееся индивидуализацией человека и увеличением человеческой свободы. Конкретно это выражается в интеллектуализации общества и развитии денежного хозяйства. Оба процесса идут параллельно, аналогичны друг другу и символизируют рост «формализации». Интеллект «внекачественен», предметом интеллектуальных (логических) операций может быть что угодно, но критерии правильности этих операций безотносительны к предмету. Деньги — формальный критерий ценности, уравнивающий все и вся, людей и вещи, людей между собой. Интеллект обеспечивает легкость понимания, обратной стороной которого становится уравнение всего и понижение общего уровня душевной жизни и переживания. Точно так же деньги все более исключают всякое проявление непосредственности, отнимают у производимой вещи ее целесообразный характер, превращая ее в средство, пространственно, а затем и духовно отделяют человека от принадлежащих ему вещей, отчуждают работника от продукта своего труда, владельца от владения и т. д. В этом процессе всеобщего отчуждения люди теряют качества своей уникальности, перестают быть предпочитающими и предпочитаемыми Символом межчеловеческих отношений становится проституция, природа ее и природа денег аналогичны: «Безразличие, с которым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине не связаны ни с одним, исключающая всякое сердечное движение вещность, свойственная им как чистым средствам, — все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией» (Philosophie des Geldes. B., 1987, S. 414). Зиммель исследует культурную функцию денег и логического сознания во всех их тончайших опосредствованиях и проявлениях, обнаруживая «стилевое единство» современной культуры — объективность денег и логических форм. Стиль определяет смысл эпохи — нарастающее опустошение культурных форм, отрыв их от содержания, превращение в самодовлеющие игровые формы.

Для третьего этапа творчества Зиммеля характерна сосредоточенность на проблеме «жизни». Жизнь как порыв, чистая и бесформенная витальность, реализуется в самоограничении посредством ею же самой создаваемых форм. На витальном уровне эта форма и граница — смерть, которую несет в себе сама жизнь. На «трансвитальном» уровне жизнь превозмогает собственную ограниченность, порождая «более жизнь» (Mehr-Leben) и «более-чем-жизнь» (Mehr-als-Leben) — формы культуры, относительно устойчивые образования, противостоящие вечной текучести и изменчивости жизни. Культура противостоит не только витальности, голой жизненной силе, но и духовности, воплощенной в творчестве и эмоциональных движениях. Факты жизни, такие, как труд, творчество, становятся ценностями культуры лишь тогда, когда превосходят рамки своего природного, существования и, будучи рассмотренными с точки зрения определенного культурного идеала, помещаются в культурный контекст. Жизнь и дух образуют культуру путем саморефлексии.

На этом пути философия жизни трансформируется у Зиммеля в ***философию культуры***. «Возвысившись» над жизнью, культура обретает собственную динамику и логику развития, но, будучи оторванной от жизненной стихии, лишается жизненного содержания, превращается в пустую форму, в чистую «логику», не способную уже вмещать в себя движение развивающейся жизни. В момент своего зарождения и творчества культурные явления соответствуют жизни, но по мере развития как бы «отдаляются» от нее, становятся ей чуждыми и иногда даже враж-

дебными. Так, астрономия, служившая потребностям земледелия и мореплавания, начинает развиваться «ради самой себя»; социальные роли, лишаясь своего жизненного содержания, превращаются в театральные маски; реальные схватки становятся игрой, спортом; любовь, оторванная от непосредственных жизненных импульсов, принимает форму кокетства. Жизнь сама по себе бесформенна, считает Зиммель, так что не может существовать форма, которая отвечала бы сущности жизни. Поэтому чередование культурных форм лишено целесообразности и не представляет собой прогресса или регресса, так что количественный рост культурно оформленного материала жизни есть, строго говоря, процесс релятивизации культурных ценностей. Процесс этот мог бы быть остановлен лишь в том случае, если бы жизнь могла проявлять себя в голой непосредственности, вне всяких форм. Однако «все познание, воление, творчество могут лишь заменять одну форму другой, но никогда саму форму жизни — чем-то потусторонним по отношению к форме вообще» («Конфликт современной культуры». Пг., 1923, с. 238). Противоречие жизни и культуры не может быть примирено: жизнь не способна выразить себя вне культуры, а культура не в силах дать жизни адекватное ей выражение. В осознании неизбывности этого противоречия и состоит, по Зиммелю, трагедия культуры.

Зиммель — тонкий диагност своего времени. Характерной чертой современной ему культуры он считал борьбу жизни против принципа формы вообще, то есть против культуры как таковой: чем более формализуются социальные и культурные образования, тем более отчужденным от них оказывается индивид как таковой, воплощающий в своем творческом, «душевном» существовании глубинные тенденции самой жизни. Отчуждение оказывается равнозначным свободе, и единственным регулятором морального поведения становится индивидуальный закон — уникально-личностное «априори», определяющее жизнь и поведение индивида и знаменующее собой (наряду с созданием культурных форм) способность жизни к творчеству и художественной саморегуляции.

Истоки и природу «духа капитализма» Зиммель объяснял господством денег и интеллекта — в отличие от ***М. Вебера*** концепция его оказалась глубоко пессимистической. Как и у Вебера, главную роль у Зиммеля играет «рационализация» мира, но если у Вебера пафос рационализации — это пафос безграничного познания и овладения природой и обществом, то у Зиммеля речь идет о постоянном опустошении и обеднении мира, снижении качества душевного переживания и, в конечном счете, качества самого человека.

Идеи Зиммеля через посредство ***Г. Лукача, Э. Блоха*** и др. оказали воздействие на формирование критики культуры в неомарксизме и нашли выражение в современной ***философской антропологии*** и социологии.

Соч.: Gesamtausgabe, hrsg. O. Rammstedt. Bd, 1. Fr./M, 1987; Проблемы философии истории. М., 1898; Избранное, т. 1—2. М, 1996.

Лит.: *Ионин Л. Г.* Георг Зиммель — социолог. М., 1981; *Филиппов А. Ф.* Обоснование теоретической социологии: введение в концепцию Георга Зиммеля.— В кн.: *Зиммель Г.* Избранное, т. 2. М., 1996; *Schnabel P. E.* Die soziologische Gesamtkonzeption G. Simmels. Stuttg., 1974; Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel. Fr./M., 1976; *Frisby D.* Sociological impressionism, a reassesment of G. Simmer's social Theory. L., 1981; Georg Simmels Philosophie des Geldes, hrsg. Z. Kintzelé und P. Schneider. Fr./M., 1993.

Л. Г. Ионин

ЗЛО — ценностное представление, противоположное ***добру*** (***благу***), универсалия культуры, основополагающая для морали и этики. Зло охватывает негативные состояния человека (старение, болезнь, смерть, нищету, униженность) и силы, вызывающие эти состояния (природные стихии, общественные условия, деятельность людей). Понятие морального зла определяет то, чему противодействует мораль, что она стремится устранить и исправить. Оно относится ко всему, что возникает в результате сознательных усилий субъекта и его произвольного выбора. Субъективная характеристика морального зла — вменяемость как способность контролировать свои действия, отвечать за них. Объективная характеристика делится на формальную и содержательную. С формальной стороны как зло квалифицируется деятельность, противоречащая принятым в данной культуре нормам морали (в конечном счете — идеалу); с содержательной это — деятельность, которая имеет негативное значение для состояния других людей или самого действующего субъекта: причиняет материальный или духовный ущерб, вызывает страдания и сходные негативные чувства, ведет к деградации. Как противоположность добру моральное зло подрывает основы творческого сотрудничества людей, распространяя вражду между ними и (или) лишая их высших человеческих способностей. Через понятие морального зла культура 1) указывает человеку на опасность его собственной активности, полагая источник разрушения не во внешней действительности, а в самом субъекте, т. е. научает критически относиться к себе; 2) предостерегает от обособления отдельных способностей личности, ориентирует на собранность и сосредоточение.

Понятие морального зла выделяется постепенно из комплекса негативных оценок, в котором оно сплавлено со злом физическим и социальным. Исходной формой негативной оценки выступают переживания боли, страдания и производные от них эмоции (страх, гнев, обида и т. п.), в которых человеку представлены деструктивные аспекты реальности. Воображение опредмечивает эти переживания, связывая их с образами огня и грязи или персонифицируя в чудовищных демонических существах. В ходе культурного развития выяснялась этиология деструктивных сторон действительности, степень их опасности, способы нейтрализации (отстранение или активное противоборство).

С дифференциацией культуры в общем понятии зла начинают выделяться различные планы: космический, социальный, человеческий. Во вселенском плане зло понимается как безличный хаос, угрожающий мировому порядку, косная материя или враждебная человеку духовная сущность, вызывающая природные катаклизмы. На уровне социума зло обретает облик общественной силы, противопоставляющей себя целому и разлагающей его. На уровне человека зло мыслилось как дисгармония телесных, душевных или духовных качеств. В религии и философской этике данные планы совмещены. Античная этика толковала зло как хаотизирующее начало в микрокосме, полисе и макрокосме. По Аристотелю, напр., зло (to cacon) проявляется в нравах как зверство, невоздержанность, порочность; при этом не только избыток, но и недостаток являются признаками зла, ибо и тот и другой нарушают меру, ввергают ***этос*** в хаос. Быть злым значит поднимать себя до демонического уровня или опускаться до животного.

Особое значение придается злу в религиях спасения: зороастризме, буддизме, христианстве и др. В христианстве ветхозаветная идея о грехе как нарушении договора между Богом и людьми переосмыслена на основе неоплатонической онтологии. Исходной причиной зла объявляется произвольное отклонение от

Божественного порядка. По мере отождествления добра с полнотой и ***совершенством*** зло превращается в недостаток внутренней организации. Августин в полемике с манихеями определил его как лишенность бытия. Противоположные аспекты зла — чрезмерность и ущербность — христианская этика соединила в образе дьявола как архетипе морального зла, воспроизводящемся в греховности человека с грехопадения Евы и Адама до злодеяний современного человечества. Душа человека вследствие первородного греха от рождения предрасположена ко злу, открыта дьявольским соблазнам. Для их искоренения разрабатывалась монашеская и мирская аскеза.

Понятие зла, развитое религиями спасения, стало явной или неявной парадигмой для последующей этики. Европейская этика (Фома Аквинский, Я. Бёме, Б. Паскаль, Г. В. Лейбниц, И. Кант, Ф. В. Шеллинг и др.) основывалась на христианской концепции зла, акцентируя то его трагическую серьезность (Бёме), то призрачность и ничтожность (Лейбниц). Сквозной религиозно-этической проблемой стало логическое согласование морального несовершенства человечества со всемогуществом и всеблагостью Бога (см. ***Теодицея***).

В русской нравственной философии 19—20 вв. (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский и др.) была продолжена традиция христианского толкования зла как нарушения органической цельности сущего. Соловьев, исходя из идеи всеединства, осмыслил зло как дисгармоническое взаимоотношение целого и частей. Православная теодицея П. А. Флоренского основана на идее антиномичности мира и человека. Свобода, порождающая моральное зло, является единственным средством воссоединения с Богом. В западной философии 19—20 вв. наряду с христианским наметились иные подходы к проблеме зла. А. Шопенгауэр усматривал корень морали в сострадании, со слабостью или отсутствием которого и связывал зло. Марксизм объяснял зло с социально-экономической точки зрения, выставляя как его основу ***отчуждение*** и эксплуатацию человека человеком. Современная этика обогатила понятие зла многообразным этнографическим материалом, анализом связей с психопатологией (фрейдизм и неофрейдизм), исследованием реальных процессов дегуманизации культуры (экзистенциализм) и т. п. Инвариантное содержание морального зла обусловлено особенностями функционирования нравственности. Она создает иерархический порядок взаимоотношения людей; в понятии морального зла акцентируется деструктивная активность субъекта по отношению к этому порядку. Одной из самых очевидных форм морального зла выступает сознательное унижение человека. В соответствии с этим основными поведенческими проявлениями морального зла считаются ***насилие*** и обман. Этика рекомендует спектр различных способов практического отношения ко злу, простирающийся от пассивного неприятия (отстранения, избегания) до активной борьбы (искоренения). Особую проблему составляет возможность временного сотрудничества со злом, т. е. использования его средств для достижения благих целей (см. ***Цель и средства***). Этический ригоризм не допускает использования зла (насилия и обмана) ни при каких обстоятельствах, исходя из предпосылки, что нравственный порядок является неизменным и непротиворечивым. Этический историзм (Гегель, К. Маркс и др.) опирается на идею позитивной роли зла в истории: положительные социальные перемены происходят на фоне разложения нравственных связей; алчность и властолюбие бывают мотивами благих деяний — объединения государства, экономических и технических инноваций и т. п. Действительно позитивная роль зла ограничена тем, что оно уничтожает другое зло, еще большее. Однако предметные результаты деятельности лежат в иной плоскости, чем ее моральное значение; их абсолютизация граничит с прямой апологией морального зла. Она особенно заметна в имморализме Ф. Ницше. Умеренный этический пробабилизм исповедует принцип «меньшего зла» (утилитаризм, теория «сопротивления злу силой» И. А. Ильина и т. п.). Осуществление подобного принципа сопряжено с труднейшей проблемой количественных характеристик зла, его рационального критерия. Между тем ссылка на «меньшее зло» часто служит лишь оправданием неблаговидных поступков. Своеобразным итогом исторического развития этики является убеждение, что главное средство борьбы со злом — нравственное совершенствование.

Лит.: *Кант И.* Религия в пределах только разума.— В кн.: *Он же.* Трактаты и письма. М., 1980; *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла.— Соч. в 4 т., т. 4. М., 1989; *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994; *Скрипник А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры. М., 1992; *Siwek P.* The Philosophy of Evil. N.Y., 1951; *Ricoeur P.* Symbolism of Evil. Boston, 1972; The Anthropology of Evil. Oxf., 1985.

А. П. Скрипник

ЗНАК — материальный объект, чувственно воспринимаемый субъектом и используемый для обозначения, представления, замещения другого объекта, называемого ***значением*** данного знака. В качестве знака могут выступать объекты самого различного типа: предметы, явления, свойства, отношения, действия и т. п. Знак используется для приобретения, хранения, переработки и передачи информации.

Знаки являются объектом изучения в различных дисциплинах: логике и лингвистике, философии и психологии, биологии и антропологии, эстетике и социологии и т. п., но центральным объектом исследования они стали в особой науке о знаках — ***семиотике***.

Материальный объект может выступать в качестве знака, становясь тем самым материально-идеальным образованием, только в особом процессе или знаковой ситуации (семиозисе). Его классическое определение было дано Ч. Моррисом: «Этот процесс, в традиции восходящей к грекам, обычно рассматривался как включающий три (или четыре) фактора: то, что выступает как знак; то, на что указывает знак (refer to); воздействие, в силу которого соответствующая вещь оказывается для интерпретатора знаком. Эти три компонента семиозиса могут быть названы соответственно знаковым средством (или знаконосителем) (sign vehicle), десигнатом (designatum) и интерпретантой (interpretant), а в качестве четвертого фактора может быть введен интерпретатор (interpretor)». В современной русскоязычной литературе практически общепринятым является использование вместо первых трех терминов слов «знак», «значение», «смысл», термин «интерпретатор» используется наряду с термином «субъект семиозиса». В графической форме семиозис обычно задается как треугольник, три вершины которого представляют собой соответственно: «знак — значение — интерпретатор» или «знак — смысл — значение». Все четыре компонента семиозиса могут быть заданы в тетраэдре, каждая грань которого, являясь треугольником, выражает свой аспект семиозиса, а шесть ребер, соединяющие вершины и четыре луча, проходящие через вершины, задают десятимерность пространства семиозиса (понятие тетраэдра семиозиса разработано в работах С. А. Павлова).

Знаки, их свойства и отношения между знаками изучаются в разделе семиотики — синтаксисе; в логике выделяется осо-

бый раздел — логический синтаксис. В синтаксисе исследователь абстрагируется от значения и смысла знака, а также от интерпретаторов.

Основоположник семиотики Ч. Пирс, рассматривая вопрос о природе знаков и их связи со значением, выделял три основные типа знаков: индексы (index), иконические знаки (icon) и символы (symbol). Индекс — это знак, связанный с обозначаемым объектом причинно-следственной связью; индекс является следствием по отношению к некоторой причине и потому может выступать в качестве «естественного» знака этой причины (дым — знак огня, повышенная температура — знак болезни и т. п.). Иконические знаки — это знаки, обладающие некоторым сходством с обозначаемым и именно в силу этого сходства могут использоваться как «заместители», т. е. знаки обозначаемого: фотография, чертеж, физическая или математическая модель могут служить примерами иконических знаков. И, наконец, символы: Пирс понимает символы как чисто условные знаки, получающие свое значение исключительно на основании соглашения, заключаемого между интерпретаторами. Последнее название представляется неудачным, т. к. более распространенным для термина «символ» в истории культуры (и особенно в религиозных и мистических учениях) является иное понимание. Слово «символ» происходит от древнегреческого «симболон». «Симболонами» греки называли осколки разбитой плитки, сложив вместе такие осколки и обнаружив, что следы раскола совпадают, люди могли опознать друг друга как участников некоторой сделки, договора, сообщества. Таким образом, символ по своему изначальному значению есть, во-первых, тайный знак, понятный только посвященным и тем самым связывающий их в единое множество, а во-вторых, символ есть условный знак, т. е. знак, о значении которого специально договорились. Пирс, давая свое определение символам, опирается только на второе значение древнегреческого термина (в дальнейшем вместо термина «символ» в том смысле, который определил Пирс, будет говориться об условных знаках).

В истории культуры за термином «символ» укрепилось скорее иное значение; символ — это знак, который обозначает что-то тайное, скрытое, часто — сверхъестественное, божественное. Знак приобретает статус символа только в силу определенной связи между знаком и его значением, усматриваемой субъектом — пользователем знака.

Между сакральными символами и их значениями во многих религиозных и философских учениях усматривается особая связь: символ является ключом к своему значению, он сопричастен своему значению, обладая общей с ним природой или сущностью. Это порождает двойственное отношение между знаком и обозначаемым: с одной стороны, символ, как и любой знак, при неавтонимном употреблении обозначает что-то иное, отличное от него самого, и, соответственно, не тождественен обозначаемому; но, с другой стороны, он тождественен обозначаемому по сущности — обладая той же природой, что и обозначаемое. Отсюда все символы, относящиеся к одному объекту, оказываются (в силу транзитивности тождества) тождественными друг другу по сущности и в некотором смысле взаимозаменимыми. Так, если крест стал символом христианства, так как был орудием казни Христа, то изображение рыбы приобрело такой статус только в силу того, что древнегреческое слово «ихтис» (рыба) рассматривалось как аббревиатура, т. е. образованное из первых букв слов, составляющих выражение «Иисус Христос Сын Божий Спаситель», а графический символ рыбы связан с языковым выражением «рыба» посредством того, что и графический, и вербальный знаки обозначают один и тот же объект. Таким образом, классификацию Пирса необходимо расширить, добавив к ней еще один вид знаков — сопричастные знаки. Термин «символ» (кроме вышеуказанного) получил в науке еще одно значение — он является синонимом термина «знак», когда речь идет о формулах как особых знаках «языков наук» — математических, физических, химических, логических и т. п. символах.

Можно говорить об использовании знаков животными. Знаком можно считать раздражители, вызывающие действие безусловного рефлекса (инстинкта) и условного рефлекса (такого рода знаки чаще называют сигналами). Знаки, вызывающие действие условного рефлекса, могут быть случайными по отношению к тому, о чем они сигнализируют, свой же характер сигнала они приобретают в некоторой ситуации за счет того, что регулярно присутствуют в этой ситуации. Так, в опытах по выработке условного рефлекса у собак, проводимых И. П. Павловым, звонок регулярно предшествовал кормлению животного, что приводило к формированию условного рефлекса: когда подопытное животное слышало звонок, у него начиналось слюновыделение.

Среди сигналов, на которые реагируют животные, особое место занимают те, которые они сами продуцируют (пчела, прилетевшая в улей, исполняет особый танец над ульем, «сообщающий» другим пчелам, где она собрала пыльцу: если данный участок далеко, она выписывает восьмерку, ось которой указывает в направлении этого участка, если же участок близко, то «танец» пчелы носит беспорядочный характер). Такого рода системы сигналов, продуцируемых и воспринимаемых животными, позволяют говорить о них как предтечах языка. Все знаки можно поделить на языковые и неязыковые. В процессе познания особо важную роль играют знаки, организованные в язык. Особенностью языковых знаков является то, что они входят в систему знаков и функционируют как знаки только в ней, в соответствии с имеющимися в ней правилами — как явными, так и неявными. Языковые знаки можно определить как материальные объекты, предназначенные для использования в качестве знаков. Использование знаков в знаковых системах (языках) основано на абстракции отождествления, в силу которой отождествляются однотипные знаки, порожденные в различных условиях, в различное время, различными средствами, имеющие различную материальную природу и т. п. Так, буква может быть записана или напечатана различными шрифтами, но при этом считается одной и той же буквой, разные варианты ее записи понимаются как различные примеры или экземпляры одного и того же знака.

Языки делятся на естественные и искусственные. Исторически первым был естественный язык (языки) в форме устной речи, возникший в палеолите; в эпоху древних цивилизаций на основе пиктографии возникает письменный язык, являющийся как бы «переводом» звуковой формы языка (воспринимаемой слухом) в графическую (воспринимаемую визуально). В ряде цивилизаций возникли системы знаков, которые можно охарактеризовать как языки и материальная природа которых иная: во-первых, это звуковые, но не словесные знаки («язык барабанов», «язык свиста» и т. п.); во-вторых, это не звуковые знаки, напр., жесты и позы (скажем, в «языке танца»); в Индии сформировался особый «язык рук», где роль знаков (символов) играют положения рук (мудры), в других случаях роль знака могут выполнять предметы определенно-

го качества и в определенной позиции (в «языке мушек» мушка на кончике носа — знак ревности, в «языке вееров» сложенный веер — знак отказа и т. п.). В 19—20 вв. были специально разработаны особые языки для людей, не способных воспринимать устную речь: для глухонемых — язык жестов (воспринимаемый визуально) и язык для слепоглухонемых (воспринимаемый тактильно). Для слепых был разработан также особый письменный язык (со шрифтом Брайля), воспринимаемый тактильно. Таким образом, материальная природа объектов, используемых в качестве знаков, оказывается не принципиальной для когнитивных процессов и функционирования языка, а детерминируется в основном удобством или доступностью продуцирования и восприятия знаков. В соответствии с типом языка можно различать знаки естественных и искусственных языков. В искусственных языках знаки в основном носят характер чисто условных знаков. Вопрос о природе языковых знаков в естественном языке и их роли в когнитивных процессах был поставлен еще в культуре Древнего мира. Так, уже в античности сформировались две основные концепции природы языковых знаков. У истоков одной из них стоит Аристотель, который утверждает условный, договорный характер имен, о чем он говорит в работе «Об истолковании». Другая концепция нашла свое воплощение в работах Платона (в частности, в диалоге «Кратил») и у стоиков. Последнее учение часто называют «естественной» теорией происхождения языка. Согласно этому подходу, языковые знаки соответствуют природе обозначаемых объектов — хотя бы для «истинного языка» и «истинных имен». «Истинный язык» и имена в нем считались созданными богами или первыми людьми, которые в силу своей мудрости смогли постичь суть вещей и дать им имена в соответствии с их природой.

Сторонники «естественной» концепции происхождения языка обычно утверждают, что со временем — по мере деградации людей (напр., от Золотого века к Железному) — язык портится, искажается, и поэтому в современном им языке (языках) связь имен с обозначаемым уже не очевидна. «Естественная» теория происхождения языка имела место в самых различных культурах и учениях — почти во всех школах древнеиндийской философии, в конфуцианстве, гностицизме, суфизме и др. В европейской философии эта «линия Платона» отчетливо прослеживается до поздней схоластики, где, в частности, выступает обоснованием терминализма В. Оккама. Начиная с эпохи Просвещения доминирующим становится понимание вербальных знаков как чисто условных, что нашло свое выражение в работах Гоббса, Локка, Лейбница, Кондильяка и др. В современном языкознании оно практически общепринято. Исследования в области психолингвистики выявили некоторые связи между материальными характеристиками знаков в естественных языках (звучанием), значениями этих знаков и определенными аспектами человеческой психики, связанными со способностью продуцировать и воспринимать знаки.

Знаки играют важнейшую роль в формировании и развитии человеческого сознания. «Человеческая цивилизация невозможна без знаков и знаковых систем, человеческий разум неотделим от функционирования знаков — а возможно, и вообще интеллект следует отождествить именно с функционированием знаков» (Ч. У. Моррис). Использование знаков и знаковых систем позволяет человеку оперировать в своем сознании с «заместителями» объектов внешнего мира, создавать знаковые модели действительности, выявлять свойства и отношения между такими объектами и т. п.

Лит.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974; *Выготский Л. С.* Избранные психологические исследования. М, 1956; *Гриненко Г. В.* Смысл и значение в сакральных текстах.— В кн.: Логические исследования, вып. 6. М., 1999; *Моррис Ч. У.* Основания теории знаков.— В кн.: Семиотика. М., 1983; *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме.— Соч. в 4 т., т. 1. М., 1982; *Павлов С. Л.* Аксиоматический подход к теории обозначения.— В кн.: Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН, 1997. М., 1998; *Пирс Ч. С.* Из работы «Элементы логики». Grammatica speculativa.— В кн.: Семиотика. М., 1983; *Степанов Ю. С.* Семиотика. М., 1971; *Труды по знаковым системам.*— В кн.: Ученые записки Тартуского университета, кн. 1—6, 1964—1973.

Г. В. Гриненко

ЗНАНЕЦКИЙ (Znaniecki) Флориан Витольд (15 января 1882, Святники, Польша — 23 марта 1958, Урбана, США) — польско-американский философ и социолог, один из главных представителей т. н. гуманистического направления в социологии 20 в. Степень доктора философии получил в 1909 в Ягеллонском университете (г. Краков). Под влиянием У. Томаса заинтересовался социологией и, не имея возможности по политическим причинам получить работу в Польше, принял в 1914 приглашение Чикагского университета. Совместно с Томасом написал произведение «Польский крестьянин в Европе и Америке», ознаменовавшее начало развития эмпирических социологических исследований. С 1920 — профессор социологии в Познани, где в 1922 основал Польский социологический институт. Многократно выезжал для чтения лекций в США. Основные его теоретические произведения написаны на английском языке.

Социологические взгляды Знанецкого формировались под влиянием антипозитивистской традиции (***Дильтей***, неокантианство, ***М. Вебер***), а также американского ***прагматизма*** и ***эмпиризма.*** По его мнению, основой бытия являются ценности, которые создают культурный мир. Именно этот мир познается науками о культуре, в том числе социологией. Ее предмет — социальные системы, из которых состоит социальная действительность. Различая четыре основные социальные системы: социальное действие, социальное отношение, социальная личность и социальная группа, Знанецкий полагал, что они должны исследоваться с учетом т. н. человеческого коэффициента. Первоначально этот принцип рассматривался как онтологический, а затем как методологический, т. е. как требование принимать во внимание точку зрения участвующих в социальной ситуации индивидов, учитывать их понимание ситуации, выделять значимый для них аспект. В более широком плане это было требование рассматривать социальные явления как результат сознательной деятельности людей. При этом Знанецкий считал социологию номотетической наукой, т. е. формулирующей законы на основе сбора эмпирических данных, позволяющих учитывать человеческий коэффициент, и индукции. Этим требованиям, по его мнению, отвечает анализ личных документов (см. ***Биографический метод***), впервые примененный в «Польском крестьянине...». Личные документы (письма, воспоминания, биографии, дневники и т. п.) позволили Знанецкому учесть субъективную сторону социальных отношений; объективность исследованию придает компетентная интерпретация специалиста. Наряду с общей социологией Знанецкого интересовали также специальные области — социология знания, воспитания, города. Научная и педагогическая деятельность Знанецкого оказала большое и плодотворное влияние на польскую и американскую социологию 1-й пол. 20 в. Многие понятия и положения, разрабо-

танные им, были интегрированы структурным функционализмом и др. школами американской социологии.

Соч.: Zagadnienie wartosci w filosofii. Warsz., 1910; The Polish Reasant in Europe and America (With W. I.Towas), vols. 1—5. Boston, 1918—1920; Miaste w swiadomości jego obywateli. Poznan, 1931; Method of Sociology. N.Y., 1934; Social Action. N.Y., 1937; On Humanistic Sociology. Chi., 1969.

Е. В. Осипова

ЗНАНИЕ — форма социальной и индивидуальной памяти, свернутая схема деятельности и общения, результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе ***познания***.

Со времен элеатов, атомистов и Платона знание характеризуется через противоположность ***мнению***. Глубокое, полное и совпадающее с объектом знание противопоставляется иному — поверхностному, фрагментарному и отклоняющемуся от подлинной реальности знанию, фактически лишаемому позитивного статуса и объявляемого ***заблуждением***. Это — онтологическое представление о знании как образе скрытой реальности, которое постольку состоятельно, поскольку совпадает с последней (теория корреспонденции). Использование вещных аналогий («копия», «слепок», «отпечаток», «отражение») обнаруживает истоки данного представления в сакральных верованиях симпатической магии, согласно которой подобное таинственно порождается подобным. Современные реалистические эпистемологии стремятся десакрализировать процесс «пересадки в голову» предметного содержания с помощью достижений нейрофизиологии и теории информации. Античный скептицизм и сократическая диалектика, напротив, связали знание в большей степени с методом его получения, чем с предметом-прототипом. Всякое мнение или убеждение нуждается в процедуре обоснования, чтобы обрести позитивный познавательный статус. Знание тем самым рассматривается не как связь ментального состояния с его прототипом во внешней реальности, а как согласованность элементов опыта между собой, выступающая в форме оправданного убеждения, связи высказывания, дискурсивной системы (теория когеренции). Такой подход, представленный в новое время картезианством и берклианством и означавший переход от онтологического к собственно теоретико-познавательному образу знания, дает возможность современным философам-аналитикам фактически редуцировать теоретико-познавательные проблемы к лингвистическим.

От Аристотеля ведет начало целый ряд представлений о знании, в том числе о знании как умении. Знать нечто (ремесло, язык, обряд) означает уметь практиковать, пользоваться, воспроизводить его. Знание рассматривается как схема деятельности и общения, как функция всякой человеческой активности (функционализм). Этот подход, представленный сегодня социологическими и прагматистскими эпистемологиями, сочетает в себе элементы теорий корреспонденции и когеренции.

В настоящее время назрела необходимость расширить традиционное, идущее от И. Канта и К. Поппера представление о форме знания как утвердительном высказывании с субъектно-предикатной структурой, с которым всегда может быть сопоставлена истинностная оценка. Уже Аристотель фактически признавал многообразие типов знания (эпистеме, докса, пистис, техне, эмпейриа и т. п.). Не только обыденное суждение, эмпирическое протокольное предложение или научная теория, но и философская проблема, математическая аксиома, нравственная норма, художественный образ, религиозный символ имеют познавательное содержание. Все они характеризуют исторически конкретные формы человеческой деятельности, общения и сознания, связанные с адаптацией, ориентацией и самореализацией во внешнем и внутреннем мире. Поэтому полная дефиниция термина знания может строиться лишь по принципу «семейного сходства» (Л. Витгенштейн), как исчерпывающая типология знания, совмещающая разные принципы выделения типов.

Средневековые дискуссии об универсалиях и сферах компетенции науки и теологии поставили проблему опытного и вне-опытного знания. Она выступала в форме соотношения приобретенных и врожденных идей (Декарт), впечатлений и идей (Локк, Беркли), истин факта и истин разума (Лейбниц), области эмпирического (апостериорного) и трансцендентального (априорного) (Кант). Чувственная образность, зависимость от условий, частный, приблизительный характер опытного знания отличает его от умозрительности, абстрактности, точности, безусловной всеобщности внеопытного знания. Однако в настоящее время не представляется возможным обосновать существование абсолютно внеопытного знания — во всяком знании выявляются опытные элементы. При этом сам опыт перестает пониматься как нечто монолитное и однообразное (индивидуальный и коллективный, творческий и рутинный, практический и мысленный и т. п.), поэтому противоположность опытного и внеопытного знания рассматривается как относительная, связанная с взаимодействием разных контекстов опыта. Так, сложные логические структуры, выступающие для индивида в конкретной ситуации как априорные, являются для него же результатом постепенного развития его опыта логического мышления, а в конечном счете — плодом совокупного коллективного человеческого опыта. И напротив, простейший чувственный опыт (ощущения цвета, вкуса, запаха) обнаруживает по отношению к индивиду и группе элементы внеопытности, коль скоро в нем определяющую роль играют устойчивые, общепринятые вкусы, предубеждения, традиции.

Оппозиция практического и теоретического знания не совпадает с делением по критерию опытного содержания или происхождения. И теоретическому, и практическому знанию соответствует собственная сфера опыта, и их различие кроется, скорее, в формах функционирования знания. Так, практическое знание вплетено в деятельность и общение, слито с ними, направлено на их ситуационное обслуживание и обладает слабой рефлективностью. Оно не вырабатывает смыслы, которыми обладают предметы и способы деятельности, но транслирует их в данную практику из других контекстов опыта. В практической политике, к примеру, доминируют, помимо элементов научности, заимствованная из религии оппозиция сакрального и профанного, мифотворчество и магическая методика подмены терминов и ситуаций, психологическая и биологическая (органнизмическая) терминология. В производственной практике воспроизводятся как научно-технические знания, так и натурфилософские образы слитности человека и объекта, человека и орудия, отождествления природы с Богом, организмом, машиной.

Теоретическое знание (философия, теология, идеология, наука), напротив, ориентировано на выработку новых смыслов и внесение их в реальность. Оно в той или иной степени дистанцировано от объекта и содержит, скорее, схемы специфической деятельности (дискурса, исследования) и общения (диспута, диалога), обретающие форму понятий, законов, теорий

в ходе их рефлексивной разработки. Практическое знание имеет, как правило, неявный, невербальный, ритуализированный характер (М. Полани), в то время как теоретическое знание предполагает явную текстуально-словесную форму. Оба эти типа знания содержат дескриптивные и нормативные компоненты, но только теоретическое знание предписывает законы самой природе (естествознание). Теоретическое и практическое знания могут содержать научные и вненаучные элементы, причем само понятие научного знания не исчерпывается какой-либо дефиницией в образе родовидового отличия, но формулируется исходя из его социологической принадлежности науке как социальной системе. Всякий тип знания может быть содержательно охарактеризован только как элемент целостного культурно-исторического комплекса (науки, техники, религии, мифа, магии). Поэтом) исчерпывающая типология знания фактически совпадает с историей культуры.

В самом общем виде знание можно определить как творческое, динамическое измерение сознания, коль скоро всякое сознание существует в форме знания. Знание выступает как объективная идеальная форма всякой деятельности и общения, как их возможная форма в том смысле, что оно представляет собой предпосылку расширения горизонта человеческого бытия. Знание есть не только преобразование опыта в сознание путем структуризации, обозначения его элементов, не только фиксация опыта в социальной памяти. Оно является способом трансформации знаковых систем, сознания, деятельности и общения, придания им новой формы, т. е. нового смысла и значения. Знание возникает как осмысление человеком контекстов своего опыта. В таком случае всякий тип знания выступает как смысл, вносимый в специфическую реальность (производственную практику, социальную регуляцию, ритуальный культ, языковый текст). Тем самым знание есть различение этих реальностей и контекстов опыта как возможных сфер реализации человеческих способностей. Способность знания служить расширению культурно-исторического контекста человеческого бытия есть основа для его оценки в терминах таких оппозиций, как точность-приблизитель ность, достоверность-вероятность, сущность-видимость, творчество-репродукция, истина-заблуждение. В отличие от задачи когнитивных наук, философский анализ знания связан прежде всего с пониманием его не как информации о внешней и независимой реальности, но, напротив, как элемента мира человека, говорящем о способности его вносить идеальный порядок и смысл в реальность, создавая тем самым предпосылки ее практической трансформации. См. также ***Знак***, ***Значение***, ***Сознание***, ***Смысл***.

Лит.: *Касавин И. Т.* Познание в мире традиций. М., 1990, гл. 3—4; *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; *Полани М.* Неявное знание. М., 1985; *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957; *Розов М. А.* Теория социальных эстафет и проблемы анализа знания. — В кн.: Теория социальных эстафет. Новосибирск, 1997; Теория познания (под ред. В. А. Лекторского и Т. И. Ойзермана), т. 1. М., 1993; *Швырев В. С.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1978; *Ayer A.* The Problem of Knowledge. L., 1956, *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. L., 1976; *Chisholm R.* Theory of Knowledge, Englewood Cliffs, 1977; *Sandkuhler HJ.* Erkenntnis/Erkenntnistheorie. — В кн.: Europaische Enzyklopadie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 1. Hamb., 1990, S. 772-904.

И. Т. Касавин

ЗНАНИЕ В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Благодаря слитности процессуального и субстанциального аспектов в категории масдара (от глагольного существительного) арабское языковое мышление имеет тенденцию рассматривать процесс и результат как нечто единое (см. ***Действие***), поэтому категория «знание» зачастую исследуется неотрывно от категории «познание». Другая особенность понимания знания и познания состоит в тесной связи с теорией указания на смысл: знание рассматривается как «знание смыслов», выявляемых в вещах в качестве их «скрытого». Так открывается «истина» (ḥақиқа) вещи, состоящая в ее связанности со своим смыслом, которая понимается аналогично «истинному» указанию выговоренности на смысл в пределах слова (см. ***Смысл***). Так понимаемая истина вещи отличается от истины как «правдивости» (ṣидқ) высказывания о вещи, которая устанавливается как совпадение смысла высказывания и смысла вещи (см. ***Истина***). Это понимание знания и познания было выдвинуто уже ранними арабскими мыслителями, рафидитами и мутазилитами, и в целом сохранилось в дальнейшем. Логика такого понимания категории «истина» предполагает, что смыслы вещи, с которыми сличаются смыслы высказывания, уже известны. Однако выявление этих смыслов безусловно должно предшествовать дискурсивному когнитивному акту и, далее, быть независимым от него. Подобное выявление смыслов, т. е. познание, может быть только непосредственным, или интуитивным. В этом следует полагать основание устойчивого разделения путей получения знания на дискурсивные и недискурсивные (и в частности, такого же деления способов доказательства, см. ***Доказательство***) и столь же устойчивое предпочтение вторых первым при безусловном признании важности и истинности первых, что характерно фактически для всех направлений, за исключением ***калама***, не уделявшего существенного внимания разработке путей получения знания.

Двумя наиболее общими терминами для выражения знания и познания служат «ʻилм» и «маʻрифа». Процессуальная сторона познания подчеркнута термином «таḥаққуқ», который означает «достижение истины» вещи как ее смысла. Термином «идрāк» (букв. — настижение) обычно обозначают сенсибельное и дискурсивное интеллигибельное познание, термином «иḥāṭа» (букв. — объятие) — достижение интеллигибельного, преимущественно метафизического, знания. В персидской традиции, сложившейся под влиянием ***ишракизма*** и ***суфизма***, «ʻирфāн» обозначает мистическое познание и мистицизм, тогда как более общим термином для познания выступает «шуʻур» (восприятие, осознание). Помимо этого большинство философских направлений использовало особые термины для обозначения выработанных в них путей получения знания.

В философии и теоретических науках в целом признавалась трехуровневая градация достоверности знания. Высшую ступень в ней зашагает «уверенность» (йақин), определяемая как знание, которое исключает вероятность противоположного себе; в силу этого «уверенность» устойчиво (за исключением суфизма) связывается с «успокоенностью» (итми'нāн, рāḥа). Вторая принадлежит «мнению» (ẓанн) — знанию, которое допускает свою противоположность как равновероятную. Низшая отдана «сомнению» (шакк) — знанию, предполагающему противоположное себе как более вероятное. Эта линейная иерархия знания переосмысливается в суфизме в связи с характерным для этого течения пониманием истины и путей ее достижения. «Уверенность» понимается в философии как достигаемая либо интуитивно, и тогда она абсолютна, либо в результате дискурсивного доказательства (қийāс — силлогизм), и тогда она зависит от правильности исходных

посылок и построения силлогизмов. В религиозно-правовой мысли (***фиқх***) в качестве «уверенного» рассматривается только знание, основанное на положениях Корана и сунны (насс, см. ***'Аṣл***), тогда как дискурсивное «соизмерение» (қийас) имеет степень «мнения» в силу принципиальной невозможности проникнуть в намерения Законодателя при определении «обоснования» в «норме основы».

Общими и устойчивыми типами классификации знания служило его деление в зависимости от источника получения, содержания и отношения к истине. По своему источнику знание делилось на «врожденное» (фитрийй) и «обретаемое» (мустаҳṣал, муктасаб, мустафāд). К врожденному относится «неизбежное знание» ('илм идтирāр), которое человек не волен не иметь. Оно включает знания, которыми обладают низшие ступени души (растительная и животная), а также «начала разума» ('ава'ил ал-'ақл), «изначальное знание» ('аввал 'илм) — аксиомы, признаваемыми всеми людьми в здравом уме и служащие началом получения прочего дискурсивного знания. Некоторые мутакаллимы включали в «изначальное» знание о Творце, поскольку «Творец» — это тот смысл, на который очевидным образом указывает мир в целом. К получаемому относится все прочее знание. Оно, в свою очередь, делится на чувственно постигаемое (ҳиссийй, маҳсус), умопостигаемое ('ақлийй, ма'қул) и интуитивное; последнее обозначается разными терминами в разных школах. Чувственное и умопостигаемое знание равно являются знанием смыслов, соответственно сенсибельных и интеллигибельных. Характерным является представление о том, что эти два вида знания истинны и не противоречат друг другу. С точки зрения содержания знание делилось на «целокупное» (куллийй) и «единичное» (джуз'ийй): первое представляет собой смыслы, приложимые ко многим вещам, второе — только к отдельной вещи. Целокупное знание именовалось также «универсалией» ('амр куллийй). В ***арабоязычном перипатетизме***, где признаком единичного считалось время, место и т. п., Первоначало и метафизические Разумы наделялись только целокупным, но не единичным знанием; это представление было поддержано в ишракизме. В ***исмаилизме*** под куллийй (целокупным) понимается полное, а под джуз'ийй — неполное, «частное» метафизическое знание. Первое достижимо только благодаря «поддержке» (та'йид) свыше и представляет собой благодать, даруемую избранным единицам, но может быть «передано» (ифāда) другим людям, которые самостоятельно способны выработать только частичное знание. С точки зрения отношения к истине знание в самом общем смысле может быть названо «истинным» (ҳаққ) или, напротив, «неправильным» (бāтил): в первом случае знание «правильно» устроено, и неважно, является ли правильность следствием непогрешимости внутреннего устройства самого знания или достигается его связью с истиной вещи, во втором такая правильность отсутствует. Близкими, хотя и более узкими, терминами являются «верное» (ṣаҳиҳ) и «неверное» (фāсид). Знание, сообщающее истину о вещи, называется «правдивым» (ṣāдиқ), в отличие от «ложного» (кāзиб), передающего вещь не в соответствии с ее истиной. «Невозможное» (муҳāл) связывается с внутренним противоречием знания, в отличие от «допустимого» (джа'из), т. е. логически возможного, но не проверенного или принципиально не проверяемого знания. Наилучшим знанием является «полное» (тāмм), или «совершенное» (кāмил). За исключением некоторых рафидитов, считавших, что человек обладает своими знаниями «вынужденно» (идтирāр) как сотворенными Богом, а сам не может приобретать знание, и части мутазилитов, отрицавших, что познание является действием самого человека, все признавали возможность познания и, за исключением калама, уделяли особое внимание разработке методов получения совершенного знания. В арабоязычном перипатетизме таковыми считались «запечатление» (таṣаввур) вещей и «установление правдивости» (таṣдиқ) высказываний, т. е. получение родо-видовых определений и силлогистика. В исмаилизме методом получения знания считается «установление равновесия» (мувāзана) между двумя или более изоморфными структурами мироздания, в ходе которого элементы неизвестной структуры узнаются по элементам известной. ***Ибн Сина*** в качестве способа непосредственного постижения рассматривает «интуицию» (ҳадс, реже фитна или баṣйра), объектом которой является прежде всего «я» ('анā) человека, открытое всем людям, но также и полное знание, заключенное в Действенном Разуме, что доступно немногим обладателям «утонченной» души. В ишракизме логической (дискурсивный) и интуитивный (непосредственный) способы получения знания именуются соответственно «исследование» (баҳс) и «погруженность в божественное» (та'аллух), а познание, преимущественно на его высших ступенях, понимается как «озарение» (ишрāқ) души вышестоящим, метафизическим светом. Суфизм признает логику (мантиқ) как способ получения дискурсивного знания и интуицию (баṣира, мушāҳада) как возможность непосредственного видения истины вещей, однако полнота знания и соответствующая ему «уверенность» полагаются, в отличие от прочих направлений философской мысли, не в каком-то имеющем фиксированное содержание утверждении или их наборе, а в способности увидеть нефиксированность любого тезиса и его переход в свою противоположность, причем тезис и антитезис во взаимном полагании (не дающем противоречия и потому не требующим никакого синтеза) составляют возможность друг друга и одновременно истинность знания. Такой способ познания именуется «растерянность» (ҳāйра). Предметом «растерянного» (ҳа'ир) познания служат метафизические основания мироздания в целом и отдельных вещей и событий. В отличие от античной апории, смущающей растерянности, выявляющей несостоятельность оснований рассуждения, такая растерянность составляет желанное состояние, единственно способное дать полное знание. Различным способам познания соответствуют особые органы. Разум ('ақл) служит инструментом дискурсивного познания в его разных формах.. Самость (зāт) человека составляет инструмент и одновременно предмет интуиции. Такая разновидность интуиции, как баṣира (внутреннее зрение), связывается с метафорическим «внутренним оком», которое ***Ибн 'Арабй*** трактует как «воплощенность» человека, т. е. его непосредственную физическую данность. Органом «растерянного» познания признается сердце (қалб), которое иногда отождествляют с «сокровенным» (сирр) человека. В связи с особой трактовкой души (см. ***Душа***) последняя также признается в суфизме и предметом, и инструментом получения полного знания.

Можно выделить две противоположные линии построения дискурсивного знания: восходящую и нисходящую. В первом случае познание первоначала венчает знание, которое строится начиная с низшего сущего и наращивается благодаря выяснению его метафизических оснований (***ал-Кирмāнй***). В другом познание нижестоящего считается возможным только после познания вышестоящих причин, а потому построение знания начинается с Первопричины (Ибн Сина). Неко-

торые признают возможными оба пути познания. Интуиция имеет предметом «я» человека и Бога (Ибн Синā, ишракизм) или вещи мира, за которыми видится их универсальное основание — божественная самость (суфизм). В растерянном познании построение знания может начаться с любой вещи или события и, описав круг, в котором непременно выясняются их метафизические основания и дается их исчерпывающее описание, возвращается к ним же.

А. В. Смирнов

ЗНАЧЕНИЕ (в семиотике) — объект, который обозначается, замещается, репрезентируется другим объектом — знаком; между двумя объектами, выступающими соответственно в роли знака и значения, в процессе семиозиса устанавливается отношение обозначения. Установление такого отношения зависит от природы знаков: для индексов, иконических и сопричастных знаков можно сказать, что интерпретатор усматривает существующую (реальную или воображаемую) связь между знаком и его значением, которая состоит в причинно-следственной связи между ними, их сходстве или в наличии общей природы у знака и его значения, тогда как для условных знаков отношение обозначения устанавливается интерпретатором произвольно или по соглашению с другими интерпретаторами.

Отношение между знаками и их значениями является центральным предметом исследования в особом разделе ***семиотики*** (науки о знаках), называемом семантика. В семантике исследователь абстрагируется от такого компонента семиозиса, как интерпретатор. В качестве особого раздела выделяется в лингвистике — лингвистическая семантика, в логике — логическая семантика.

Со знаком обычно в семиотике связывается несколько типов значений: предметное, смысловое и экспрессивное. Принято говорить, что знак обозначает свое предметное значение, но выражает смысловое и экспрессивное. Под предметным значением имеется в виду тот объект (предмет, субъект, свойство, отношение, явление, ситуация, действие и т. п.), который собственно замещается, репрезентируется данным знаком; этот объект может быть материальным или идеальным, существовать в реальной действительности или в виртуальном мире, быть отдельным предметом или классом, свойством или отношением и т. п. Часто, особенно в естественных (национальных) языках, один и тот же знак может обозначать различные объекты; какое конкретное предметное значение связано с этим знаком при каждом его употреблении, детерминируется контекстом или ситуацией, в которой знак используется. В логике многозначность терминов обычно оценивается как недостаток естественного языка. При построении искусственных формализованных языков стремятся к тому, чтобы каждый знак имел только одно значение (хотя бы в пределах данной интерпретации или множества возможных интерпретаций). В лингвистике многозначность знаков в естественных языках оценивается как важное свойство языка, увеличивающее его выразительные средства, служащее основой для создания тропов и метафор.

Различные знаки одного и того же языка могут иметь в качестве их предметного значения один и тот же объект (объекты); знаки, предметные значения которых тождественны, называют синонимами. Одно и то же предметное значение могут иметь и знаки различных языков, тогда один знак характеризуется как перевод другого знака с одного языка на другой. Один и тот же объект может обозначаться неограниченным количеством знаков даже в пределах одного и того же языка.

Знаки, будучи самостоятельными объектами, могут сами выступать в качестве значений других знаков; тогда мы имеем дело со знаками знаков; в естественных языках зафиксированы специальные приемы образования имен для имен. Так, имя «Луна», образованное путем помещения имени внутри кавычек, является именем не предмета — естественного спутника Земли — а языкового выражения — имени, находящегося внутри кавычек. Знаки знаков необходимо отличать от синонимов и переводов: английское название Луны — Moon — не является именем имени, а именем с тем же предметным значением, что и соответствующее русское слово. Особым случаем употребления знаков является их автономное использование, при котором знак обозначает себя сам. При этом мы имеем дело с одним и тем же материальным объектом, который с точки зрения семиотики выступает одновременно и в роли знака, и в роли предметного значения этого знака.

Под смысловым значением знака имеют в виду ту информацию о предметном значении, которую несет или передает сам знак, которую вкладывает в знак человек, продуцирующий его, и понимает субъект, воспринимающий знак; это информация об определенных свойствах, чертах, характеристиках объектов, составляющих предметное значение данного знака. В случае, когда объект, являющийся предметным значением данного знака, не существует в действительности, смысловое значение задает, формирует идеализированный объект или абстракцию.

Под экспрессивным значением знака имеются в виду эмоции, чувства, желания человека, выражаемые им благодаря использованию данного знака в данном контексте или ситуации. Тон, которым произносится выражение (в нетональных языках), — напр., радостный, удивленный, раздражительный, печальный и т. п., интонации — напр., вопросительные, командные и т. п., громкость — могут выражать радость, гнев, печаль и другие эмоции говорящего, что и составляет экспрессивное значение знака при данном его использовании. При этом один и тот же знак в разных ситуациях и контекстах использования может получать различное экспрессивное значение.

Экспрессивное значение языкового выражения тесно связано с личностью и нормальным для этой личности словоупотреблением. Так, слова «Это не очень умный поступок» в устах вежливого и деликатного человека могут выражать гораздо более сильные отрицательные эмоции, нежели слова «Это идиотский поступок» в устах менее воспитанного человека. И наоборот, самые грубые ругательства, проклятья и божба в устах человека, привыкшего к такому словоупотреблению, могут выражать радость, нежность, умиление и т. п. Экспрессивное значение связано и с выбором лексики. Так, использование одного из синонимичных терминов «лик — лицо — морда — харя» может выражать чувства говорящего по отношению к описываемому объекту. Напр., для Авесты фиксируется особый «дэвовский» язык, в котором при описании дэвов (злых богов) используется специальная терминология: вместо «голова» — «башка», вместо «руки» — «лапы» и т. п., что служит средством выражения отрицательных эмоций зороастрийцев в адрес этих персонажей. Интересно, что после завоевания Персии Александром Македонским этот язык стал использоваться пострадавшими при описании завоевателя.

Отдельные языковые выражения, напр., междометия, имеют только экспрессивное значение. Так как экспрессивное зна-

чение связано с контекстом использования знака, оно является предметом изучения не столько в семантике, сколько в прагматике.

В логике отношение между знаками и их значениями изучается в логической семантике. Логическая семантика занимается не экспрессивными значениями, а только теми, которые в семиотике определяются как предметное и смысловое значение, и в логике чаще всего называются значением (denotation, meaning) и смыслом (sense). В рамках соответствующих логико-семантических теорий и методов ведутся работы по экспликации этих понятий и по построению общей теории референции и теории смысла.

Подобная пара понятий «значение — созначение» выделялась еще Дж. Ст. Миллем (denotation — connotation); Г. Фреге в своей именования теории сопоставлял имени денотат (Bedeutung) и смысл (Sinn); Р. Карнап каждому обозначающему выражению — десигнатору — сопоставлял экстенсионал (extension) и интенсионал (intention) и т. п.; К. И. Льюис сопоставлял знаку четыре вида значения: экстенсионал, или денотат (extension, denotation), под которым он понимал класс всех действительно существующих объектов, к которым применим данный знак; охват (comprehention) — класс всех возможных (непротиворечиво мыслимых) объектов, к которым применим данный знак; сигнификат (signification) — набор свойств, наличие или отсутствие которых у объекта позволяет применить к нему данный знак; интенсионал (intention) — конъюнкция всех терминов, и каждый из них применим к любому объекту, который может быть обозначен данным знаком.

Разрабатываемые в рамках соответствующих теорий понятия значения (денотата, номинанта, экстенсионала) и смысла (интенсионала) могут применяться для анализа выражений как естественного, так и искусственного языков. Но строгим образом они могут быть заданы только для искусственных формализованных языков. Обычно в современной логике принято строить формализованный язык L, а для L метаязык ML, в котором выделяются синтаксическая SinML, семантическая SemML и — при необходимости — прагматическая PrML части. В синтаксической части метаязыка содержатся переводы выражений языка L на метаязык, правила построения и правила вывода. Все знаки языка заранее делятся на значащие и синкатегориматические — служебные (скобки, запятые и т. п.). В семантической части метаязыка всем значащим выражениям приписываются значения (экстенсионалы) с помощью специальной функции приписывания значения R: сингулярным термам — индивиды из индивидной области данной интерпретации ($R(a) = v$), одноместным предикатам — свойства, двух- и более местным — отношения. Причем свойства и отношения могут задаваться экстенсионально — путем указания на множество индивидов или, соответственно, упорядоченных n-ок индивидов, для которых данные предикаты выполняются. В качестве значений предложениям (правильно построенным формулам без свободных переменных) приписываются логические валентности: истина-ложь или 1—0 в двузначной логике, в трехзначной: истина-ложь-неопределенность и т. п. В бесконечнозначной логике предложению сопоставляются значения от единицы до бесконечности. В последние годы получили развитие логики с провалами значений, в которых не все предложения получают определенное значение.

Следуя фрегевскому пониманию смысла имени как способа задания его значения (денотата), интенсионал термина часто эксплицируют как функцию приписывания значения.

В лингвистике различают несколько типов значений языковых знаков в зависимости от типов самих знаков; при этом наиболее важными и типичными языковыми знаками считаются слова, значение (означаемое) которых называется лексическим значением. Различаются характеризующие знаки, представленные полнозначными словами, предметное значение которых составляют объекты действительного мира, чувства и желания людей и т. п., и словесные знаки (местоимения, предлоги, союзы и т. п.), значение которых является информацией о внутренних отношениях знаков в составе сложных языковых выражений, напр., высказываний. В составе слов выделяются особые структурные единицы — морфемы, имеющие специфическое означаемое. При этом словообразовательные и словоизменительные морфемы реализуют свое значение только в сочетании с другими знаками, поэтому их также называют полузнаками. Морфемы в свою очередь состоят из фонем (артикулированных звуков или букв), ограниченное количество которых существует в любом конкретном языке и которые сами не имеют самостоятельного значения, но их комбинации, полученные по определенным правилам в каждом языке, создают неограниченную возможность обозначения любых элементов действительного или виртуального мира.

Термин «значение» имеет широкое применение и в других дисциплинах, где часто получает особый смысл у различных исследователей. Так, в философии можно выделить понимание этого термина у П. Бриджмена — он отождествлял значения терминов науки с операциями по исследованию объектов, к которым применяются эти термины; Л. Витгенштейн понимает значение знака как способ употребления этого знака в языке; Э. Гуссерль, Б. Больцано и Ф. Брентано понимают значение знака как особый идеальный объект или особое свойство мысли об объекте и т. п.

В психологии (бихевиоризм, прагматизм) значение языкового выражения отождествляется с поведенческими реакциями субъекта на воспринятый знак.

Лит.: *Арутюнова Н.Д.* Предложение и его смысл. Логико-семантические проблемы. М., 1976; *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996; *Льюис К. И.* Виды значения.— В сб.: Семиотика. М., 1983; *Мулуд Н.* Анализ и смысл. М, 1979; *Павилёнис Р.* Проблема смысла. Современный логико-семантический анализ языка. М., 1983; *Пиаже Ж.* Схемы действий и усвоение языка.— В сб.: Семиотика. М., 1983; Проблемы знака и значения. М, 1969; *Якобсон Р.* В поисках сущности языка.— В сб.: Семиотика. М., 1983. См. также лит. к ст. ***Знак***.

Г. В. Гриненко

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО НРАВСТВЕННОСТИ – «(Не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы они поступали по- отношению к тебе». Данное нравственное требование фигурировало под разными наименованиями: краткое изречение, принцип, заповедь, основной принцип, поговорка, предписание и т. д. Термин «золотое правило» за ним закрепился с конца 18 в.

Первые упоминания о «золотом правиле нравственности» относятся к т. н. «осевому времени» — середине I тысячелетия до н. э. Оно встречается в «Махабхарате» (Мокшадхарма, кн. 12, гл. 260), в изречениях Будды (Дхаммапада, гл. X, 129; гл. XII, 159), у Гомера (Одиссея, V, 188-189) и Геродота (История, кн. III, 142; VII, 1.36). Конфуций на вопрос ученика о том, можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом, ответил: «Это слово — взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе» («Лунь Юй». 15, 23). В Библии «золотое

правило» упоминается в ветхозаветной книге Товита (Тов. 4:15) и дважды в Евангелиях при изложении Нагорной проповеди (Лк. 3:31; Мф. 7:12). Евангельская формулировка считается наиболее полной и адекватной: «Итак, во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф., 7:12). В Коране «золотое правило» не зафиксировано, но оно встречается в «Сунне» как одно из изречений Мухаммеда. «Золотое правило нравственности» прочно вошло в культуру и массовое сознание, осело в виде пословиц, очевидных требований житейской мудрости (немецкое: «Was du nicht willst, dass man dir tu, das fueg auch keinem anderen zu»; русское: «Чего в другом не любишь, того и сам не делай»).

В античных философских текстах «золотое правило» встречается редко и всегда как требование житейской нравственности, но не как теоретически санкционированный принцип. Оно приписывается двум из ***семи мудрецов*** — Питтаку и Фалесу. На вопрос, как прожить жизнь самую лучшую и праведную, Фалес ответил: «Если сами не будем делать того, в чем упрекаем других» (Фрагменты ранних греческих философов, ч. I. М., 1989, с. 103). На «золотое правило» ссылается Сенека («Письма к Луцилию», 94, 43).

Христианская средневековая этика рассматривает «золотое правило нравственности» в контексте Нагорной проповеди. Для Августина «золотое правило» — принцип естественной нравственности, которым следует руководствоваться в отношениях между людьми («О порядке», II, 8) и нарушение (выворачивание) которого деформирует человеческое поведение («Исповедь». 1,19); одновременно он рассматривает его как конкретное выражение закона любви, понимаемого как любовь к Богу: «Закон же любви состоит в том, чтобы человек желал ближнему того же самого добра, какого желает и себе самому, и не желал ему того зла, какого не желает себе» («Об истинной религии», 46). «Золотое правило нравственности» входит в социально-договорную концепцию Т. Гоббса, выступая в качестве критерия, позволяющего установить, не противоречит ли действие естественным законам («О гражданине», раздел I, гл. III, 26). Д. Локк видит в «золотом правиле» «непоколебимое нравственное правило и основу всякой общественной добродетели» («Опыты о человеческом разумении». Кн. I, гл. 3, § 4). Лейбниц считает, что «золотое правило» не является самоочевидным мерилом нравственности: «Если бы это зависело от нас, то мы хотели бы от других излишнего; значит ли это, что мы должны делать излишнее и другим?» («Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии». Кн. I, гл. II, § 4). По его мнению, это правило лишь описывает диспозицию для вынесения справедливого суждения (встать на точку зрения другого).

Х. Томазий на материале «золотого правила нравственности» разграничивает сферы права, политики и морали. Он выделяет три формы «золотого правила», называя их соответственно принципами права (justum), приличия (decorum) и уважения (honestum). Принцип права состоит в том, чтобы человек не делал никому другому того, чего он не желает, чтобы другой сделал ему. Принцип приличия предполагает делать другому то, чего он желает, чтобы другой сделал ему. Принцип уважения требует от человека поступать так, как он желал бы, чтобы поступали другие. Первые два принципа обобщаются в естественном праве и политике (Томазий называет их внешними законами), последний — в этике.

По Канту, «золотое правило нравственности» не может быть всеобщим законом, т. к. оно не содержит в себе оснований долга, и преступник, исходя из него, «стал бы приводить доводы против своих карающих судей» («Основание к метафизике нравственности». Соч., т. 4(1), с. 271). Кант придавал принципиальное значение различению ***категорического императива*** и «золотого правила». Некоторые критики Канта, напротив, видели в категорическом императиве лишь иное выражение «золотого правила» (см. ***Шопенгауэр А.*** Об основе морали. § 7). Ссылки на «золотое правило» как критерий нравственной оценки и концентрированное выражение гуманистической морали имеются также в марксистских текстах — у К. Маркса (Дебаты о свободе печати...— ***Маркс К., Энгельс Ф.*** Соч., т. 1, с. 3), А. Бебеля (Женщина и социализм. М., 1959, с. 516). П. Кропоткин видел в нем выражение общеприродного закона взаимопомощи (Современная наука и анархия. М., 1990, с. 338—41). Л. Н. Толстой рассматривал «золотое правило» как этический инвариант, присущий всем религиям, наиболее последовательно сформулированный в учении Христа и выражающий общечеловеческую суть нравственности («Что такое религия и в чем сущность ее?»).

В современной литературе наиболее полную содержательную характеристику «золотого правила нравственности» (перекликающуюся с трактовкой Томазия) предложил Г. Райнер, выделивший три его формы. Правило вчувствования (Einfühlungsregel): «(не) делай другому то, что (не) желаешь себе». Здесь эгоистическая воля индивида становится масштабом поведения, и в таком виде правило не может быть возвышено до всеобщего нравственного принципа — его негативная формулировка исключает наказание, поскольку оно человеку неприятно, утвердительная форма не может быть всеобщим масштабом поведения, потому что эгоистические желания часто безмерны. Правило автономности (Autonomieregel): «(не) делай сам того, что ты находишь (не)похвальным в другом»; основой принятия решения в данном случае является беспристрастное суждение о поведении других. Правило взаимности, объединяющее первые два и совпадающее с евангельской формулировкой (Gegenseitigkeitsregel): «как вы хотите, чтобы по отношению к вам поступали люди, поступайте так же и вы по отношению к ним». Здесь основой принятия решения является собственное желание индивида, совпадающее с его же беспристрастным суждением о поведении других. Райнер оправданно считает, что правило взаимности является наиболее полной и адекватной формулой «золотого правила».

«Золотое правило нравственности» и генетически, и по существу представляет собой отрицание ***талиона***. В процессе многообразной внутренней дифференциации и расширения общественных отношений талион трансформировался в двух направлениях: подлежащий отмщению ущерб стал калькулироваться с учетом субъективного аспекта (за его скобки постепенно выносятся ненамеренные действия, ущерб, нанесенный скотом, и т. д.) и заменяться материальным вознаграждением, выкупом. Изменения, приведшие к необходимости перехода от коллективной ответственности рода к индивидуальной ответственности лиц и снятия той резкой разделенности между «своими» и «чужими», которая могла уравновешиваться только взаимным признанием права силы, и воплотились в «золотом правиле нравственности». Как полагает А. Диле, посредствующим звеном в процессе перехода от талиона к «золотому правилу» было правило: «добром за добро, обидой за обиду». «Золотое правило» от талиона отличается тем, что оно: 1) утверждает в качестве субъекта поведения само действующее лицо и обязывает его руководство-

ваться своими собственными представлениями о хорошем и плохом («чего в другом не любишь...», «во всем, как хотел...»); 2) соединяет «своих» и «чужих», которые теперь становятся просто другими и охватывают всех людей; 3) представляет собой идеально (мысленно) заданный регулятив поведения, а не обычай.

«Золотое правило нравственности» есть формула отношения человека к себе через его отношение к другим. Существенно важно, что у этих видов отношений — разные модальности: отношение к себе реально, охватывает поступки («поступайте и вы», «того и сам не делай»), отношение к другим идеально, охватывает область пожеланий («как вы хотите», «чего в другом не любите»). Предполагается, что человек необходимо должен и хочет руководствоваться нормами, которые имеют достоинство всеобщности (не разрушают его связей с другими, а открывают перспективу сотрудничества с ними). «Золотое правило» предлагает способ, с помощью которого это можно установить. Норма может считаться всеобщей (и в этом смысле нравственной), если субъект действия готов признать (санкционировать, пожелать) ее, и в том случае, если другие будут применять ее по отношению к нему самому. Для этого ему необходимо мысленно поставить себя на место другого (других), т. е. тех, кто будет испытывать действие нормы, а другого (других) поставить на свое собственное место. Аргументы Лейбница (желания могут быть безграничными) и Канта (преступник не пожелал бы быть осужденным) не учитывают этого мысленного обмена диспозициями, в результате чего субъект исходит не из своих ситуативно заданных эгоистических желаний по отношению к другому, а из тех предполагаемых желаний, которыми он руководствовался бы, окажись он на месте другого, а тот, другой, на его месте. «Золотое правило» можно интерпретировать как мысленный эксперимент для выявления нравственного качества отношений между индивидами (взаимоприемлемости этих отношений для обеих сторон). Оно соединяет произвольность моральных требований с их общезначимостью и в этом смысле выражает специфичность нравственности как таковой. Специфичность «золотого правила» как сугубо нравственного феномена отразилась и в его языковом выражении. Формулировка талиона выдержана исключительно в повелительном наклонении — ее императивность является категорической и в этом отношении «жизнь за жизнь» ничем не отличается от «не убий». «Золотое правило нравственности» дополняет повелительное наклонение сослагательным («как вы хотите» в значении «как вы хотели бы»). Через повелительное наклонение формула «золотого правила» задает отношение субъекта к себе, а через сослагательное наклонение — отношение к другим. Таким образом, нравственность оказывается общезначимой в качестве идеального проекта, в желаниях и произвольна в качестве реального выбора, в поступках.

Лит.: *Гусейнов А. А.* Золотое правило нравственности. М, 1988, с.91 — 131; *Dihle A.* Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der amiken und friihchristlichen Vulgarelhik. Gött., 1962; *Reiner H.* Die «Goldene Regel» Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschhcit.— «Zcitschrift fur philosophische Forschung», 1948, Bd. 3, H 1.

А. А. Гусейнов

«ЗОЛОТЫЕ СТИХИ» — пифагорейский псевдоэпиграф периода Римской империи (датируется не ранее чем I в. н. э.), традиционно приписывался самому ***Пифагору***. Существует мнение, что это те самые «поучения Пифагоровы», которые ***Аполлоний Тианский*** обрел после семидневного пребывания в Лебадейской пещере в Беотии (***Флавий Филострат.*** Жизнь Аполлония Тианского, VIII, 19).

Большая часть стихов носит дидактический характер с ярко выраженными традиционно пифагорейскими элементами. Избравшему пифагорейский образ жизни предписывается сначала приготовиться к трудному испытанию, затем очиститься и только после этого вступить на путь морального и физического совершенствования, постигая законы божественные и человеческие. В результате, посвященный достигает спасения, исцелив свою душу и освободив ее от страданий (65—66), поскольку «божественный род и у смертных, вещая коим природа обряды все открывает» (63—64). Особой известностью пользовалась идея, изложенная в ст. 40—44, в которых пифагорейцу предлагалось перед сном обдумать все совершенное за день:

> Да не коснется очей твоих сон, смежающий веки,
> Прежде, чем трижды дневные дела разберешь по порядку:
> «В чем погрешил? Что сделал? Что должное я не исполнил?»
>
> *(пер. А. В. Лебедева)*

Философ-неоплатоник 5 в. ***Гиерокл Акксандрийский*** написал на «Золотые стихи» комментарий, дошедший до наших дней. С «Золотыми стихами» сходны многочисленные другие сборники наставлений и нравственных правил, широко распространенные в поздней античности (напр., «Пифагоровы законы и нравственные правила»).

Лит.: Пифагоровы законы и нравственные правила. СПб., 1808; *Лебедев.* Фрагменты, с. 503—505; *Гиерокл.* Комментарий к Золотым Пифагорейским стихам, пер. и комм. И. Петер. М., 1995; Hieroclis in Aureum Pythagoreorum carmen commentarius. rec. F. G. Koehler. Stuttg., 1974.

Е. В. Афонасин

ЗОЛЬГЕР (Solger) Карл Вильгельм Фердинанд (28 ноября 1780, Шведт-на-Одере — 25 октября 1819, Берлин) — немецкий философ, эстетик. Учился в университете Галле. В 1809—11 — доцент, а потом экстраординарный профессор Франкфуртского университета; с 1811 — профессор Берлинского университета. Испытал влияние философии Фихте, романтиков, Шеллинга, Гегеля. Разработанная эстетическая концепция изложена в его главной работе «Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и искусстве» (Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, Bd. 1—2. 1815, рус. пер. 1978), в трактате-диалоге «Философские беседы» (Philosophische Gesprache, 1817), а также в сочинениях и письмах, изданных посмертно (Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel, Bd. 1—2. Lpz., 1826).

В диалоге «Эрвин» Зольгер, вкладывая в уста собеседников различные представления об искусстве, основанные на работах ***Э. Бёрка***, ***А. Баумгартена***, ***И. Г. Фихте***, показывает затем их недостаточность, противоречивость, односторонность. В центре его внимания — диалектическое единство действительности и идеи, анализируемое в различных аспектах и отношениях: с «позитивной стороны» — когда действительность выступает как осуществление эстетической идеи, и с «негативной стороны» — когда идея растворяется в действительности. Прекрасное предстает как само бытие, как воплощение идеи в действительности, возвышенное же свидетельствует о переходе идеи в действительность. Трагическое выражает чувство скорби по поводу неизбежной гибели и ничтожности всего земного, комическое — «добродушный» и «благожелательный» смех человека над всем земным и самим собой.

Ключевым в пониманиифантазии, символа, аллегорииатакже является специфическое различие моментов претворения идеи в действительность. Фантазия— «внутреннее действие идеи в духе художника», символ — идея в непосредственной действительности, аллегория же —действительность идеи. Художественная ***ирония*** — настроение художника, в котором он полагает ничтожными (в сравнении с божественной идеей) действительный мир и человеческую сущность. В 1826 Гегель написал рецензию на посмертное издание сочинений и переписки Зольгера, высоко оценив положенный в основу его эстетики принцип воплощения идеи в действительность. В своей диссертация., посвященной понятию иронии, С. Кьеркегор назвал Зольгера «метафизическим рыцарем негативного».

Лит.: *Heller J.* Solgers Philosophic der ironischen Dialektik. B., 1928; *Boucher M.* K. W. P. Solger. Esthetique et philosophie de la présence. P., 1934. См. также лит. к ст. ***Ирония***.

Н. В. Мотрошилова

ЗОМБАРТ (Sombart) Вернер (19 января 1863, Эрмслебен — 18 мая 1941, Берлин) — немецкий экономист, социолог, философ. Профессор экономики» Бреслау и Берлине. Один из первых немецких социологов, вместе с ***М. Вебером*** руководил журналом «Архив социальной науки и социальной политики», в 1920-х гг. был первым президентом Немецкого социологического общества.

Развивая идеи «исторической школы» в политэкономии, Зомбарт находился под влиянием марксизма и был близок к «катедер-социализму». Широкую известность ему принес фундаментальный труд «Современный капитализм» (1902). Как в этой, так и в последующих работах о возникновении капитализма Зомбарт показывает связь экономики с многообразными социальными институтами и историческими обстоятельствами. Полемизируя с М. Вебером, он считал неверным выводить капитализм из протестантской этики и связывать его генезис с множеством различных социальных и психологических факторов (Евреи и их участие в образовании современного хозяйства. СПб, 1910; Буржуа. М, 1924, 1994; Luxus und Kapitalismus. B., 1907; Krieg und Kapitalismus. B., 1911). В годы 1-й мировой войны Зомбарт перешел на позиции немецкого национализма. В книге «Торгаши и герои» (1915) он противопоставлял «героизм» немцев утилитаризму англичан. В 1920-х гг. окончательно порывает с марксизмом, разрабатывает один из первых вариантов «понимающей социологии», применяя его затем к политэкономии (Die drei National-ökonomien. Münch., 1930). Будучи одним из ведущих представителей ***«консервативной революции»***, в нач. 1930-х гг. развивает идеи особого «немецкого социализма», преодолевающего как либеральный капитализм, так и марксистский социализм. В 1938 публикует главный философский труд «О человеке», в котором развивает идеи В. фон Гумбольдта, В. Дильтея и всей «исторической школы» о человеке как творце и творении культуры. Эта работа была близка идеям «культурной антропологии» Э. Ротхакера и М. Ландмана. Публикация книги, в которой Зомбарт возвращается от национализма к идеалам гуманизма, приводит его к конфликту с идеологами национал-социализма.

Лит.: Современный капитализм, т. 1—2. М., 1903—1905, т. 3. М.—Л., 1930; Народное хозяйство в Германии XIX и в начале XX века. М., 1924; Soziologie. B., 1923; Die Zukunft des Kapitalismus. B., 1932; Die Zahmung der Technik. B., 1935; Deutscher Sozialismus. B., 1934; Vom Menschen. B., 1938.

А. М. Руткевич

ЗОРОАСТРИЗМ — религиозное учение, распространившееся в 1-м тысячелетии до н. э. на северо-востоке Ирана и в сопредельных областях Афганистана и Средней Азии. Приверженцы зороастризма именуются в различных текстах также маздаяснийцами, парсами, огнепоклонниками; мусульмане дали им уничижительное прозвище «гебры». Название «зороастризм» связано с именем легендарного основоположника религии — Зардушта (иначе Заратуштра, Заратустра; греч. — Зороастр). Полагают, что он был реальным историческим лицом и жил не позднее 7 в. до н. э. Древность возникновения и позднейшие гонения на приверженцев зороастризма привели к утрате многих его текстов. Сегодняшние исследователи опираются, в основном, на наиболее известный сборник молитв, предают и поучений — ***Авесту***, записанный в 4—6 вв. За время своего существования зороастризм впитал космогонические представления, существовавшие среди иранских племен еще в эпоху индоарийской общности и в свою очередь способствовал возникновению новых идейных и религиозных систем: митраизма, манихейства, а также движения маздакитов. Зороастризм серьезно повлиял на раннее христианство и ислам, на верования курдов и народов Кавказа.

В основе его вероучения лежит представление о «Мудром господе» — Боге-творце Ахура-Мазде (отсюда — «маздаяснийцы»), создавшем все благое и полезное; свет, тепло, землю, животных, людей и растения. Цель жизни благочестивого зороастрийца — помогать «Мудрому господу», защищать и приумножать его творения; поддерживать огонь, разводить скот, обрабатывать землю, заниматься строительством, ремеслом и торговлей; растить детей. Соперником Ахура-Мазды (иначе: Ормузд, Хормузд) выступает дух зла Анхра-Майнью (иначе: Ахриман), создавший холод, смерть, вражду, вредных животных и насекомых и т. п. Зороастрийцы считают себя обязанными бороться с ними, чтобы удостоиться посмертной награды.

Силы природы, стихии и положительные качества персонифицировались в роли сподвижников Ахура-Мазды или его проявлений — «Бессмертных святых» («Амеша Спента»): Воху Мана — «Добрая мысль», Аша Вахишта — «Лучшая правда», Хшатра Варья — «Избранная власть», Спента Армаити — «Благочестие», Амеретат — «Бессмертие» и Хаурватат — «Целостность». В зороастризме сохранилось понятие «Высшей правды» (существовавшее еще у индоарийских племен) — Арты, подразумевающей чистоту человеческих помыслов и благородство поступков, «правильный образ действий». Правда противопоставлялась лжи, извращенности — Друдж, неотъемлемому качеству Анхра-Майнью. Чуждый идолопоклонству, зороастризм сохранил в ритуалах культ огня как воплощения доброго начала, символа Арты. Особым образом зажженный огонь поддерживался в зороастрийских храмах столетиями, что породило еще одно название — «огнепоклонники».

Представления о душе и посмертном существовании отразились в сказании о праведном Вирафе («Арда-Вираф-нама»), описывающем путешествие зороастрнйского священнослужителя по загробному миру: возле «горы справедливости» есть мост Чинват, по которому переходят в рай только праведники, а грешники падают с моста в бездну.

Зороастрнйское жречество (маги, мобеды) было наследственным и пользовалось большим влиянием. Зороастрнйцы не признают постов и смешанных браков, бытовые ограничения в их среде очень строги. После того, как Иран был завоеван арабами, начался постепенный переход населения в ислам.

К 12—13 вв. зороастрийское духовенство окончательно утратило былую власть, и часть его вместе с наиболее активными приверженцами переселилась в Северную Индию, где получила название «парсы» (т. е. «выходцы из Фарса» — центральной иранской провинции).

Немногочисленные зороастрийские общины существуют и в наши дни в Йезде, Кермане, Бомбее, Карачи и некоторых других городах. Они сохранили свои обычаи и культуру. С перевода их богослужебных книг в 18 в. началось систематическое изучение персидской доисламской литературы и языка эпохи Сасанидских царей (224—650), при которых зороастризм был государственной религией Ирана.

И. К. Петрова

ЗУЛЬЦЕР (Sulzer) Иоганн Георг (16 октября 1720, Швейцария — 27 февраля 1779, Берлин) — немецкий философ, просветитель, педагог, автор энциклопедической «Всеобщей теории изящных искусств» (Allgemeine Theorie der schönen Künste. Bd. 1—2, B., 1771—74). Развивая учение Баумгартена и других вольфианцев о чувстве удовольствия или неудовольствия, ощущении приятного или неприятного, ввел понятие «чувствительность», «чувство» (Empfindsamkeit, Gefühl) как особой способности, которая фиксирует и удерживает эти испытываемые субъектом ощущения или внутренние состояния, придавая им устойчивую форму и рефлексивно-осознанный характер. Благодаря этому субъективное эмоциональное чувство удовольствия может стать основанием для эстетической оценки в форме всеобщих суждений вкуса, для общезначимых определении красоты в природе или прекрасного в искусстве. Чувствительность же обретает при этом статус самостоятельной способности души, не только равнозначной способности мышления и желания, но и объединяющей их деятельность.

Аналогичным образом Зульцер не ограничивал роль искусства способностью доставлять эстетическое удовольствие, но связывал его с задачами интеллектуального и нравственного воспитания человека, пробуждения в нем чувства добра и истины. Такой подход оборачивался плоско-морализаторским отношением к искусству, однако способствовал его популяризации и расширению просветительской программы воспитания за счет включения в нее элементов эстетического образования (что оказало известное влияние на поздних просветителей и ранних романтиков в Германии, а также нашло живой отклик в русской эстетической мысли и практике).

Соч.: Vermischte philosophische Schriften. Bd. 1—2. Lpz., 1782—1880; Lebensbeschreibung. B.— Stettin, 1809; Pädagogische Schriften. Langensalze, 1922; в рус. пер.: Разговоры о красоте естества. СПб., 1777; О полезном с юношеством чтении древних классических писателей мнение. М, 1787; Упражнение к возбуждению внимания и размышления. СПб., 1801; Новая теория удовольствий. СПб., 1813.

Лит.: *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII века. М, 1996, с. 83—84; *Groß K. J.* Sulzers allgemeine Theorie der schonen Künste. B., 1905; *Leo J. I. G.* Sulzer und die Entstchung seiner «Allgemeinen Theorie...». B., 1907; *Tumarkin A.* Der Ästhetiker J. G. Sulzer. Frauenfeld, 1933.

В. А. Жучков

И

И (кит., буквально — долг/справедливость, должная справедливость, а также долг, чувство долга, справедливость, добропорядочность, честность, правильность, принцип, значение, смысл) — одна из основополагающих категорий китайской философии, особенно ***конфуцианства***. Заключает в себе идею «правильного соответствия» содержания — форме, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга. В общем смысле И — неотъемлемый атрибут «индивидуальной природы» человека, одно из «пяти постоянств» его существования наряду с «гуманностью» (***жэнь***), «благопристойностью» (***ли***), «разумностью» (***чжи***) и «благонадежностью» (***синь***); в более конкретном, социально-этическом смысле — нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного; в еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматического лидера. Стандартная терминологическая оппозиция И — ли («польза/выгода») знаменует противопоставление морального долга эгоистической утилитарности.

В древних памятниках ***«Шу цзине»*** и ***«Ши цзине»*** И означает умение правителя и чиновников приносить благо своей стране. У Конфуция И становится ключевой характеристикой «благородного мужа» (цзюнь цзы), выражающей единство знания и действия, основанное на «благодати/добродетели» (***дэ***), реализующееся посредством этико-ритуальной «благопристойности» и направленное на осуществление ***дао***. Мэн-цзы универсализировал И как одно из четырех врожденных начал исконно «доброй» человеческой природы — «стыдящееся [за себя] и негодующее [на др.] сердце (синь)» и решительно отверг «пользу/выгоду» во имя И и «гуманности», отличающих человека от животных. Согласно Мэн-цзы, «И — это путь человека», совершенство его «пневмы» (***ци***) достигается посредством «накопления И». Главный оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — ***Сюнь-цзы***, считая человеческую природу исконно «злой» и наделенной врожденным стремлением к «пользе/выгоде», вместе с тем еще категоричнее определил И как основной человеческий признак, которому должно быть подчинено неискоренимое стремление к «пользе/выгоде». Общеконфуцианское решение проблемы И — ли дано в ***«Да сюэ»:*** «Не польза/выгода полезна/выгодна государству, а И». Моисты (см. ***Мо цзя***) в отличие от конфуцианцев, трактуя ли как «приносящую радость» «общую пользу и взаимную выгоду», а не частный интерес и эгоистическую корысть, отвергли противопоставление И — ли прямой дефиницией: «И есть ли». Согласно трактату «Мо-цзы», И желанно Небу (***тянь***) (гл. 26) и является «самым ценным в Поднебесной» (гл. 47). Воле Неба соответствует и всенародная «польза/выгода» (гл. 26), составляющая также один из трех главных гносеологических критериев — «применимость» высказываний.

Легисты (см. ***Легизм***) близкий к моизму тезис о том, что «люди стремятся к пользе/выгоде, как вода — вниз», соединили с враждебным и моизму, и конфуцианству определением И как пути (дао) «насилия и наказаний» во имя абсолютной власти и унифицированной «законности».

В противовес всем указанным школам представители ***дао-сизма***, отстаивая идеал естественной незаинтересованности, одновременно подвергли критике как «пользу/выгоду», так и И. Согласно ***«Дао дэ цзину»*** (§ 18, 19, 38), И — результат «упразднения Великого дао», т.е. одна из ступеней общей деградации в мире: «За утратой дао следует благодать/добродетель, за утратой благодати/добродетели следует гуманность, за утратой гуманности следует И, за утратой И следует благопристойность. Благопристойность — это истощение верности (чжун) и благонадежности, голова смуты». В отличие от «Дао дэ цзина», проводящего тонкие градации упадка, четко разграничивающего «нецеленаправленную» (у и вэй) «гуманность» и «целенаправленное» (ю и вэй) И, в ***«Чжуан-цзы»*** (гл. 2) провозглашен отказ от различения «гуманности» и И, сопровождающийся призывом «забыть И».

Дун Чжуншу, привнесший в официализированное конфуцианство некоторые легистские и моистские идеи, сочетал радикальную формулу — «гуманный делает правильным свое соответствие и не помышляет о своей пользе/выгоде» — с признанием за последней статуса регулятора телесной жизни: «И пестует сердце, польза/выгода пестует тело (ти). В теле самое ценное — сердце, поэтому в пестовании самое важное — И». Усвоение даосских идей неоконфуцианством выразилось, в частности, в признании ***Шао Юном*** «совершенномудрых» (см. ***Шэн***) способными «отрешиться и от пользы/выгоды, и от И». Другой создатель неоконфуцианства, ***Чжан Цзай***, пошел на сближение с моизмом в тезисе «И обобщает (см. ***Гун***) пользу/выгоду Поднебесной». Открыто в защиту принципа общей «пользы/выгоды» выступили Ли Гоу (11 в.), Ху Хун, Чэнь Лян, У Ши (12 в.). Ху Хун наиболее четко провел различие между частной и общей формами «пользы/выгоды». Основоположник неоконфуцианской ортодоксии ***Чэн И*** прямо отождествил И с общественно-альтруистическим (гун), а «пользу/выгоду» с частно-эгоистическим (сы) началом, допустив, однако, возможность их гармонии и «полезность/выгодность» соблюдения И. ***Ван Фучжи*** соотнес И с дао человека, а пользу/выгоду с его жизненными «функциями» (юн). Янь Юань (17 — нач. 18 в.), утверждавший, что «благодаря И осуществляется польза/выгода», переиначил формулу Дун Чжуншу в призыв «делать правильным соответствие (и), помышляя о пользе/выгоде». В целом неоконфуцианство выработало широкий спектр трактовок соотношения «долга/справедливости» и «пользы/выгоды» — от абсолютного превознесения первого и умаления второго до их уравнивания, хотя неоконфуцианская ортодоксия всегда отстаивала примат И.

Лит.: *Фельберт Р.* Терминологический анализ понятия «справедливость» в древнем Китае. — В сб.: 3-я научная конференции «Общество и государство в Китае», в. 1. М, 1982, с. 75-82; *Чжан Дайнянь.* Чжунго чжэсюэ даган (Основные положения китайской фнлосо-

фии). Пекин, 1982, с. 386—98; Cheng Chung-ying. On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality. — «Philosophy East and West», 1972, v. 23, № 3; *Nikkila P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of Confucian Analects v. 1. Helsinki, 1982, p. 144—4S etc.

А. И. Кобзев

ИБЕРВЕГ (Ueberweg) Фридрих (22 января 1826, Лайхлинген — 9 нюня 1871, Кенигсберг) — немецкий философ и историк философии, преподаватель философии в Бонне (с 1852), проф. Кёнигсбергского университета (с 1862). Испытал влияние идей Ф. Бенеке и Ф. Тренделенбурга. В работе «Система логики и история логических учений» (System der Logik und Ceschichte der logischen Lehren. 1857, 5 Aufl. 1882) подверг критике логику Канта за отрыв форм мышления от форм бытия, а логику Гегеля — за их отождествление. Называл свои взгляды «идеал-реализмом». В последние годы жизни под влиянием дарвинизма склонялся к естественнонаучному материализму.

Автор «Очерка истории философии...» (Gnmdriss der Geschichte der Philosophie... Tl. 1 1—3, 1862—66; рус. пер. 3-й части под названием «История новой философии в сжатом очерке», вып. 1—2. СПб., 1890, 2-е изд. 1898—99). Работа неоднократно переиздавалась при его жизни (до третьего издания, 1867—68) и после смерти (переработанная и дополненная сначала Хейнце, позднее Гейером и Эстеррейхом, 11—12-е изд. 1923—28, перепечатана в 1951—53); содержит большой справочный материал.

Соч.: Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher. B., 1853; Ueber Idealismus, Realismus und Idealrealismus.— «Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik», 1859, Bd. 34; Schiller als Historiker und Philosoph. Lpz., 1884.

Лит.: *Brasch M.* Die Welt und Lebensanschauung Fr. Ueberwegs... Lpz., 18S9; *Lange F.A.* Friedrich Ueberweg. B., 1871.

Л. Г. Мысливченко

ИБН 'АРАБИ Муҳйи ад-Дин (1165, Мурсия, Андалусия, Арабский халифат, совр. Испания — 1240, Дамаск) — суфийский философ, мистик и поэт. Известен также как «Великий шейх» (аш-Шайх ал-акбар). Пиренейский полуостров, где родился Ибн 'Араби, был в то время своеобразным перекрестком цивилизаций, центром философии и культуры. Окруженный с детства атмосферой мусульманского благочестия и подвижничества, будущий мистик получил традиционное образование мусульманского ученого. Стал суфием в 1184. В его произведениях немало свидетельств о посещавших его озарениях, нередко — о беседах с мистиками прошлого или пророками. О его авторитете в суфийской среде говорит присвоенный ему титул «полюс полюсов», высший среди суфиев. Ибн 'Араби много путешествовал: сначала по Андалусии и Северной Африке, затем (в 1200) совершил хадж в Мекку, посетил Египет и Малую Азию, а с 1223 жил в Дамаске.

Ибн 'Араби был знаком с сочинениями ал-Ҳаррāза, ал-Муҳāсиби, ал-Халлāджа, ал-Исфарā'ини. Исследователи прослеживают прямые и косвенные связи, а также полемику с идеями ***ал-Газāлй***. Сохранились свидетельства его контактов с ***Ибн Рушдом*** и другими выдающимися мыслителями его времени. Влияние Ибн 'Араби испытали в той или иной мере не только практически все известные суфийские мыслители, но и представители других течений мысли, более всего — ***ишракизма***. Некоторые суфии, прежде всего ас-Симнāни (ум. 1336), выступили с альтернативными теориями, названными «единство свидетельствования» (ваҳдат аш-шухуд) противовес сложившемуся после Ибн 'Араби именованию его концепции как «единство существования» (ваҳдат ал-вуджуд). Резкую критику и неприятие идеи Ибн 'Араби вызвали со стороны известного факиха ***Ибн Таймййи*** (1263—1328), что получило прямое продолжение в идеологии ваххабизма, возводящего свои тезисы к этому авторитету; в то же время такой известнейший факих, как ас-Суйути (15 в.), выступил в защиту Ибн 'Араби. Считается, что перу Ибн 'Араби принадлежит более 100 трудов. Важнейшими для понимания его философии являются ***«Мекканские откровения»*** и ***«Геммы мудрости»***. Его поэзия представлена сборником «Тарджумāн ал-ашвāк» («Изложение страсти»). Известность Ибн 'Араби стала причиной ложной атрибуции многих произведений. Среди апокрифов — двухтомный «Тафсйр ал-кур'āн» («Толкование Корана»), «Шаджарат ал-кавн» («Древо бытия»), «Калимат ал-лāх» («Божье слово»), «ал-Ҳикма ал-'илāхиййа» («Божья премудрость»).

Лит.: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма (опыт параднгмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993; *Он же.* Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма.— В кн.: Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993, с. 156—75; *Corbin H.* L'imagination créatrice dans ie soufisme d'Ibn Arabi. P., 1958; *Landau R.* The Philosophy of Ibn Arabi. N. Y., 1959; *Deladriere R.* La profession de foi d'Ibn Arabi. 1975; *Diyab A.N.* The Dimensions of Man in Ibn Arabi's Philosophy. Cambr., 1981; *Chittick W. C.* The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany, 1989. См. также лит. к ст. ***Суфизм***.

А. В. Смирнов

ИБН БĀДЖЖА Абу Бакр Мухаммад Ибн Йаҳйā [латинизиров. Авемпаце (Avempace) или Авекпаце (Avenpace)] (кон. 11 в., Сарагоса — 1139, Фес, Магриб) — арабский философ, основоположник перипатетической традиции на Западе мусульманского мира, врач, филолог, поэт и музыкант. Получил образование в Сарагосе и стал визирем (10-е гг. 12 в.). После 1118 жил в Сицилии и Гренаде, а затем в Фесе, где снова занял пост визиря. Умер, отравленный, по преданию, завистниками.

Из более чем ста его сочинений сохранилось около половины, большинство из которых представляют собой комментарии к естественнонаучным и логическим работам Аристотеля. К основным оригинальным его произведениям по философии относятся «Прощальное послание», «Трактат о соединении разума с человеком», «Жизнеустроение уединенника» и «Книга о душе». Ибн Баджжа развивал общие для ***арабо-язычного перипатетизма*** идеи, но в собственных изысканиях больше всего тяготел к философской антропологии. Полагал, что сущность человека, проходящего в своем индивидуальном развитии этапы растительного (в чреве матери), животного и собственно человеческого состояний, заключается в его разумности, а цель его — в соединении (благодаря восхождению по ступеням «духовных форм») с деятельным разумом. Подобно своим восточно-перипатетическим предшественникам, Ибн Баджжа конструирует политический идеал в виде «совершенного города», но считает, что философ может обрести счастье и в несовершенном обществе, живя в нем жизнью «уединенника».

Соч.: Расā'ил Ибн Бāджжа ал-'илāхиййа, под ред. М. Фахри. Бейрут, 1968; Расā'ил фалсафннна, под ред. А. Бадавн. Бенгази, 1973; в рус. пер.: Книга о душе.— В кн.: Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

Т. Ибрагим

ИБН ГЕБИРОЛЬ Соломон бен Иегуда (араб. Абу Айюб Сулейман ибн Яхья ибн Джебироль, латинизированное — Авицеброн (Avicebron, Avencebrol, Avi-cebrol)) (ок. 1021, Малага —

1055 или 1070, Валенсия) — еврейский поэт и философ. Его философский трактат «Источник жизни» был написан на арабском языке; оригинал не сохранился (лат. пер. «Forts vitae», ed. C. Bäumker, fasc 1—3, 1892—95). Ибн Гебироль тяготел к неоплатоническому пантеизму, но в отличие от неоплатоников придавал гораздо большее значение материи, которую рассматривал как субстанцию не только телесного, но и духовного. Заимствованное из античной философской традиции противоположение материи и формы доводится им вплоть до уровня Бога, причем если форма интерпретируется как творение воли Бога (Ибн Гебиролю принадлежит учение о природе воли), то материя оказывается непосредственным истечением сущности Бога и потому божественнее, чем форма. Это сближение Бога и материи у Ибн Гебироля впоследствии было воспринято Дж. Бруно. Трактат Ибн Гебироля не получил резонанса в еврейском и исламском мире и продолжал жить лишь в христианской схоластической градации как сочинение загадочного араба или христианина Авицеброна; лишь в 19 в. было доказано тождество этого философа с еврейским поэтом Ибн Гебиролем, чьи тексты продолжают употребляться в синагогальном богослужении.

Лит.: *Dreyer K.* Die religiöse Gedankenwelt des Salomon ibn Gabirol. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des jüdischen Mittelalters. Lpz., 1930; *Théry G.* L'augustinisme médiéval et le problème de la forme sub-stantielle.— «Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae», Torino-Roma, 1931, p. 140-200.

С. С. Аверинцев

ИБН МИСКАВАЙХ — см. ***Мискавайх.***

ИБН РУШД Абу ал-Валйд Мухаммад Ибн Ахмад [латинизиров. Аверроэс (Averroës)] (1126, Кордова, Испания — 1198, Марракеш, Марокко) — арабо-мусульманский философ, представитель ***арабоязычного перипатетизма***, ученый и врач, правовед. Родился в семье потомственных кадиев-судей, получил образование по мусульманским религиозным наукам, медицине и философии. По рекомендации ***Ибн Туфайла*** в 1169 альмохадский халиф Абу Йа'қуб Йусуф поручил Ибн Рушду составить комментарии к ряду работ Аристотеля, в этом же году он стал верховным кадием в Севилье. Два года спустя Ибн Рушд вернулся в Кордову, где занял пост верховного кадия. Затем по приглашению того же халифа прибыл в Марракеш, где был назначен придворным врачом вместо престарелого Ибн Туфайла. Ибн Рушд был приближен и к сыну халифа — Йа'қубу, который наследовал отцу в 1184. Незадолго до своей смерти Ибн Рушд попал в немилость к халифу, подвергся ссылке и, по некоторым сведениям, публичному осуждению, хотя вскоре и был возвращен ко двору.

Труды Ибн Рушда делятся на комментаторские и оригинальные. Им были составлены комментарии почти ко всем произведениям Аристотеля (кроме оставшейся недоступной для него «Политики»), к «Государству» Платона, а также к другим сочинениям античных мыслителей и арабо-мусульманских перипатетиков. Толкование аристотелевских работ осуществлялось в виде малых, средних и больших комментариев, среди последних выделяются комментарии к книгам «Метафизика» и «О душе». Важнейшими из самостоятельных трудов Ибн Рушда являются ***«Опровержение опровержения»***, написанное в ответ на «Опровержение философов» ***ал-Газали***, а из теолого-философских— ***«Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией»*** (с «Дополнением» о божественном знании) и «Книга об открытии путей аргументирования догм общины».

Разделяя в целом систему восточного перипатетизма, Ибн Рушд отстаивал более аутентичный аристотелизм (в частности, очистив его от примесей неоплатонической концепции эманации). Характерное же для него учение о едином общечеловеческом разуме он развивал как подлинно аристотелевское. Ибн Рушд оказал большое влияние на философскую мысль средневековой Европы, где стал известен как Великий Комментатор, оригинальный философ (автор ***теории двойственной истины*** и концепции монопсихизма), а также (по недоразумению) как ниспровергатель всех богооткровенных религий (см. ***Аверроизм***).

Лит.: *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм.— Собр. соч., т. 8. К., 1902; *Сагадеев А. В.* Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973; Multiple Averroés. P., 1978; *Leaman O.* Averroes and His Philosophy. Oxf., 1988.

Н. В. Ефремова

ИБН САФВАН Джахм Абу Мухриз (казнен 745) — арабо-мусульманский теолог, основатель и эпоним ранней школы ***калама*** — джахмизма. Родился в Самарканде, жил в Термезе, а затем в Куфе, где встретился с богословом Джа'дом Ибн Дирхамом (ум. 742/743) и стал проповедником его идей. Вернувшись на родину, Джахм Ибн Сафван вел ожесточенные споры с не разделявшими его взгляды богословами, в т. ч. с видным комментатором Корана Муқатилом Ибн Сулаймáном (ум. 767), известным своими антропоморфистскими воззрениями. Позже принял участие в восстании против омейядского наместника Хорасана, был захвачен в плен и казнен в Мерве.

Вслед за своим учителем Джа'дом Джахм Ибн Сафвáн отстаивал положение о сотворенности Корана во времени (противоположный тезис об извечности Корана станет господствующим в исламе), о невозможности приписывания Богу каких-либо антропоморфных характеристик и вообще отличных от Его сущности положительных атрибутов. Это учение о Боге оппоненты джахмитов связывали с их пантеистической тенденцией: отрицание нахождения Бога в определенном месте означает его всеприсутствие; Богу нельзя присвоить свойства какой-либо твари, ибо Он есть целокупность их всех. Джахм Ибн Сафвáн развивал крайнюю форму джабризма-фатализма, приравнивавшего действия человека к природным процессам. Для его эсхатологии характерен финитизм — будущие события (движения) не могут быть бесконечны, откуда следует отрицание вечности Рая и Ада (вопреки общепринятому в исламе мнению). Видными последователями Джахма Ибн Сафвáна были Дирар Ибн 'Амр (ум. 815), Бишр ал-Марйсй (ум. 833) и его ученик ал-Хусайн ан-Наджжáр. Многие идеи джахмизма получили развитие в мутазилизме. Сочинения Джахма Ибн Сафвáна и его приверженцев не сохранились.

Лит.: *ал-Асали Х.* Джахм Ибн Сафван. Багдад, 1965; *Ess J. van.* Dirar b.'Amr und die «Gahmiya».— «Der Islam». (B.), 1967, 43, S. 241—79; 1968, 44, S. 1-70.

Т. Ибрагим

ИБН СИНА Абу 'Али (латинизиров. Авиценна) (16 августа 980, близ Бухары — 1037, Хамадан, Сев. Иран) — ученый, философ, врач.

Получил систематическое домашнее образование, еще в юности прочитал сочинения Евклида и Птолемея; благодаря трудам ***ал-Фарáби*** познакомился с «Метафизикой» Аристотеля, а несколько позже с сочинениями других античных ученых и философов. Овладев логикой, естественными и математическими науками, философией и теологией, приступил к изучению медицины и врачеванию. К 18 годам Ибн Сина уже про-

явил себя зрелым ученым, вступив в 977 в научную переписку и полемику с ***ал-Бируни***. Завися от милости и капризов эмиров и султанов, испытывая на себе последствия дворцовых интриг, Ибн Сина был вынужден вести жизнь скитальца. Даже наиболее длительный и плодотворный «исфаханский» период его жизни (1023—37) был неспокойным. В 1030 во время нападения на Исфахан наместника газневидского султана Мас'уда дом Ибн Сины был ограблен и многие его труды пропали. Тяготы напряженной жизни привели к болезни, от которой он умер, находясь в путешествии.

Научное наследие Ибн Сины охватывает разные области знания: философию, медицину, математику, астрономию, минералогию, поэзию, музыку. Точное количество его трудов не установлено (приписывается до 456, в т. ч. 23 на фарси). Главный труд Ибн Сины как ученого — «Канон врачебной науки» («Қанун ат-тибб»). Переведенный на латинский язык, он вплоть до 17 в. был для европейских медиков основным руководством. Столь же популярным стало и другое фундаментальное сочинение, охватывающее разные области знания, — «Книга исцеления» («Китаб аш-шифа'»), обширную часть которой составляет ***«Книга о душе»***. На родном языке фарси Ибн Сина изложил свои философские взгляды в ***«Книге знания»*** («Даниш-нама»). Подводящее итоги его философских размышлений сочинение — ***«Указания и наставления»***.

Как философ Ибн Сина принадлежал к ***арабоязычному перипатетизму*** (фалсафа), вслед за ал-Фараби разрабатывая проблематику аристотелевского учения на почве исламской культуры. Много сделал для выработки философского словаря на арабском и персидском языках. Отстаивая и развивая философскую систему Аристотеля, Ибн Сина большое место в своих трудах уделял логике, учению о причинности, первой причине, материи и форме, познании, категориях, выражающих понимание наиболее существенных отношений действительности, принципах организации мысли и знания. Но принимая многие идеи перипатетизма, Ибн Сина вышел за его пределы. Эволюцию взглядов Ибн Сины определили идейная полемика вокруг теологических проблем в исламе, его естественно-научная деятельность и распространение идей неоплатонизма.

В учении Ибн Сины постоянно присутствуют два подхода в описании мира: физический и метафизический. Когда он рассуждает как «физик», он рисует картину сущего в категориях движения, пространства, времени. Она представляет расположение всего сущего от простого к сложному, от неживого (минералы) к живому (растения, животные) и заканчивается наиболее сложным организмом, наделенным разумом, — человеком. В этой картине разум рассматривается как тесно связанный с телом, с материей: «Души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа» (Книга о душе. — Избр. философ, произв. М.. 1980, с. 488). Эта материя — мозг, разным отделам которого соответствуют разные психические процессы. «Хранилище общего чувства есть сила представления, и она расположена в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, сфера представления нарушается... Хранилищем того, что воспринимает идею, является сила, называемая памятью, и она расположена в задней части мозга... Средняя часть мозга создана в качестве места силы воображения» (там же). Рассматривая разные психические состояния и явления — сон, сновидения, способность внушения, предсказания, пророчества, размышляя о таинствах и чудесах, Ибн Сина призывает «раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы» (там же).

Когда же Ибн Сина рассуждает как метафизик, он строит картину мира, начинающуюся с предельных, наиболее общих понятий: первичной, непосредственно данной идеи бытия и понятия Единого (Первоединого, Бога), дающего в наиболее общем виде представление о существующем и выражающего монистический (монотеистический) взгляд на сущее в целом. «Первое (ал-'аввал) не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия, ни предела. Нельзя указать на него, кроме как при помощи интеллектуальной мистики ('ирфан)» (Указания и наставления.— Там же, с. 331). С точки зрения организации мироздания Единое выступает как Первопричина. Концепция строго упорядоченного мира, подчиненного законам детерминизма, является одним из центральных пунктов Авиценновой философии. Ряд причинной зависимости, порождающих причин, восходящих одна к другой, заканчивается Первой причиной, которая, являясь активным началом (воля), высвобождает свою потенциальность. Так, опосредованный рядом ступеней, возникает множественный тварный мир.

Решая, в отличие от Аристотеля, проблему не только действительности мира, но и его независимости от Творца, Ибн Сина главное внимание уделяет теме возможного и необходимого. Основная идея арабоязычных перипатетиков — идея мира, в возможности уже содержащегося в Едином и потому совечного Творцу. Наличие возможности и воли, причины означает необходимость акта творения и сотворенного. Первое, первоначало — это то единственное, что изначально необходимо само по себе. Все остальное является производным от него и потому лишь возможным. Но, поскольку имеется причина, реализующая эту возможность, последняя становится в свою очередь необходимостью и как таковая — необходимой причиной следующего порождения. Т. о., первая причина является только первым толчком, а в дальнейшем мир сущего определяется причинной зависимостью внутри него самого.

Другим важнейшим пунктом философии Ибн Сины, делающим его оригинальным мыслителем, является его учение о душе. Отмечая непременную связь разума и телесной материи, Ибн Сина, в отличие от Аристотеля, интересуется разумом также и как особой, нетелесной субстанцией. «Потенциальный» разум благодаря обучению, овладению знаниями становится «актуальным». Достигая высшей ступени, умопостигая абстрактные формы, приобретая силу «активного интеллекта», он становится «приобретенным». На этой ступени работа разума может уже не зависеть от внешних впечатлений; мышлению о мышлении связь с материей скорее мешает. Такой разум не нуждается в изучении умопостигаемых сущих — он постигает непосредственно, интуитивно. «В приобретенном разуме человеческая потенция уже уподобляется первым началам всего сущего» (О душе.— В кн.: Избр. произв. мыслителей Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 229). Независимость разума от тела Ибн Сина доказывает его неделимостью, а также способностью его к деятельности и даже ее усилением при ослаблении деятельности тела, чувств и пр. Ярким аргументом в пользу нетелесности разума является описанный Ибн Синой интроспективный опыт, образ т. н. «парящего человека». В этом опыте человек сознает, что «я есть я, даже если я не знаю, что у меня есть рука, нога или какой-либо иной орган» (Избр. философ, произв., с. 510). Поскольку разумная душа является субстанцией, не зависимой от тела, она не умирает вместе с гибелью тела. На понимание Ибн Синой разума и форм познания оказал влияние

суфизм и личный опыт «тариката», нашедший отражение в его «суфийских» сочинениях: «Трактат о Хайе, сыне Якзана», «Послание о птицах», «Салман и Абсаль» и др.

Будучи естествоиспытателем, Ибн Сина понимал значение опыта, однако в целом он оставался в рамках науки во многом умозрительной, что стало поводом полемики между ним и ***ал-Бируни***.

Соч.: Математические главы «Книги знания» (Данишнома). Душанбе, 1967; Трактат о Хайе, сыне Якзана.— В кн.: *Сагадеев А. В.* Ибн-Сина. М., 1980; Послание о птицах.— В кн.: *Шидфар Б. Я.* Ибн-Сина. М., 1981, с. 140-43.

Лит.: *Диноршоев М.* Натурфилософия Ибн-Сины. Душанбе, 1985; *Goodman L. E.* Avincenna. L.—N. Y., 1992.

Е. А. Фролова

ИБН ТАЙМИЙЯ Таки ад-Дин Ахмад (1263, Харрам — 1328, Дамаск) — арабо-мусульманский теолог, видный представитель традиционалистского толка в мусульманской религиозно-правовой мысли — ханбализма. Ибн Таймийя с детства жил в Дамаске, там же получил религиозное образование и впоследствии занимался преподавательской деятельностью. В 1306—12 находился в Египте, где вступал в полемику с местными богословами различных направлений, за что неоднократно подвергался тюремному заключению. Такая же участь постигла его и после возвращения в Дамаск: в 1326 он в очередной раз был брошен в тюрьму Дамасской цитадели, где и умер.

Следуя традиционалистской установке ханбализма, Ибн Таймийя единственным источником религиозной истины считал только ***Коран*** и ***сунну***, на основе которых сложилась истинная доктрина, выраженная в единогласном мнении сподвижников Пророка, непогрешимом и непререкаемом. Все возникшие впоследствии учения Ибн Таймийя квалифицирует как «порицаемые новшества» (бид'а). Неустанно борясь против таких нововведений, Ибн Таймийя подвергал критике различные политико-религиозные ответвления (включая хариджизм и шиизм), ***арабоязычный перипатетизм*** (в своих трактатах о несостоятельности логики — «ар-Радд 'ала ал-мантикиййин», о согласии разума с верой — «Мувафакат сахих ал-манкул ли-сарих ал-ма'кул» и в комментарии к сочинению Ибн Рушда ***«Рассуждение, выносящее решение»***), философскую теологию калама, как мутазилитского, так и ашаритского направлений (в различных «символах веры», 'акида, особенно «ал-'Акида ал-хамавиййа» и «ал-'Акида ал-васитиййа»), пантеистическую тенденцию в ***суфизме*** (хотя сам Ибн Таймийя был суфием) и современную ему суфийскую практику, прежде всего культ святых и чудотворения (в сочинениях «Хакикат мазхаб ал-иттихадиййн» и «ал-Фуркан»).

В области догматики Ибн Таймийя одновременно отвергал апофатизм (отрицание божественных атрибутов), антропоморфизм и символико-аллегорическое толкование. Стремясь возродить моральный активизм, заложенный в Коране и сунне, он полагал ошибочным мутазилитское отрицание роли Бога в человеческих деяниях, но еще более опасным — ашаритское отрицание действенной воли человека. Дилемму «свобода воли — божественное всемогущество» Ибн Таймийя снимает отнесением актуальной реализации принципа Божьего всемогущества лишь к прошлому, а императивы божественного закона (шари'а) — к будущему.

Политическая концепция Ибн Таймийи (изложенная гл. о. в его труде «ас-Сийаса аш-шар'иййа», «Религиозное управление») подчеркивает нерасторжимое единство государства и религии. Но в отличие от традиционной суннитской доктрины государства, Ибн Таймийя не отстаивает необходимость института халифата, признает существование одновременно более одного халифа, отрицает обязательность принадлежности главы государства к курайшитам — роду Пророка. В 18 в. идеи Ибн Таймийи были возрождены в ваххабизме, поддержанном династией саудитов и ныне являющемся официальной идеологией Саудовской Аравии.

Лит.: *Абу Захра М.* Ибн Таймийя. Каир, 1958; *Харраш М. Х.* Ибн Таймийя ас-салафи. Бейрут, 19S4; *Laost H.* La profession de foi d'Ibn Taymiyya. P., 1986.

Т. Ибрагим

ИБН ТУФАЙЛ (Ибн Туфейль) Абу Бакр Мухаммад Ибн 'Абдал-Малик (латинизиров. Абубацер (Abubacer)) (нач. 12 в., Вади-Аш, ныне Кадис, Испания — 1185/86 Марракеш, Марокко) — арабо-мусульманский философ, представитель ***арабоязычного перипатетизма*** (фалсафы), ученый и врач. Изучал философию и медицину в Севилье и Гренаде. С 1154 жил в Северной Африке, был секретарем правителя Сеуты и Танжера, затем визирем и придворным врачом альмохадского халифа Абу Йа'куба Йусуфа, а состарившись, уступил (в 1182) место лейб-медика халифа ***Ибн Рушду***, оставив за собой пост визиря. В похоронах Ибн Туфайла участвовал сам халиф.

Ибн Туфайл был человеком широких интеллектуальных и художественных интересов (в частности, в астрономии им высказаны идеи, шедшие вразрез с общепринятой в его время Птолемеевой системой). Из его научно-философского наследия сохранилась лишь «Повесть о Хайе, сыне Якзана». В этой аллегорической робинзонаде сначала рассказывается, как на необитаемом острове самопроизвольно, из недр самой природы, возникло дитя человеческое — Хайй и как он своим разумом постигал мир, сначала физический, а затем метафизический, вплоть до Первопричины, Бога. Вторая часть книги повествует о знакомстве Хайя с обитателями соседнего острова, живущими по ниспосланному Богом закону. В общении с ними Хайй убедился в том, что философская истина, хотя по сути и тождественна богооткровенной, является уделом «избранных», но не «широкой публики», не способной к аллегорическому толкованию священных текстов и абстрактному мышлению, а потому перед ней было бы вредно и губительно разглашать сокровенное, философское знание.

Переведенный на латинский, а затем на многие европейские и восточные языки роман Ибн Туфайла стал после «Тысячи и одной ночи» одним из самых популярных в мире произведений арабской литературы. На русском языке опубликован впервые в 1920 (в переводе И. П. Кузьмина), неоднократно переиздавался (в 1978 с предисловием И. М. Фильштинского; в 1985 с предисловием Б. Шидфар); в 1988 издан новый перевод А. В. Сагадеева с его обстоятельной вступительной статьей.

Н. В. Ефремова

ИБН ХАЗМ Абу Мухаммад 'Али Ибн Ахмад (994, Кордова, Испания — 1064) — арабо-мусульманский теолог, видный представитель захиритской школы мусульманского права (***фикха***), поэт и историк. Родился в семье визиря, получил хорошее образование, изучив религиозные науки, литературу и поэзию. Поддерживал Омейядов в их борьбе с восставшими берберами, дважды или трижды занимал пост визиря и, когда берберская партия брала верх, подвергался тюремному заключению и ссылке. Разочаровавшись в своем политическом опыте, Ибн Хазм отстранился от общественной жизни, с 1047

жил в родном поместье на юго-западе страны, посвятив себя литературному творчеству. Там он и умер.

Из ранних сочинений Ибн Ҳазма особую известность получило «Ожерелье голубки» (рус. пер. М., 1957), представляющее собой собрание прозаических пассажей и поэтических иллюстраций на тему любви. К этому богатому глубокими наблюдениями по человеческой психологии трактату примыкает составленный впоследствии объемистый этический труд «Характеры и нравы» («ал-Аҳлāқ ва-с-сийар»). В правоведческих сочинениях («ал-Иҳкāм фй 'уṣул ал-аҳкāм» и обширном «ал-Муҳаллā») Ибн Ҳазм, следуя захиритской традиции, настаивал на буквальном («захир») толковании священных текстов, в качестве первоисточников права-фикха признавал лишь ***Коран*** и ***сунну***, отвергая принятые в других юридических школах рациональные методы (в т. ч. «қийāс» — суждение по аналогии, «ра'й» — личное усмотрение; «иджмā'»-консенсус он ограничил единогласием сподвижников Пророка). Одновременно Ибн Ҳазм выступал против «тақлида» (следование авторитетам), допуская следование лишь Пророку (что, по его мнению, не является тақлидом); пытался легитимизировать логику (аристотелевскую), иллюстрируя ее примерами правового и богословского характера (книга «ат-Тақриб ли-ҳадд ал-мантиқ»). Ибн Хазм известен также как автор большого доксографического труда «ал-Фиṣал» («Разбор»), в котором он апологетически отстаивает преимущество ислама над другими религиями, одновременно подвергая суровой критике всех представителей мусульманской спекулятивной теологии — ***калама*** (включая ашаритов), а также восточных перипатетиков и суфиев.

Лит.: *Йафут С.* Ибн Хазм ва-л-фикр ал-фалсафи фи ал-Магриб вал-Андалус. Касабланка, 1986; *Arnaldez R.* Grammaire et theologie chez Ibn Hazm de Cordou. P., 1956; *Goldzieher I.* The Zahiris. Leiden, 1971.

Т. Ибрагим

ИБН ХАЛДŪН Вали ад-Дин 'Абд ар-Раҳмāн Ибн Мухаммад (1332, Тунис — 1406, Каир) — арабо-мусульманский философ, историк и государственный деятель. Получил образование в Тунисе. С 1354 сменил много городов Магриба и Испании, занимая пост секретаря и посла у ряда правителей. После 1382 жил в Египте, где был назначен верховным кадием-судьей маликитского толка. Совершил паломничество в Мекку (1387—88), в священные города Палестины (1400). Знаменитым событием египетского периода жизни Ибн Халдуна стала его встреча в Дамаске с Тимуром (1401), пытавшимся склонить философа перейти к нему на службу.

Наряду с «Автобиографией» перу Ибн Халдūна принадлежат «Лубаб ал-Мухассал» («Суть Мухаṣṣала») — компендиум сочинения Фахр ад-Дйна ***ар-Рāзй*** «ал-Мухаṣṣал» по ***каламу***-богословию и фалсафе-философии и «Исцеление вопрошающего» («Шифā' ас-сā'иль»), посвященное мистическому (суфийскому) пути познания. Прославился Ибн Халдūн как автор «Большой истории», особенно «Введения» (***«Мукаддима»***) к ней. В этой теоретической вводной части, представляющей собой энциклопедию культурной жизни арабо-мусульманского средневековья, Ибн Халдūн ставит задачу превратить историю из хроники царей и пророков в строгую научную дисциплину, долженствующую образовать одну из важнейших отраслей философии. Отсюда его стремление создать особую науку об обществе, опирающуюся на представление о закономерном характере социального развития, которое обусловлено действием таких материальных факторов, как хозяйственная деятельность людей («способ добывания жизненных средств») и естественно-географическая среда. Ибн Халдūн подверг критике исходящие из платонического учения общественно-политические взгляды арабоязычных перипатетиков, усматривая в них своего рода мистику («соединение» человека с Деятельным разумом) и утопию, отвергая которую, он обратился к конкретному изучению развития общества, его культуры и нравов.

Соч.: Введение (фрагменты). — В кн.: Избр. произв. мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М, 1961.

Лит.: *Бациева С. М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965; *Игнатенко А. А.* Ибн Халдун. М., 1980.

Т. Ибрагим

ИБН ЭЗРА Авраам (1089/93, Тудела, Сарагосский эмират — 1164/67, Калаорра) — испано-еврейский философ-неоплатоник, поэт, экзегет, математик и астроном, филолог. Жил и работал в мусульманской Испании, в 1138/39 вынужденно покинул ее и странствовал от Египта до Британии. Писал на еврейском, арабском, латинском языках. Самый объемный труд Ибн Эзры — актуальный до сих пор комментарий к книгам Иова, Даниила, к Псалмам, затем ко всему Пятикнижию. Как в экзегетике, так и в лирике, в философских поэмах, в корпусе астрономо-астрологических трактатов «Начало мудрости» (Re'sit hokmah), в теории чисел, алгебре, тригонометрии, грамматике Ибн Эзра увлечен неоплатонически-кабаллистическими умозрениями влияний и соответствий, пронизывающих все бытие от небесных сфер до буквы Писания. Его спекуляции о божественных именах (Sefar has-sem) вошли в состав Каббалы. Великая загадка для Ибн Эзры человек: он микрокосм и, постигая себя, познает мир. Индивидуальная душа, отделяясь от вещества как плод от дерева, воссоединяется с душой Вселенной на пути через 9 духовно-космических сфер к уму и божественному единству. Образный стиль Ибн Эзры допускает эманативистское и даже пантеистическое прочтение его космологии; его называют первым рационалистическим критиком Библии, ранним гуманистом. Вопреки ревнителям традиционного иудаизма он стал признанным авторитетом для последующей средневековой еврейской религиозной философии. В 13 в. его переводили на старофранцузский, латинский, испанский языки. Спиноза, продолживший начатую им критику библейского текста, называет его человеком свободного ума и незаурядной эрудиции.

Соч.: Buch der Einheit, übers. von E. Miller. B., 1921.

Лит.: *Greive H.* Studien zum jüdischen Neuplatonismus: Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra. B.—N.Y., 1973.

В. В. Бибихин

ИВАНОВ Вячеслав Иванович [16(28) февраля 1866, Москва — 16 июля 1949, Рим] — поэт, мыслитель, теоретик русского символизма, переводчик Эсхила, Данте, Петрарки, Новалиса и др. В 1886 по окончании двух курсов историко-филологического факультета Московского университета уехал в Берлин, где написал исследование о системе откупов в римском Египте, одобренное Т. Моммзеном. С 1891, увлекшись Ницше, специально изучает в Афинах культ Диониса. В 1895 соединяет свою судьбу с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал (1865—1907). В 1896 знакомится с оказавшим на него сильное влияние ***В. С. Соловьевым***. После публикации в России первой книги стихов («Кормчие звезды», 1903), вызвавшей восторженные отзывы, Ивановы переселяются в 1905 в Петербург, где на «башне» проводятся знаменитые «Ивановские среды». У Иванова завязываются тесные (хотя и довольно сложные)

отношения с Бальмонтом, Белым, Бердяевым, Блоком, Брюсовым, Эрном и др. Он становится одним из лидеров русского символизма и активно влияет на его развитие. Проявляет спорадический интерес к теософии. С 1913 живет в Москве; сближается с Флоренским и Скрябиным, интересуется православной догматикой. В 1921 Иванов переезжает с детьми в Баку, где преподает в местном университете, а в 1924 навсегда покидает Россию и обосновывается в Италии. В 1926 Иванов, говоривший о необходимости дышать в религии «обоими легкими», присоединился к католичеству восточного обряда, не отрекаясь от православия (на что понадобилось специальное разрешение Ватикана).

В символизме Иванов различал идеалистическую и реалистическую тенденции, отстаивая последнюю; в теории творчества, используя собственную концепцию соотношения ***аполлонического*** и ***дионисийского***, обосновывал оппозицию мистического восхождения и нисхождения, лежащую в основе творческого процесса. Считал необходимым реформировать современный театр, возродив его изначальную мистериальность; аналогичные идеи развивались по отношению к роману, который должен вернуться к трагедии как своему истоку («Достоевский и роман-трагедия»). В нравственной сфере утверждал приоритет диалогизма, основывая его на религиозной формуле «Ты еси». В 1910-е гг. констатировал глубокий кризис русского символизма (сб.: «По звездам», 1909; «Борозды и межи», 1916; «Родное и вселенское», 1918). Иванову принадлежит оригинальная научная концепция о языческой мифологии как о «предуготовлении» к христианству («Дионис и Прадионисийство», 1923). На Западе в связи со своеобычной трактовкой гуманизма широкую известность приобрела книга «Переписка из двух углов» (1921; совместно с М. О. Гершензоном).

Будучи поэтом-философом интеллектуально-мистического склада, Иванов стремился «систематически» выразить органичную связь эпох посредством «переклички» универсальных символов; даже в лирике преимущественно пользовался сложными формами (циклы, «венки сонетов», триптихи и др.). Поэзия Иванова, изобилующая сложно организованной символикой разных эпох, трудна для восприятия, однако смысловая ткань его поздних стихов стала прозрачней (сб.: «Cor ardens», 1911—12, «Нежная тайна», 1912 и др.; мелопея «Человек», 1915—19; трагедии «Тантал», 1905, «Прометей», 1919). В последние годы жизни (1928—49), внешне отойдя от символизма, работал над принципиально новым по художественным задачам произведением — «Повестью о Светомире Царевиче», написанной оригинальной ритмической прозой и преломляющей эллинско-византийскую традицию в национально-русской жанровой форме.

Соч.: Собр. соч. под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт, т. 1—4. Брюссель, 1971—87 (изд. продолжается).

Лит.: Вяч. Иванов. Материалы и публикации (составитель Н. В. Котрелев).—«Новое литературное обозрение», 1994, № 10; *Аверинцев С. С.* Разноречия и связность мысли Вяч. Иванова.— В кн.: *Иванов Вяч.* Лик и личины России. М.. 1995; Вяч. Иванов. Материалы и исследования. М., 1996; Cultura e memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicate a Vjaceslav Ivanov (a cura di F. Malcovati). Firenze, 1988.

Л. А. Гоготишвили

ИВАНОВ-РАЗУМНИК (наст. имя и фам. Разумник Васильевич Иванов; псевдонимы: Р. Новосельский, В. Холмский, Скиф, Тугарин, Ипполит Удушьев, Р. Корсаков) [13 (25) декабря 1878, Тифлис — 9 июня 1946, Мюнхен] — русский историк общественной мысли, литературный критик, публицист. Учился на математическом отделении физико-математического факультета Петербургского университета (1897—1902), одновременно посещал лекции на историко-филологическом факультете, занимаясь в семинаре у профессора А. С. Лаппо-Данилевского. Активно участвовал в революционном движении, неоднократно арестовывался, солидаризовался с партией эсеров. Сотрудничал в радикальных и либеральных общественно-политических изданиях: газ. «Трудовая Россия», «Знамя труда», «Дело народа», «Земля и воля», журн. «Русская мысль», «Заветы», «Наш путь» и др. Иванов-Разумник — идеолог «неонародничества». Главные постулаты его «философии смыслотворчества»: антимещанство, этический индивидуализм и социализм, трактуемые не в марксистском, а в народническом духе. Свою мировоззренческую систему, центральное место в которой отведено ценностям свободной личности и благу народа, называл «имманентным субъективизмом». Исторический процесс в России представлен у него дихотомией оппозиционных «общественных групп»: интеллигенции и мещанства. Выдвинул концепцию основополагающей роли интеллигенции в жизни русского общества, отвергнутую позже веховцами. Основатель и лидер литературной группы «Скифы» (1917—18), идеи которой повлияли на становление идеологии ***евразийства***. Организатор Вольной философской ассоциации («Вольфила», 1919—24), где возглавлял культурно-философский и литературный отделы. В духовном максимализме, катастрофизме и динамизме «скифства» видел возможность преодоления кризиса гуманизма западной культуры. Приветствовал Октябрьскую революцию как первый этап на пути к чаемой им духовной революции, обновлению культуры и настоящему освобождению человечества, которое не удалось христианству. С кон. 1920-х гг. отстранен от активной литературной и общественной жизни. В 1933—39 арестовывался и находился в ссылке. С 1941 попал в зону немецкой оккупации, в 1942—43 содержался в лагере для перемещенных лиц. Остаток жизни провел в Германии. Одним из первых зафиксировал и осудил в печати большевистский террор 1920—30 гг.

Соч.: История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни 19 в., т. 1—2. СПб., 1906; О смысле жизни. Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов. СПб., 1908; Литература и общественность, СПб., 1910; Русская литература 20 века (1890—1915). Пп, 1920; Что такое интеллигенция, Берлин, 1920; Заветное. О культурной традиции. Пг., 1922; Писательские судьбы. Нью-Йорк, 1951; Тюрьмы и ссылки. Нью-Йорк, 1953.

Лит.: Переписка А. Блока с Ивановым-Разумником. Вступ. статья, публ. и комм. А. В.Лаврова.— «Литературное наследие», 1981, т. 92, кн. 2; Иванов-Разумник: личность, творчество, роль в культуре. СПб., 1996; *Hoffman St.* Scythian Theory and Literature.— Art, Society, Revolution: Russia. 1917—1921. Stokh., 1979; *Dobringer E.* Der Literaturkritiker R. V. Ivanov-Razumnik und seine Konzeption des Scythentums. Münch., 1991.

Архивы: РГАЛИ, ф. 1782; ИРЛИ, ф. 79, ф. 377; ГПБ, ф. 124, 211, 326, 634, 1000, 1029; ОР РГБ, ф. 109, 135, 167, 251, 356, 358, 369, 371, 386, 453, 633.

Ю. В. Синеокая

ИВАНОВСКИЙ Владимир Николаевич [25 июля (6 августа) 1867, Вышний Волочек Тверской губ. — 4 января 1939, Минск] — русский философ, деятель университетского образования. Окончил историко-филологический факультет Московского университета (1890), работал ученым секретарем журнала «Вопросы философии и психологии». Приват-доцент Московского (с 1899), Казанского (1904—12), профессор Са-

марского (с 1919) и Белорусского (1921—27) университетов. Сторонник «научной философии», которую понимал как общую методологию, выявляющую наиболее общие основания знания и культуры. Автор одной из первых книг по философии науки в России «Методологическое введение в науку и философию» (т. 1. Минск, 1923). Был знатоком учений об ассоциации идей в британской гносеологии и психологии. В последние годы жизни занимался переводами сочинений Декарта и Я. А. Коменского.

Соч.: Движение за распространение университетского образования в России. М., 1900; Ассоцианизм психологии и гносеологии, ч. 1. Казань, 1905; Введение в философию. Казань, 1909; К вопросу о генезисе ассоцианизма. Казань, 1910; Логика истории как онтология единичного.— «Труды Белорусского университета», кн. 1—3. Минск, 1922.

Лит.: *Красновский А. А.* Памяти проф. В. Н. Ивановского. — «Советская педагогика», 1939, № 3.

В. П. Филатов

ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ ("Ιγνάτιος, Ignatius) Игнатий Богоносец, (кон. 1 в. — ум. 107/117) — церковный деятель, епископ Антиохии, один из т. н. «апостольских отцов» — христианских писателей и богословов следующего после апостолов поколения. Казнен в период правления римского императора Траяна. Игнатию принадлежит семь посланий, написанных по пути из Антиохии в Рим, куда он был отправлен под стражей для приведения в исполнение смертного приговора. Богословие Игнатия продолжает традиции апостола Павла и Иоанна Богослова. Основные мотивы его учения — проповедь монотеизма; утверждение двух природ Христа (божественной и человеческой) и острая критика докетизма (отрицания человеческой природы Христа и реальности его страданий); прославление мученичества; учение о Церкви (Игнатий первым в христианской письменности употребляет выражение «кафолическая Церковь» и отстаивает монархический епископат).

Соч.: *Ignace d'Antioche.* Lettres. Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne, éd. P.-Th. Camelot. P., 1964 (Sources Chrétiennes, 10); в рус. пер.: Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988, с. 95—144; Писания мужей апостольских. Р ига, 1992, с. 289—312.

Лит.: *Архимандрит Киприан (Керн).* Патрология. П.— М., 1996, I, с. 73—84; *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М, 1996, с. 90—102; *Corwin V.* St. Ignatius and Christianity in Antioch. New Haven, 1960; *Elze M.* Überlieferungs-geschichtliche Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefc. Tüb., 1963; *Paulsen H.* Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochicn. Gött., 1978.

Н. В. Шабуров

ИГНАТИЙ (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов) [5 (17) февраля 1807, с. Покровское Грязовецкого у. Вологодской губ. — 30 апреля (12 мая) 1867, Николо-Бабаевский монастырь Костромской губ.] — русский церковный деятель, богослов, религиозный писатель. В 1988 канонизирован Русской Православной Церковью. По окончании Главного инженерного училища в Петербурге познакомился с о. Леонидом (Наголкиным), будущим основателем оптинского старчества. В 1831 принял монашество, в 1834 по указанию Николая I поставлен настоятелем Троице-Сергиевой пустыни под Петербургом, где провел 23 года и создал большинство своих произведений. В 1857 поставлен епископом Кавказским и Черноморским, в 1861 ушел на покой в Николо-Бабаевский монастырь. Духовно-учительная проза Игнатия собрана в «Аскетических опытах» (т. 1—2. СПб., 1865). Опираясь на творения святых отцов, Игнатий развивает православное учение о человеке. В учении о спасении уделяет большое внимание идее духовно-нравственного возрождения человека, объективным условием которого полагает искупительный подвиг Христа, а субъективными условиями — свободное произволение, совесть, веру и несение креста. Совесть оценивал как показатель духовной свободы человека и его нравственного состояния. По своей природе она есть чувство человеческого духа, различающее добро и зло яснее, чем ум и естественный закон, руководивший человеком до закона письменного. Философское значение имеет сочинение «Слово о смерти» (1863), где со ссылкой на Макария Египетского и др. отцов Церкви высказывается мысль о наличии у ангелов, души и духов особого эфирного тела, бестелесность признается лишь за бесконечным Богом, что вызвало оживленную полемику. Свое утверждение Игнатий основывал на критике учения Декарта о дуализме материи и духа. Выступал за союз богословия с положительными науками, выше всего ставя среди них математику и химию; объясняя отношение твари к Творцу, обращался к математической теории о бесконечном. Ссылаясь на авторитет Платона, рассматривал Вселенную и ее составные части как числа. Все, что существует в природе, подвержено изменению, как и числа; неизменным является лишь бесконечное, представляющее собой единственное существо в отличие от многообразных явлений видимого мира.

Соч.: Соч. епископа Игнатия Брянчанинова, т. 1—5. СПб., 1905 (М., 1991); Плач мой. СПб., 1865; Отечник, составленный епископом Игнатием (Брянчаниновым). СПб., 1891 (М., 1992).

Лит.: *Еп. Феофан (Говоров).* Душа и ангел не тело, а дух. М, 1891; *Соколов Л.* Епископ Игнатий. Его жизнь, личность и морально-аскетические воззрения, ч. 1—2. К., 1915; *Афанасьев В., Воропаев В.* Святитель Игнатий Брянчанинов и его творения. — «Литературная учеба», 1991, № 4.

А. П. Козырев

ИГРА — одна из главных и древнейших форм эстетической деятельности (см. ***Эстетика***), т. е. неутилитарной, совершаемой ради нее самой и доставляющей, как правило, ее участникам и зрителям эстетическое наслаждение, удовольствие, радость. Принципиально непродуктивный и внерациональный характер игры издревле связывал ее с сакральными и культовыми действами, с искусством, наделял таинственными, магическими смыслами. С древности игра использовалась также в качестве эффективного средства воспитания детей, обучения охотников, воинов, спортсменов и т. п. Систематическому научному изучению (в антропологии, психологии, культурологии, философии) феномен игры подвергся только с кон. 19 в.; «теория игр» — один из разделов современной математики, изучающий и разрабатывающий модели принятия оптимальных решений в сложных ситуациях в разных областях человеческой деятельности. Между тем на неутилитарный, эстетический и сущностно значимый для человеческой жизни характер игры философская мысль обратила внимание фактически с самого своего возникновения, хотя долгое время ее выводы фиксировались только в метафорической, образной или спорадической форме.

Гераклит уподобляет эон «играющему ребенку» (B 52). Платон в «Законах» называет человека «какой-то выдуманной игрушкой бога»; смысл жизни человека заключается в том, чтобы «жить, играя» в «прекраснейшие игры», к которым относятся жертвоприношения, песни, пляски и битвы с врагами (Leg. 803cd). В «Политике» термином «игра» обозначаются все искусства, «направленные исключительно к нашему удо-

вольствию», — живопись, украшения, музыка (Polit. 28Sc), т. е. «изящные искусства» в новоевропейской терминологии. Платон, Аристотель, стоики, многие мыслители Возрождения видели в игре действенное воспитательное средство.

Немецкая классическая философия выдвинула на первый план эстетический аспект игры. Кант в «Критике способности суждения», имея в виду эстетические феномены и искусство, говорит о «свободной игре познавательных способностей», «свободной игре способностей представления», игре душевных сил (воображения и разума), которая доставляет удовольствие, лежит в основе эстетического суждения вкуса и в конечном счете ведет к постижению внерациональных сущностей. К «изящным искусствам» Кант относит три вида искусств: словесные, изобразительные и «искусство игры ощущений»; в их основе лежит игра тех или иных духовных сил человека. В частности, к третьему виду он причисляет «музыку и искусство красок», вызывающие «удовольствие от формы при эстетической оценке» («Критика способности суждения», § 51); тем самым Кант закладывает теоретический фундамент для обширного круга художественных явлений, который в 20 в. был обозначен как формализм. Свободную игру ощущений, доставляющую удовольствие, Кант делит на азартную игру, игру звуков и игру мысли. Только последние два вида он связывает с изящными искусствами, хотя во всех трех усматривает эстетический характер разной степени интенсивности. В центр своей эстетической теории поставил игру Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании человека» (1793—94), подчеркнув, что он опирается на идеи Канта. Согласно Шиллеру, из «рабства зверского состояния» человек выходит только с помощью эстетического опыта, когда у него развиваются способность наслаждаться искусством («видимостью») и «склонность к украшениям и играм» (*Шиллер Ф.* Статьи по эстетике. М.—Л., 1935, с. 281). Человеку свойственны три глобальных «побуждения»: чувственное, основывающееся на законах природы и имеющее «предметом» жизнь; побуждение к форме, понуждающее дух с помощью «законов разума», его предметом является «образ»; побуждение к игре — самое высокое, — дающее человеку «свободу как в физическом, так и в моральном отношении», его предмет составляет «живой образ», который в понимании Шиллера предстает совокупностью всех эстетических свойств предметов и явлений и отождествляется с красотой. В свою очередь красота сама выступает «объектом побуждения к игре» (там же, с. 243), в которой дух человека обретает полную свободу, а сам человек совершенствуется. Смысл и главное содержание человеческой жизни Шиллер усматривает в игре как эстетическом феномене: «...человек должен только играть красотою, и только красотою одною он должен играть... человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет». На этом положении, подчеркивает Шиллер, со временем будет построено «все здание эстетического искусства и еще более трудного искусства жить» (там же, с. 245). Осознание эстетической сущности человека привело его к формулированию утопической идеи о некоем грядущем типе «эстетического государства», которое придет на смену историческим типам «динамического правового государства» и «этического государства» (там же, с. 291).

Шлейермахер рассматривал игру как одну из форм нравственности, тесно связанную с искусством и дружбой, как сферу «свободного общения», где человек имеет возможность оптимально реализовать свою индивидуальность. Игра способствует развитию интеллектуальной деятельности. Суть искусства заключается в «свободной игре фантазии»; здесь человек реально достигает своей внутренней свободы и осознания этой свободы. Ф. Шлегель, развивая в «Разговоре о поэзии» (1800) метафору Гераклита, осмысливает игру в качестве онтологического принципа бытия Универсума (концепция Welt-Spiel), а в искусствах видит лишь «далекие воспроизведения бесконечной игры мира, вечно формирующегося художественного произведения» (*Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика, т. 1. М., 1983, с. 394). Эти идеи Шлегеля оказались близкими другим романтикам, которые нечасто употребляли сам термин «игра», но по существу все искусство осмысливали в модусе игры, понимаемой как «игра повторения» (Wiederholungsspiel). Произведение искусства трактовалось ими как некая постоянно откладывающая и переводящая в другое (трансцендирующая) структура повторения, т. е. игра неуловимых символических смыслов. Это повторение самоценно и не предполагает поиска за ним какой-то иной «глубинной» идеальной сущности. Из концепции Шлегеля во многом исходил Ницше в своем определении искусств как особого «подражания» «игре универсума», понимаемого в смысле снятия постоянного конфликта между «необходимостью» и «игрой», когда все возрастающее влечение к игре вызывает к жизни новые миры. В качестве парадигмы «сверхчеловеческой» культуры будущего Ницше выдвигает «идеал духа, который наивно, стало быть, сам того не желая и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным» (Веселая наука, § 382). Этот идеал оказался соблазнительным и пророческим для многих гуманитариев 20 в.

Определенный итог прозрениям и высказываниям европейских мыслителей относительно сущности и функций игры подвел в фундаментальном исследовании «Homo ludens» (1938) Й. Хёйзинга. Свою цель он определил как доказательство правомерности «обзора всей человеческой культуры sub specie ludi». Развивая идеи Шиллера, он показал, что игра относится к сущностным характеристикам человека наряду с разумностью и созидательной способностью. Игра старше культуры, культура «возникает и развивается в игре», имеет игровой характер (*Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992, с. 7). Хёйзинга подчеркивал, что большинство исследователей игры недооценивают главное в ней — ее «эстетическое содержание», — и последовательно показывал и обосновывал игровые принципы основных составляющих культуры, включая не только сферы религиозных культов, искусства, праздника, спортивных состязаний, но и философию, правосудие, войну, политику. Краткая дефиниция игры, по Хёйзинге, гласит: «Игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемое чувством напряжения и радости, а также сознанием «иного бытия», нежели «обыденная» жизнь» (там же, с. 41). Сущность игры как игры в себе и для себя адекватными ей (т. е. художественными) средствами показал в утопии «Игра в бисер» (1943) Г. Гессе. Действие романа, своеобразно моделирующего концепцию Хёйзинга и идею Шиллера об «эстетическом государстве», происходит в 23 в. Занятия интеллектуальной деятельностью, перенесенные в специально отведенную для этого провинцию Касталию, сводятся к неутилитарной игре всеми духовно-нтеллектуально-художественными

ценностями культуры, накопленными за историю человечества (ср. выше Ницше), — «игре в бисер» (Игре). Возникнув в среде интеллектуалов как музыкалыно-математнческая игра лежащими в основе духовных ценностей схемами, образами, фигурами, языками, иероглифами, мелодиями, научными теориями, гипотезами и т. п., игра скоро перешла от чисто интеллектуальной поверхностной виртуозности к созерцанию, медитациям, углубленным всматриваниям в каждый ход игровой партии, к глубинным переживаниям и другим приемам духовных практик, т. е. превратилась в своего рода богослужение без бога, религиозной доктрины и какой-либо теологии. Главный результат Игры — достижение состояний высочайшего духовного наслаждения, неземной радости, особой «веселости», т. е. фактически (о чем неоднократно пишет сам Гессе и что в еще большей мере следует из контекста романа) Игра является высшей формой и квинтэссенцией эстетического опыта. Игра в романе тождественна культуре, осознавшей свою глубинную эстетическую сущность и сознательно культивирующей эстетический опыт бытия в мире. Гессе подчеркивает эзотерический характер Игры. Через бесчисленные «закоулки архива» и лабиринты знаний, ценностей, произведений культуры, через древнейшие духовные практики и восточные учения и мифы, через дзэнские сады и трактаты великих отшельников, музыку Баха и теорию относительности Эйнштейна истинные мастера Игры проникают в непостижимые иными способами тайны бытия, испытывая от этого божественное наслаждение, обретая неземной покой преображенной и очищенной души.

Инобытие, необычность и необыденность игры, ее праздничный характер включают в ее орбиту не только все сценические искусства, но и такие феномены культуры, как маскарад (маска как феномен игры и театральная маска), ритуальное переодевание, карнавал, карнавализацню. Сущность последней вскрыл и детально проработал ***М. М. Бахтин***, особенно в монографии ***«Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса»*** (1965). Основы карнавализации Бахтин усматривал в присущей культуре игре противоположными смыслами, в их перестановках, перемене местами (жизнь — смерть, высокое — низкое, сакральное — профанное, прекрасное — безобразное, доброе — злое, увенчание — развенчание и т. п.), в игровой профанации ценностей, снятии сущностных антиномий культуры в смехе, в утверждении релятивности культурных приоритетов, в полифонии и внутреннем диалогизме формо-смысловых ходов в культуре. Многие из этих идей доминируют в модернистских и постмодернистских культурологических парадигмах и исследованиях.

Главный акцент на эстетической сущности игры сделал и опиравшийся на Хёйзннгу Гадамер в основном герменевтическом труде «Истина и метод» (I960). При этом он сознательно дистанцировался «от субъективного значения» понятия игры, свойственного, по его мнению, концепциям Канта и Шиллера, и направил внимание на игру как «способ бытия самого произведения искусства». Гадамер утверждал «священную серьезность игры», ее «медиальный смысл», «примат игры в отношении сознания играющего»; игра — не деятельность, но «совершение движения как такового» ради него самого, «всякая игра — это становление состояния игры»; субъектом игры является не играющий, но сама игра; цель игры — «порядок и структура самого игрового движения»; «способ бытия» игры — «саморепрезентация», которая выступает универсальным аспектом бытия природы; игра всегда предполагает «другого». Высшей ступенью человеческой игры, ее «завершением», достижением идеального состояния («преобразованием в структуру», по терминологии Гадамера) является искусство: «сущее теперь, представляющее в игре искусство, и есть непреходяще подлинное» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988, с. 147—57). Искусство обладает глубинным онтологическим статусом. Явление произведения искусства, «преобразование в структуру» — это снятие обыденной, «непреображенной действительности» «в ее истине», «преобразование в истинное», «освобождение, возвращение в истинное бытие» (там же, с. 159). Поэтому игра-искусство «играется в другом, замкнутом в себе мире» и этим подобна культовому действу. Игра-искусство обязательно предполагает зрителя, это изображение или представление для кого-то, даже если в данный момент нет реципиента. В свою очередь истинный зритель полностью отдается игре искусства, погружается в ее мир, где обретает тождество с самим собой. И в этом плане, подчеркивает Гадамер, «способ эстетического бытия отмечен чем-то напоминающим «пару сию»(богопришествие)». «Изображение» («представление») искусства, в которое полностью погружается зритель, — «это истина его собственного мира, мира религиозного и нравственного» (там же, с. 174). Все основные феномены эстетического — ***мимезис***, ***катарсис***, ***трагическое***, красоту — Гадамер осмысливает в контексте теории игры и определяет в целом «бытие эстетического как игру и представление», а «эстетическое бытие», общее для всех искусств, — это свершение бытия того, что изображается произведением искусства (там же, с. 175-80).

Существенное воздействие на философию и эстетику оказала трактовка игры, предложенная Л. Витгенштейном в «Философских исследованиях» (опубл. в 1953). С введением Витгенштейном термина «языковая игра» (Sprachspiel) понятие игры входит в теорию языка и лингвистическую философию (ср. игровой конвенционализм, игровое понимание языка, «игру» с этимологическими смыслами и текстами в постмодернизме и т. п.). В отличие от раннего «Логико-философского трактата» (1921), где язык понимался как некая идеальная сущность, поздний Витгенштейн утверждал, что элементы языка могут существовать и иметь смысл только как часть определенной «игры» со сводом правил и конвенций, т. е. смысл существует только в конкретных случаях употребления языка, а не как абстракция (платоновский идеальный смысл). Вне данного социолингвистического контекста (ситуации игры с конкретными правилами и участниками) языка с его смыслами не существует. Любая попытка «отфильтровать» социальный контекст и добраться до «сущности» языка приводит к потере этой сущности. Такое понимание языка наводит прямые мосты между лингвистикой и эстетикой и обосновывает, в частности, неограниченную возможность создания искусственных языков; в какой-то мере оно объясняет даже феномен «вживания» в иную, виртуальную реальность в компьютерных играх или при компьютерном контроле (через монитор) аппаратов-роботов в космосе, специальных производствах и т. п. Как только мозг реципиента «принимает» правила игры, он адаптируется к виртуальному миру и способен ориентироваться и успешно функционировать в нем как в реальном мире.

С проникновением во второй пол. 20 в. игровой концепции в философию, культурологию и др. науки появляются многочисленные классификации игры. Р. Кайо, напр., в работе «Человек, игра и игры» (1962) выделяет пять видов игры: соревнования,

игры риска, переодевания (маскировки), подражания и экстатические. Йельские постструктуралисты («Игры, игра, литература», 1968), филологи и философы постмодернистской ориентации, отчасти опираясь на хайдеггеровское понимание игры между смыслом и материалом в искусстве, выводят принцип игры в поле своей «текстологии», изучая игры с референтными мирами текста, игры с событиями, разработанными в тексте, виртуальные игры с читателем и т. п. Деррида развивает, в частности, романтическую концепцию игры как игры повторения (répétition), которая полностью замкнута в себе. От «репетитивности» он переходит к игре различий (différence) и «игре различаний» (différance), которую понимает как бесконечное откладывание и ускользание и полагает в основу своего метода ***деконструкции***. Для Дерриды «игра различаний» — принципиальное научное понятие, а собственно différance предстает сущностной основой, ибо кроме этого нет иной «сущности», которую можно было бы постичь «в настоящем» (présence). Игру литературного текста он рассматривает как частный случай более общей семантической игры (в работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук») и переносит понятие игры на искусство (дискуссии о Малларме и Ф. Соллерсе). Особое внимание Деррида уделяет ассоциативной игре интертекстуальных и вербальных полей, отдельных слов, музыкально-фонетической игре слогов, гласных, согласных.

В последней трети 20 в., таким образом, «Игра» Гессе не представляется уже исключительно игрой воображения романиста, абсолютной утопией. Гуманитарные науки постнеклассической, постмодернистской ориентации, активно смыкающиеся с художественной практикой, утрачивающей свои традиционные родовые и видовые границы (см. ***Авангард***), все более и более настраиваются на игровой характер в духе «игры в бисер», подготавливают почву для возникновения одной из ее модификаций. Активное использование в самых разных сферах математической «теории игр», практика деловых игр, игровое моделирование ситуаций, перенос игры на неигровые виды деятельности, игротерапия, игротренинг и т. п., а также глобальная компьютеризация культуры с выходом в виртуальные реальности также работают в этом направлении.

Лит.: *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека.— В кн.: *Шиллер Ф.* Статьи по эстетике. М.-Л., 1935, с. 200—93; *Нейман Дж., Моргенштейн О.* Теория игр и экономическое повеление. М., 1968; *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988; *Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992; *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. Л., 1992; *Кривко-Апинян Т. А.* Мир игры. СПб., 1992; *Buytendiyk F.* Das Spiel. Fr. / M., 1958; *Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Stuttg., 1960; *Capora A., Mitchell E.* The Theory of Play. N. Y., 1961; *Caillois R.* Man, Play and Games. L., 1962; *Heidemann I.* Der Begriffdes Spiels und das asthetische Weltbild in Philosophie der Gegenwart. B., 1968; Game, Play, Literature, ed. J. Ehrmann.— В кн.: Yale French Studies, vol. 41. New Haven, 1968; *Kowatzki I.* Der Begriff des Spiels als ästhetisches Phänomen. Von Schiller bis Benn. Bern, 1973; Auctor Ludens. Essays on Play in Literature, ed. G. Guinness, H. Andrew. Phil., 1986; *Hutchinson P.* Games Authors Play. L.—N. Y., 1983; *Iser W.* The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology. Balt., 1993.

В. В. Бычков, О. В. Бычков

ИГРА КАК ОБЛАСТЬ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ЖИЗНИ, противопоставленная серьезной, неигровой действительности, имеет специфическую символическую условность, позволяющую человеку в пределах игры быть свободным. Существуют различные типологии игр, напр., в психологии выделяют игры маленьких детей, сюжетно-ролевые, подростковые, игры взрослых, деловые игры. В философии исследуются природа (сущность), основные функции и место игры в культуре и жизни человека.

Сущность игры можно понять, анализируя ее роль в онтогенезе и филогенезе, а также распространение игровых форм сознания и поведения в современной культуре. Исследования показывают, что игра — это культурный артефакт. Становление игры в онтогенезе обусловлено характером социализации (воспитания) человека и образцами игрового поведения, которые демонстрируют взрослые. Детские игры выполняют несколько важных функций: дают возможность с помощью игрушек в символической форме реализовать «блокированные» (т. е. неосуществленные в обычной детской жизни) желания, позволяют создать и прожить (как правило, в символической форме) интересные, значимые для человека события, создают условия для реализации свободы человека. С помощью игры ребенок упорядочивает и осваивает все увеличивающийся поток символической информации, учится жить в символических мирах. Фактически он сначала осваивает сказочные и игровые события, а затем уже — реальные. Игра — это способ детского освоения и познания мира, она вовсе не условна, а, напротив, неотличима от других серьезных занятий ребенка — еды, общения с родителями и т. д. С подросткового возраста можно говорить о специфической рефлексии игры, когда начинают различаться два слоя действительности — реальных отношений (событий) и игровых. В сюжетно-ролевых играх подросток учится действовать по правилам (а с правил, утверждал Леви-Строс, начинается культура), брать на себя и проводить игровые роли, договариваться, спорить, командовать, подчиняться, участвовать в разрешении конфликтов, неизбежных в коллективной игре. В сюжетно-ролевых играх формируются предпосылки психических реальностей и личности человека. Если для детей, как писал Фридрих Фребель, игра — основная стихия жизни, то для взрослых — не более, чем одна из сфер жизнедеятельности, помогающая отдохнуть, развлечься, реализовать блокированные желания. Игра для взрослого — это, как правило, средство, облегчающее решение определенных личностных задач: реализации себя, влияния на другого, поднятия своего престижа и т. п. Одновременно сохраняются и иные функции игры — создание интересной реальности, реализация потребности в свободе, осуществление блокированных желаний.

В современной культуре значение игры существенно возросло. Не в последнюю очередь это связано с переосмыслением значения символических форм жизни (искусства, игры, сновидений, фантазий и т. п.), а также с культивированием ценностей свободы в самых разных ее значениях. Исследования последних десятилетий в философии и гуманитарных науках показывают, что символические формы жизни — это не просто мимезис, т. е. вторичное выражение и изображение чего-то существующего, но, напротив, самостоятельная действительность и реальность, в лоне которой рождаются и изменяются как события, так и сам человек. Все возрастающая роль семиотического опосредования, возможность полноценно жить в сфере искусства, игры, фантазии, сужение зоны опирающихся на опыт форм жизни, новые представления о существовании и реальности, включающие смену и «игру» позиций и точек зрения — эти и многие другие моменты современной культуры, отмеченные, в частности, в философии постмодерна, создают благоприятную почву как для нового интереса к феномену игры, так и для ее изучения.

В. М. Розин

ИДЕАЛ (фр. idéal, лат. idealis, от греч. ἰδέα — вид, образ, идея) — 1) в общеупотребительном смысле: (а) высшая степень ценного или наилучшее, завершенное состояние какого-либо явления, (б) индивидуально принятый стандарт (признаваемый образец) чего-либо, касающийся, как правило, личных качеств или способностей; 2) в гносеологическом и научном смысле — ***истина***; 3) в эстетическом — ***прекрасное***; 4) в этическом смысле: в теоретическом плане — (а) наиболее общее, универсальное и, как правило, абсолютное нравственное представление (о благом и должном), в нормативном плане — (б) ***совершенство*** в отношениях между людьми или — в форме общественного идеала — такое устроение общества, которое обеспечивает это совершенство, (в) высший образец нравственной личности.

«Идеал» как специальное понятие ценностного рассуждения формируется в просветительской и романтической мысли. Однако в историко-философском анализе оно может быть реконструировано и в отношении иных, более ранних эпох путем вычленения представлений о высшем благе (подлинном блаженстве), конечном предназначении человека или его доминирующих обязанностях. Теоретическое толкование идеала зависит от решения проблемы соотношения идеала и реальности.

Натуралистическое понимание ценностей предполагает следующие трактовки идеала. 1. Идеал рассматривается как результат обобщения и/или абсолютизации в культуре того, что составляет предмет потребностей человека. Схема такого понимания предзадана ***золотым правилом нравственности*** — в идеале обобщено указанное в золотом правиле: «как хотите, чтобы с вами поступали люди». 2. Идеал трактуется как результат обобщения содержания норм и правил или отвлечения этого содержания от конкретных задач действия; соответственно, идеалов столько, сколько норм: в каждом устанавливается общая цель, сообразно которой формулируется предписание относительно того, чего не следует или что следует делать. По такой логике нет идеала вообще, но есть идеалы, соответствующие разным ценностям (красоты, добра, справедливости и т. д.). Наряду с этим на практике универсальный идеал может индивидуализироваться и принимать персонифицированные формы, трансформируясь в личный идеал, т. е. в представление индивида о лучшем из всего того, что ему известно, или в индивидуально принятый стандарт чего-либо, как правило, касающийся личных качеств или способностей. Идеал, т. о., теряет свою универсальность, трансформируется в идол или кумир; отсюда возникает впечатление, что идеалов столько, сколько людей. От индивидуализации идеала отломается его конкретизация в отдельном образе (напр., совершенной или божественной личности) при сохранении его абсолютных характеристик. 3. Идеал рассматривается как имманентные социальной или индивидуальной действительности требование или ценность, раскрывающие перед человеком более обширные перспективы. Так трактуемый идеал оказывается сведенным к ценностной ориентации или базовой поведенческой установке; при этом не непременно — к некоторому фактическому (социальному, психическому или физическому) состоянию индивида, так что должное — в соответствии с контекстом ценностного рассуждения — может мыслиться противостоящим сущему.

При идеалистическом понимании ценностей идеал рассматривается как существующий трансцендентно к реальности и данный человеку непосредственно, через «голос совести» (Платон) или априорно (Кант). Концепция идеала, основанная на радикальном противопоставлении должного и сущего, ценности и факта, получила развитие в неокантианстве (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), в русской религиозной философии (В. С. Соловьев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский).

Как форма нравственного сознания идеал является одновременно ценностным представлением, поскольку им утверждается определенное безусловное положительное содержание поступков, и императивным представлением, поскольку это содержание определено в отношении воли человека и вменяется ему в обязательное исполнение. В структуре морального сознания идеал занимает ключевое место; им определяется содержание добра и зла, должного, правильного и неправильного и т. д. По тому, признается ли существование универсального и абсолютного идеала в качестве критерия выбора ценностей и оценки, мыслители делятся на абсолютистов и релятивистов.

Европейская культура начинается с идеала единства, выраженного в натурфилософском учении о бесконечном едином начале Космоса, в гармонии с которым заключается подлинное существование. В отпадении от Логоса видел Гераклит причину порока и духовной смерти. Античное представление о всемирности воплотилось в государственной политике, направленной на установление власти, призванной объединить множество государств и народов. В философии это представление было развито в стоической мысли в виде идеала духовного единения всего человечества. Этот идеал был воспринят христианством. Стоики (с индивидуалистических позиций) и раннехристианские мыслители (с коммунитарно-соборных) первыми показали, что в условиях индивидуализированно-автономного и взаимно-обособленного существования человека реализация идеала возможна лишь как индивидуальное самосовершенствование, опосредованное духовным овладением внутренними и внешними обстоятельствами жизни и их преображением. Идеал единства — единства человека с природой, с согражданами и с самим собой — провозглашается или предполагается в качестве высшей нравственной идеи практически во всех развитых религиях.

В восприятии и интерпретации идеала единства возможны две крайности: а) социологизаторская (в частности, политическая, корпоративная) трактовка — как требование к установлению и укреплению сообщества; б) утопическая трактовка, согласно которой идеал осуществим лишь при разумной, соответствующей природе реорганизации социальности. Такое понимание идеала косвенно отразило представление о том, что нравственный прогресс исторически осуществляется через определенные общественные формы. Игнорирование социального измерения духовности также представляет собой своего рода утопизм и может вести к нигилизму.

Под выражением «нравственный идеализм» понимают веру человека в то, что в этом мире есть нечто святое, непоколебимое, значимое для всех честных людей. Нравственный идеализм противостоит материализму, или меркантилизму, т. е. воззрению, согласно которому все в жизни подчинено материальным интересам и стремлению людей к собственной выгоде. Непонимание того, что невозможно инструментализировать абстрактное императивное содержание идеала в конкретных поступках или в качестве исключительной индивидуальной нравственной задачи, упование на непосредственное и тем более полное воплощение идеала представляет другую форму «идеализма». Такой «идеализм» может выражаться в пренебрежении или ненависти к реальности, в которой более или менее относительное добро присутствует наравне со

злом, и бегстве из активной жизни, которую не удается втиснуть в рамки «бескомпромиссно» понятого идеала. Идеализму в этом значении слова противостоит реализм, опасность которого проявляется в педантичной приверженности идеалу как абсолютному добру. Между тем, воплощение высокого императивно-ценностного содержания нравственного идеала в конкретных поступках предполагает осуществление ряда менее общих принципов и исполнение частных нравственных требований.

Лит.: *Мур Дж.* Принципы этики. М. 1984, с. 275—323; *Соловьев В. С.* Оправдание добра.— Соч. в 2 т., т. 1. М., 1988; *Франк С. Л.* Нравственный идеал и действительность.— В кн.: *Он же.* Живое знание. Берлин, 1923, с. 169—197; *Фромм Э.* Здоровое общество [III].— В кн.: *Он же.* Мужчина и женщина. М., 1998, с. 146—185; *Gert B.* Morality: A New Justifications of the Moral Rules. N. Y.—Oxf., 1988, p. 160—178.

Р. Г. Апресян

ИДЕАЛ ЧИСТОГО РАЗУМА (нем. Ideal der reinen Vernunft) — термин кантовской философии, используемый в «Критике чистого разума» для обозначения «теологической идеи» как понятия всереальнейшей сущности. Терминологическое отграничение Кантом идеала от идей (психологической и космологической) связано с уникальным свойством представления о всереальной сущности определять себя в качестве индивида, так как понятие о подобной сущности исключает всякую множественность. Идеал трактуется Кантом в качестве необходимого продукта человеческого разума, что гарантирует непротиворечивость понятия высшего существа (а это, в свою очередь, объективно затрудняет для Канта критику онтологического доказательства бытия Бога). Генезис этого понятия связан с логической функцией разума в дизъюнктивных умозаключениях, структура большей посылки которых содержит схему реальных отношений между Богом и вещами. Вещи (аналоги членов альтернативной дизъюнкции) мыслятся нами через ограничение бесконечной совокупности возможных положительных предикатов и стало быть предполагают эту совокупность реального, так же как геометрические фигуры предполагают охватывающее их пространство. При этом Кант отрицает, что идеал чистого разума должен мыслиться как конгломерат реальностей (тогда ему, за нехваткой единства, недоставало бы и целостности — неотъемлемого качества идей). Любая дифференциация всереального касается лишь следствий его единой сущности. Идеал чистого разума играет важнейшую регулятивную роль в познании, направляя рассудок на поиски систематического единства всех природных законов. Правильное применение идеала состоит в том, чтобы рассматривать мир так, «как если бы» (als ob) он был творением высшего существа. Однако в силу неизбежной иллюзии человеческий разум склонен приписывать объективность идее верховной сущности. Идеал сначала «реализуется», затем гипостазируется и, наконец, персонифицируется. Естественным поводом для такого неправомерного умозаключения (которое Кант иногда тоже называет идеалом чистого разума) является структура опыта, в котором присутствует как совокупность ощущений, являющаяся необходимым условием предметов чувств, так и единство их в апперцепции. Смешение этой реальной совокупности ощущений с мыслимой совокупностью предикатов сущего вообще и создает видимость реальных оснований объективации идеала чистого разума. Эта видимость подкрепляется рациональными доказательствами бытия Бога, критике которых посвящена большая часть главы «Идеал чистого разума» в рамках диалектической части «Критики». Кант обнаруживает три типа доказательств бытия Бога, сводит их к онтологическому и отвергает его на основании тезиса о том, что «бытие не есть реальный предикат».

В. В. Васильев

ИДЕАЛИЗАЦИЯ (от греч. ἰδέα, англ. idealization, фр. idéalisation, нем. Idealisierung) — гносеологическое понятие, означающее представление чего-либо в более совершенном виде, чем оно есть на самом деле, которому реальные прообразы могут быть указаны с большей или меньшей степенью приближения. Идеализация является такой же естественной способностью человеческого мышления, как способности к абстракции и обобщению, и, подобно им, представляет собой акт мысленного освобождения реальности от некоторых ее черт, признаков, связей. Однако, в отличие от обычных общих понятий, получаемых в результате абстракции или обобщения (напр., «жидкость» или «твердое тело»), объем которых составляют объекты реальной действительности, в понятиях, получаемых в результате идеализации (напр., «идеальная жидкость» или «абсолютно твердое тело»), мыслятся идеализированные объекты, которые в реальности не существуют. Характерное для идеализации уподобление действительности некоторому идеальному образцу и соответствующее мысленное ее преобразование способствуют более глубокому пониманию этой действительности.

Идеализация используется в самых разных сферах умственной деятельности. При этом могут быть различны и те мотивы, которые побуждают прибегать к ней. Под влиянием чувств (напр., любви, вообще пристрастного отношения) идеализируются реальные лица, события, обстоятельства и т. п. К идеализации прибегают поэты и художники, поскольку в своем творчестве формируют жизненный материал сообразно идее, изображают действительность не только по законам жизни, но и по законам красоты, создавая образы, наделенные качествами эстетической нормативности и художественного совершенства.

Идеализация играет важную роль в научном познании, прежде всего в математизированном естествознании. Идеализация здесь выступает в качестве допустимого упрощения, позволяющего исключить из рассмотрения те свойства и связи изучаемых объектов, учет которых существенно затруднил бы или сделал бы невозможным усмотрение и формулировку естественных закономерностей. Между тем использование идеализации и введение ***идеализированных объектов*** позволяют выйти за пределы собственно эмпирического рассмотрения и подняться на уровень теоретического описания, где естественные законы можно выразить на языке математики и в результате осуществить целостное и связное дедуктивно-м атематическое построение соответствующей области знания (как это делается, напр., в классической механике, термодинамике и других физических теориях).

А. Л. Субботин

ИДЕАЛИЗИРОВАННЫЙ ОБЪЕКТ — объект, составляющий объем понятия, полученного в результате акта ***идеализации***. Примерами таких объектов в науке являются: точка, прямая линия — в геометрии; материальная точка — в механике; идеальный газ, абсолютно черное тело — в физике; идеальный раствор — в химии. Введение такого рода фиктивных, несуществующих и неосуществимых в действительности объектов в качестве предмета научного исследования оправдывается тем, что, являясь предельными случаями определенных реальных объектов, они служат основой для построения

теорий, которые в конечном счете оказываются способны описать закономерности реальной действительности. Это обстоятельство является вместе с тем критерием, который отличает указанные идеализированные объекты от пустых, бессодержательных фикций.

А. Л. Субботин

ИДЕАЛИЗМ (от греч. ἰδέα — идея) — категория философского дискурса, характеризующая мировоззрение, которое либо отождествляет мир в целом с содержанием сознания познающего субъекта (субъективный идеализм), либо утверждает существование идеального, духовного начала вне и независимо от человеческого сознания (объективный идеализм), а внешний мир считает проявлением духовного бытия, универсального сознания, абсолюта. Последовательный объективный идеализм видит в этом начале первичное по отношению к миру и вещам. Термин «Идеализм» ввел Г. В. Лейбниц (Соч. в 4 т., т. 1. М., 1982, с. 332). Объективный идеализм совпадает со спиритуализмом и представлен в таких формах философии, как платонизм, панлогизм, монадология, волюнтаризм. Субъективный идеализм связан с развитием теории познания и представлен в таких формах, как эмпиризм Д. Беркли, критический идеализм И. Канта, для которого опыт обусловлен формами чистого сознания, позитивистский идеализм.

Объективный идеализм зародился в мифах и религии, но рефлективную форму получил в философии. Материя на первых этапах понималась не как продукт духа, а как со-вечная ему бесформенная и бездуховная субстанция, из которой дух (нус, логос) создает реальные предметы. Дух рассматривался, таким образом, не как создатель мира, а лишь как его формообразователь, демиург. Именно таков идеализм Платона. Его характер связан с той задачей, которую он пытался решить: понять природу человеческого познания и практики на основе признаваемых и сегодня монистических принципов. Согласно первому из них «ни одна вещь не возникает из небытия, но все — из бытия» (*Аристотель.* Метафизика. М.—Л., 1934,1062b). Из него неизбежно вытекал другой: из какого «бытия» возникают такие «вещи», как, с одной стороны, образы реальных предметов, а, с другой, формы предметов, создаваемых человеческой практикой? Ответ на него гласил: каждая вещь возникает не из любого бытия, а лишь из такого, которое является «тем же самым», что и сама вещь (там же). Руководствуясь этими принципами, Эмпедокл, напр., утверждал, что образ земли сам является землей, образ воды — водой и т. д. Эту концепцию позже назвали вульгарным материализмом. Аристотель возражал Эмпедоклу: «Душа должна быть или этими предметами, или формами юс; но сами предметы отпадают — ведь камень в Душе не находится». (*Аристотель.* О душе. М., 1937, с. 102). Следовательно, из действительности в душу переходит не предмет, а лишь «форма предмета» (там же, с. 7). Но образ предмета идеален. Следовательно, идеальна и «подобная» ему форма предмета. К выводу об идеальности формы вещей приводили и размышления о человеческой практике: форма, которую человек придает вещи — это его шея, перенесенная в вещь и преобразованная в ней. Первоначальный объективный идеализм — это проецирование характеристик человеческой практики на весь космос. Эту форму идеализма необходимо отличать от развитых форм объективного идеализма, возникших после того, как задача вывести материю из сознания была эксплицитно сформулирована.

Объяснив из единого монистического принципа два противоположных процесса — познание и практику, объективный идеализм создал основу для ответа на вопрос о том, способно ли человеческое сознание адекватно познать мир? Для объективного идеализма утвердительный ответ почти тавтологичен: конечно же, сознание способно постичь само себя. И в этой тавтологичности — его роковая слабость.

Внутренняя логика саморазвития привела объективный идеализм к новому вопросу: если никакая вещь не возникает из небытия, то из какого бытия возникают такие «вещи», как материя и сознание? Имеют они независимое происхождение или одна из них порождает другую? В последнем случае какая из них первична, а какая — вторична? В явной форме он был сформулирован и решен неоплатонизмом в 3 в. н. э. Реальный мир понимался им как результат эманации духовного, божественного первоединства, а материя — как продукт полного угасания этой эманации. Только после этого возник последовательный объективный идеализм, и дух-демиург превратился в духа-Бога, который не формирует мир, а творит его целиком.

Объективный идеализм использовал теорию эманации вплоть до 17 в. Еще Лейбниц трактовал мир как продукт излучений (fulgurations) Божества, понимаемого как первичное Единство (*Лейбниц Г. В.* Соч. в 4 т., т. 1, с. 421). Крупный шаг в развитии объективного идеализма осуществил Гегель. Он истолковал реальный мир как результат не эманации, а саморазвития абсолютного духа. Источником этого саморазвития он считал противоречие, внутренне присущее ему. Но если мир — продукт саморазвития идеи, то из чего возникает сама идея? С угрозой дурной бесконечности столкнулись Шеллинг и Гегель, которые попытались избежать ее путем выведения идеи из чистого бытия — тождественного ничто. Для последнего вопрос «из чего?» уже лишен смысла. Альтернативой обеим концепциям является теория, трактующая мир как изначально имеющий духовную природу и тем снимающая вопрос о выведении его из чего-то иного.

Первоначально объективный идеализм (как и материализм) исходил из существования мира вне и независимо от человеческого сознания как чего-то само собой разумеющегося. Лишь к 17 в. культура философского мышления выросла настолько, что этот постулат был подвергнут сомнению. Именно тогда возник субъективный идеализм — философское направление, зародыш которого можно найти уже в античности (тезис Протагора о человеке как мере всех вещей), но которое получило классическую формулировку лишь в Новое время — в философии Д. Беркли. Последовательный субъективный идеалист-солипсист признает существующим только свое сознание. Несмотря на то, что такая точка зрения теоретически неопровержима, в истории философии она не встречается. Даже Д. Беркли не проводит ее последовательно, допуская кроме своего собственного сознания сознание других субъектов, а также Бога, что фактически делает его объективным идеалистом. Вот аргумент, на котором базируется его концепция: «Для меня достаточное основание не верить в существование чего-нибудь, если я не вижу основания верить в это» (*Беркли Д.* Соч. М., 1978, с. 309). Здесь, конечно, ошибка: отсутствие оснований признавать реальность материи не является основанием отрицать ее реальность. Более последовательна позиция Д. Юма, оставлявшего теоретически открытым вопрос: существуют ли материальные объекты, вызывающие в нас впечатления. Именно в спорах философов Нового времени начала широко использоваться характеристика взгляда, согласно которому нам даны только представления в качестве объекта, как

идеализма. Т. Рид именно так описывал взгляды Д. Локка и Д. Беркли. Х. Вольф называл идеалистами тех, кто приписывал телам лишь идеальное существование (Psychol. rat., § 36). И. Кант отмечал: «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет» (*Кант И.* Пролегомены.— Соч., т. 4, ч. I. М., 1964, с. 105). Кант проводит различие между догматическим и критическим идеализмом, который он называет трансцендентальным идеализмом. Фихте положил начало возрождению объективного идеализма в Германии, соединив гносеологический, этический и метафизический идеализм. Представители абсолютного идеализма Шеллинг и Гегель пытались представить природу как потенцию и выражение мирового духа. А. Шопенгауэр усматривал абсолютную реальность в воле, Э. Гартман — в бессознательном, Р. Эйкен — в духе, Б. Кроче — в вечном, бесконечном разуме, реализующемся и в личности. Новые варианты идеализма развивались в связи с учением о ценностях, которые противопоставлялись эмпирическому миру как идеальное бытие, воплощающее абсолютный дух (А. Мюнстерберг, Г. Риккерт). Для позитивизма ценности и идеалы — фикции, имеющие теоретико-практическое значение (Д. С. Милль, Д. Бейн, Т. Тэн, Э. Мах, Ф. Адлер). В феноменологии идеализм трактуется как форма теории познания, которая усматривает в идеале условие для возможности объективного познания, а вся реальность трактуется как смыслополагание (*Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd. 2. Halle, 1901, S. 107 и далее). Сама феноменология, возникнув как вариант трансцендентального идеализма, постепенно трансформировалась вместе с принципами конституирования, этологии в объективный идеализм.

Критика идеализма в его разных формах развернута (конечно, с разных позиций) в работах Л. Фейербаха, К. Маркса, Ф. Энгельса, Ф. Йодля, В. Крафта, М. Шлика, П. А. Флоренского и др.

Однако вопрос о том, как обосновать существование мира вне нас, остается открытым и в современной философии. Разработано множество способов как решить, так и обойти его. Наиболее курьезный — утверждение, что один и тот же объект, в зависимости от точки зрения, может быть представлен как существующий и вне сознания, и внутри него, наиболее же распространено утверждение, что выбор между субъективным идеализмом и реализмом (под которым понимаются объективный идеализм и материализм), подобен выбору между религией и атеизмом, т. е. определяется личной верой, а не научным доказательством.

Лит.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — *Они же.* Соч., т. 3; *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии.— Там же, т. 21; *Флоренский П. А.* Смысл идеализма. Сергиев посад, 1914; *Willmann O.* Geschichte des Idealismus, 3 Bde. Braunschweig, 1894; *Jodl F.* Vom wahren und falschen Idealismus. Münch., 1914; *Kraft V.* Weltbegriff und Erkenntnisbegriff. W, 1912; *Schlick M.* Allgemeine Erkenntnislehre. W, 1918; *Kronenberg M.* Geschichte des deufschen Idealismus. Bd. 1—2. Münch., 1909; *Liebert A.* Die Krise des Idealismus. Z.—Lpz., 1936; *Ewing A.* C Idealist tradition from Berkeley to Blanshard. Chi., 1957.

Г. Д. Левин

ИДЕАЛИЗМ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ — см. ***Трансцендентальный идеализм.***

ИДЕАЛЫ И НОРМЫ НАУКИ — регулятивные идеи и принципы, выражающие представления о ценностях научной деятельности, ее целях и путях их достижения. Соответственно двум аспектам функционирования науки — как познавательной деятельности и как социального института — различают: а) познавательные идеалы и нормы, которые регулируют процесс воспроизведения объекта в различных формах научного знания; б) социальные нормативы, которые фиксируют роль науки и ее ценность для общественной жизни на определенном этапе исторического развития, управляют процессом коммуникации исследователей, отношениями научных сообществ и учреждений друг с другом и с обществом в целом и т. д.

Познавательные идеалы и нормы реализуются в следующих основных формах: идеалы и нормы 1) объяснения и описания, 2) доказательности и обоснованности знания, 3) построения и организации знаний. В совокупности они образуют своеобразную схему метода исследовательской деятельности, обеспечивающую освоение объектов определенного типа. На базе познавательных идеалов и норм формируются специфические для каждой науки конкретные методы эмпирического и теоретического исследования ее объектов. Идеалы и нормы науки исторически развиваются. В их содержании можно выделить три взаимосвязанных уровня смыслов, выражающих: 1) общие характеристики научной рациональности, 2) их модификацию в различных исторических типах науки, 3) их конкретизацию применительно к специфике объектов той или иной научной дисциплины.

Первый уровень представлен признаками, которые отличают науку от других форм познания (обыденного, искусства, философии, религиозно-мифологического освоения мира и т. п.). В разные исторические эпохи природа научного знания, процедуры его обоснования и стандарты доказательности понимались по-разному. Однако то, что научное знание отлично от мнения, что оно должно быть обосновано и доказано, что наука не может ограничиваться непосредственными констатациями явлений, а должна раскрывать их сущность — эти нормативные требования выполнялись и в античной, и в средневековой науке, и в науке Нового времени, и в науке 20 в. Второй уровень содержания идеалов и норм исследования представлен исторически изменчивыми установками, которые характеризуют тип научной рациональности, стиль мышления, доминирующий в науке на определенном историческом этапе ее развития. Так, сравнивая древнегреческую математику с математикой Древнего Вавилона и Древнего Египта, можно обнаружить различия в идеалах организации знания. Идеал изложения знаний как набора рецептов решения задач, принятый в математике Древнего Египта и Вавилона, в греческой математике заменяется идеалом организации знания как целостной теоретической системы, в которой из исходных посылок-постулатов выводятся теоретические следствия. Наиболее яркой реализацией этого идеала была Евклидова геометрия.

При сопоставлении способов обоснования знания, господствовавших в средневековой науке, с нормативами исследования; принятыми в науке Нового времени, обнаруживается изменение идеалов и норм доказательности и обоснованности знания. В соответствии с общими мировоззренческими принципами, сложившимися в культуре своего времени ценностными ориентациями и познавательными установками ученый средневековья различал правильное знание, проверенное наблюдениями и приносящее практический эффект, и истинное зна-

ние, раскрывающее символический смысл вещей, позволяющее через чувственные вещи микрокосма увидеть макрокосм, через земные предметы соприкоснуться с миром небесных сущностей. Поэтому при обосновании знания в средневековой науке ссылки на опыт как на доказательство соответствия знания свойствам вещей в лучшем случае означали выявление только одного из многих смыслов вещи, причем далеко не главного. В процессе становления естествознания в конце 16—17 вв. утвердились новые идеалы и нормы обоснованности знания. В соответствии с новыми ценностными ориентациями и мировоззренческими установками главная цель познания определялась как изучение и раскрытие природных свойств и связей предметов, обнаружение естественных причин и законов природы. Отсюда в качестве главного требования обоснованности знания о природе было выдвинуто требование его экспериментальной проверки. ***Эксперимент*** стал рассматриваться как важнейший критерий истинности знания.

Историческое развитие естествознания было связано с формированием классической, затем неклассической и постнеклассической ***рациональности***, каждая из которых изменяла предшествующие характеристики идеалов и норм исследования (см. ***Наука***). Напр., физик классической эпохи не принял бы идеалов квантово-механического описания, в которых теоретические характеристики объекта даются через ссылки на характер приборов, а вместо целостной картины физического мира предлагаются две дополнительные картины, где одна дает пространственно-временное, а другая — причинно-следственное описание явлений. Классическая физика и квантово-релятивистская физика — это разные типы научной рациональности, которые находят свое конкретное выражение в различном понимании идеалов и норм исследования. Наконец, в содержании идеалов и норм научного исследования можно выделить третий уровень, в котором установки второго уровня конкретизируются применительно к специфике предметной области каждой науки (математики, физики, биологии, социальных наук и т. п.). Напр., в математике отсутствует идеал экспериментальной проверки теории, но для опытных наук он обязателен. В физике существуют особые нормативы обоснования развитых математизированных теорий. Они выражаются в принципах наблюдаемости, соответствия, инвариантности. Эти принципы регулируют физическое исследование, но они избыточны для наук, только вступающих в стадию теоретизации и математизации. Современная биология не может обойтись без идеи эволюции и поэтому методы историзма органично включаются в систему ее познавательных установок. Физика же до настоящего времени не прибегала в явном виде к этим методам. Если для биологии идея развития распространяется на законы живой природы (эти законы возникают вместе со становлением жизни), то в физике до последнего времени вообще не ставилась проблема происхождения действующих во Вселенной физических законов. Лишь в современную эпоху благодаря развитию теории элементарных частиц в тесной связи с космологией, а также достижениям термодинамики неравновесных систем (концепция И. Пригожина) и ***синергетики*** в физику начинают проникать эволюционные идеи, вызывая изменения ранее сложившихся дисциплинарных идеалов и норм.

Особая система регулятивов познания характерна для социально-гуманитарных наук. В них учитывается специфика социальных объектов — их историческая динамика и органичная включенность сознания в развитие и функционирование социальных процессов.

Идеалы и нормы науки двояко детерминированы. С одной стороны, они определены характером исследуемых объектов, с другой, — мировоззренческими структурами, доминирующими в культуре той или иной исторической эпохи. Первое наиболее ярко проявляется на уровне дисциплинарной компоненты содержания идеалов и норм познания, второе — на уровне, выражающем исторический тип научной рациональности. Определяя общую схему метода деятельности, идеалы и нормы регулируют построение различных типов теорий, осуществление наблюдений и формирование эмпирических фактов. Исследователь может не осознавать всех применяемых в поиске нормативных структур, многие из которых ему представляются само собой разумеющимися. Он чаще всего усваивает их, ориентируясь на образцы уже проведенных исследований и на их результаты. Процессы построения и функционирования научных знаний демонстрируют идеалы и нормы, в соответствии с которыми создавались эти знания. В их системе возникают своеобразные эталонные формы, на которые ориентируется исследователь. Напр., для Ньютона идеалы и нормы организации теоретического знания были выражены евклидовой геометрией, и он создавал свою механику, ориентируясь на этот образец. В свою очередь, ньютоновская механика была своеобразным эталоном для Ампера, когда он поставил задачу создать обобщающую теорию электричества и магнетизма.

Вместе с тем историческая изменчивость идеалов и норм, необходимость вырабатывать новые регулятивы исследования порождает потребность в их осмыслении и рациональной экспликации. Результатом такой рефлексии выступают методологические принципы науки, в системе которых описываются идеалы и нормы исследования. Выработка новых методологических принципов и утверждение новой системы идеалов и норм науки является одним из аспектов глобальных научных революций, в ходе которых возникает новый тип научной рациональности.

Лит.: Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981; Научные революции в динамике культуры. Минск, 1987; *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; Философия и методология науки, ч. 2. М., 1994; *Степин В. С., Розов М. А., Горохов В. Г.* Философия науки и техники. М., 1995; *Степин В.* С. Современная философия науки. М., 1996; *Он же.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000.

В. С. Степин

ИДЕАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ — воображаемый объект, полностью лишенный затемняющих и искажающих факторов (напр, идеальная плоскость лишена кривизны, идеальная медь состоит только из атомов меди и т. д.). Идеальный объект отличается, с одной стороны, от порождающей его ***идеи***, а с другой, — от замещающего его в эксперименте ***идеализированного объекта***. Идеальный объект вторичен по отношению к идее; он возникает в результате наделения того, что выражает идея (идеальная прямая, идеальная медь, идеальный человек и т. д.), воображаемым существованием.

Уже первобытный человек различал в предметах контрадикторные противоположности, А и не-А. И уже тогда возникала задача выделить одну из этих противоположностей в чистом виде. Попытки создать идеальные объекты на практике или обнаружить их в реальном пространстве-времени неизменно заканчивались крахом, что вынудило Платона поместить их в «надмировое пространство», т. е. вне сферы, доступной эмпирической проверке, а К. Поппера — в «третий мир», отличный как от материального мира, так от мира человеческого сознания.

Идеальный объект — это не только чистое воплощение одной из противоположностей, образующих «смешанный» предмет; это также общий объект, состоящий только из общих признаков. Задающая его идея — это общее понятие, определяемое через ближайший род и видовое отличие. Поэтому признаки, менее общие, чем видовые, и более общие, чем ближайшие родовые, в ней не фиксируются. Отсутствуют они и в идеальном объекте. Третий дефинитивный признак идеального объекта — абстрактность, которая является логическим следствием общности: чем более общим является понятие, задающее идеальный объект, тем оно абстрактнее; тем абстрактнее, следовательно, и сам идеальный объект.

Таким образом, идеальный объект можно определить как абстрактный и общий объект, содержание которого исчерпывается одной из противоположностей, образующих реальный («смешанный») объект, и который мыслится как существующий вне сферы, доступной эмпирической проверке. К. Маркс называл идеальный объект предметом, выделенным в чистом виде. М. Вебер использовал для его обозначения термин «идеально-типическая конструкция». Поскольку идеальный объект порождается абсолютизацией — мысленным устранением из реальных объектов затемняющего и искажающего содержания, его называют также абсолютным (напр. «абсолютно черное тело»).

Идеальные объекты существуют вне сферы, доступной экспериментальной проверке. Поэтому они полностью соответствуют воле исследователя. В физике Аристотеля, напр., движущееся тело, лишенное сопротивления среды, мгновенно приобретает бесконечно большую скорость. Оперирование с идеальными объектами защищало зарождающуюся теорию от преждевременного испытания фактами и было, таким образом, условием самой возможности зарождения чистой науки. Возможность превращения этой умозрительной науки в экспериментальную стала реальностью лишь к нач. 17 в., когда чистая теория настолько окрепла, что отказалась от мира идеальных объектов и вышла в открытый мир идеализированных объектов. Идеализированный объект — это реальный объект, лишь условно, в границах решаемой задачи истолкованный как идеальный. Напр., лишь в узких границах эксперимента Галилей рассматривал механическое движение как полностью лишенное трения. Возникновение идеализированного объекта за счет отождествления идеального объекта с реальным, эмпирическим предметом вело к революционным изменениям в методе исследования. Если идеальный объект выполняет все желания исследователя, то поведение идеализированного объекта соответствует им только в том случае, когда они сами соответствуют законам природы. Именно в переходе от исследования идеального объекта к исследованию идеализированных объектов суть революции, совершенной Галилеем.

В современной науке идеальные объекты выполняют две функции. Во-первых, они служат эталонами для оценки реальных, эмпирических объектов; во-вторых, продолжают оставаться сверхцелью практической деятельности. Напр., попытки на основе современных высоких технологий создать абсолютно чистые вещества, идеальные по форме кристаллы и т. д. — это не что иное, как попытки создать идеальные, платоновские сущности в реальном пространстве-времени.

Г. Д. Левин

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП — методологическое средство социально-исторического исследования, разработанное немецким социологом ***М. Вебером***. По Веберу, теоретическое социологическое исследование, опирающееся на сравнительный анализ и сопоставление эмпирических фактов социально-исторической деятельности, должно приводить к формированию представлений об идеальном типе социальных явлений — социальных действий, институтов, отношений форм общественной организации, историко-культурных феноменов, экономических отношений и т. п. Идеальный тип представляет собой заведомое упрощение и идеализацию сложности и многообразия социальных явлений, осуществляемое исследователем в целях систематизации данного ему эмпирического материала и дальнейшего его сопоставления и изучения. Идеальный тип, согласно Веберу, «формируется односторонним акцентированием одной или более точек зрения и синтезом очень многих расплывчатых, более или менее разрозненных, имеющихся налицо или по временам отсутствующих конкретных индивидуальных явлений, которые организуются в соответствии с этими односторонне подчеркиваемыми точками зрения в единую логическую конструкцию».

Вебер утверждал, что взятый в своей «концептуальной чистоте» идеальный тип не может быть найден в эмпирической реальности. Так, он указывал, что в социальной действительности нельзя найти, скажем, чисто рациональное действие, которое может выступать только как идеальный тип. Или, напр., реальное исторически существующее общество является в одних отношениях феодальным, в других — патронимным, в третьих — бюрократическим, в четвертых — харизматическим. Представления о чистом феодальном, бюрократическом, харизматическом и прочих обществах являются с этой точки зрения идеальными типами.

Концепция идеальных типов, в которой подчеркивалась роль идеализации в типологических процедурах, была направлена тем самым против засилья эмпиризма и описательности в социально-историческом исследовании, а также против трактовки истории как чисто идиографической науки неокантианцами баденской школы. Указывая на своеобразие задач исторического и социологического познания, которые Вебер трактовал в духе понимающей социологии, он в то же время отмечал принципиальное сходство процедур идеализации в естествознании и гуманитарных науках. Вместе с тем, находясь под влиянием неокантианской гносеологии, он рассматривал идеальные типы лишь как логические конструкции для обработки эмпирических данных, а не как идеализации, имеющие свои реальные прообразы в социально-исторической действительности.

Идеальный тип, по Веберу, не является гипотезой, ибо последняя представляет собой некоторое предположение относительно конкретной реальности, которое должно быть проверено сопоставлением с этой реальностью и принято как истинное или ложное. Идеальный тип заведомо абстрактен и не охватывает конкретной реальности, если под нею понимать конкретные вещь или процесс. Идеальный тип не есть некоторое усредненное представление об объектах данного типа в том смысле, в каком говорят о «среднем весе» человека, «средней заработной плате» и т. п. Наконец, идеальный тип не является родовым обобщающим понятием. Вебер подчеркивал, что идеальные типы не являются самоцелью, а представляют собой лишь средство социально-исторического анализа. Это предельные понятия, с которыми сравнивают социальную реальность, чтобы исследовать ее и выявить в ней какие-то существенные моменты. Несовпадение идеального типа с социальной реальностью служит стимулом ис-

следования, заставляя выявлять факторы, вызывающие это несовпадение. Напр., по Веберу, для целей научного анализа удобно рассматривать все иррациональные, определяемые аффектами элементы поведения как отклонения от концептуально чистого типа рационального действия. Различие между действительным ходом поведения и его идеально-типичной конструкцией облегчает открытие действительных мотивов или условий, которые определяют существующую ситуацию. Идеальные типы отнюдь не являются для Вебера чем-то произвольным. Они должны быть, во-первых, объективно возможны в том смысле, что состав идеального типа и способ соединения его элементов не должны противоречить уже добытому научному знанию; во-вторых, должна быть показана и доказана причинная связь вводимых в идеальный тип элементов с другими его элементами.

Сам Вебер не дал какой-либо классификации идеальных типов, хотя введенное им понятие охватывает различные виды осуществления типологической процедуры в социальных науках. Комментаторы и критики Вебера проводили различие между идеальным типом в истории и собственно социологическим идеальным типом. Первые связаны с логическим воспроизведением конкретных исторических целостностей, исследованных Вебером. Он считал, что история может строить теоретические понятия об «исторических индивидуумах», схватывая целостность и уникальность конкретного исторического явления, показывая своеобразие образующей его структуры элементов. Примерами собственно социологического идеального типа являются вводимые Вебером типология социального действия, различение типов господства и власти.

В. С. Швырев

«ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА» (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Bd. 1—4, 1784—91, рус. пер. А. В. Михайлова, 1977) — неоконченная работа ***И. Г. Гердера***. Он изложил в ней основные идеи гуманистической философии истории и культуры, в частности идею прогресса.

В первой части Гердер обращается к истории природы, начиная вслед за кантовской «Всеобщей естественной историей и теорией неба», с истории происхождения Земли и зарождения жизни на ней, которое, в отличие от Канта, он описывает как естественный процесс, не требующий «чудесного вмешательства»: «...в известняке... образовались первые существа моря...». Это процесс постоянного развития к высшему, все большего усложнения организмов, завершением которого предстает «человек — вершина организации на нашей Земле».

Во второй части Гердер рассматривает естественную историю народов в единой непрерывной цепи. Отдельная книга посвящена опровержению географического детерминизма ***Монтескьё:*** природные факторы («климат») формируют различные специфические черты внешности, привычек и т. п., которые мы находим, напр., у южных и северных народов. Они могут способствовать культурному развитию или тормозить его, однако определяющее значение имеет внутренняя генетическая сила, проявляющаяся в сплачивающей народ культуре. Культура создает общество как целое, как некий единый организм: «Ни один из нас не стал человеком лишь благодаря самому себе», «человек рожден для общества». В культуру Гердер включает и искусство, и язык, и религиозные верования, и ремесло, и государство. Важнейшим фактором развития культуры является механизм управления (Regierung): «естественное первой степени» — семья, «второй степени» — предводительство и «третьей степени» — правление (часто наследуемое) и отношения неравенства. Государство не является естественным с точки зрения природы и поэтому имеет временный характер. Самым древним проявлением культуры Гердер считает религию, благодаря ей появляются и язык, и искусство, и наука. Специальный раздел отведен истории возникновения христианства — «революции в нравах».

Третья и четвертая части посвящены собственно истории человечества, в т. ч. мало изученным древним культурам Китая, Индии, Кореи, Индокитая и Японии, а также общему обзору имеющихся данных по истории Двуречья и Древнего Египта. Появление древнейших языков и письменности, Гердер объясняет здесь «нуждой и случаем», а также торговой деятельностью.

Итогом философско-исторической концепции Гердера выступает понятие «гуманность»: «...охватить все, что я до сих пор говорил о человеке, о воспитании его благородства, разума, свободы, высоких помыслов и стремлений, сил и здоровья, господства над силами Земли».

А. А. Костикова

«ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ КАК ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ЭТОЙ НАУКИ» (Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, рус. пер. А. Л. Пестова. СПб., 1998) — работа молодого ***Ф. Шеллинга***, представляющая собой попытку выделить в природе ступени восхождения творящего духа к свободе. Вышла в свет в 1797,2-е, слегка измененное издание — в 1803.

В «Предисловиях» и большом «Введении» Шеллинг относит философию природы, как и философию человека, к прикладной (в противоположность теоретической) философии. Цель применить философию к естествознанию не ставится: «Я не могу представить себе более дешевого занятия, чем такое применение абстрактных принципов к уже имеющейся эмпирической науке» (указ. соч., с. 68). Философия природы имеет своим предметом человеческий дух, свободно творящий представления о вещах. Отбрасывается наивный реализм, не замечающий, что вещи, якобы воздействующие на наши органы чувств, продуцированы нашим представлением. Принимается идеал-реализм Спинозы, видевшего в духе и материи модификации единого принципа, и Лейбница, для которого сутью как материального, так и идеального в равной мере оказывается ***монада***. Догматики говорят о природе вне нас, философ ставит вопрос: каким образом для нас в нашем свободном духе сложилась идея необходимой связи явлений, «как происходит то, что вещи вообще представляются» (там же, с. 100). Вещи и наши восприятия изначально суть одно и то же, в Я нет ничего кроме непрерывного продуцирования действительности. Философия сводится к генетическому анализу наших представлений, в т. ч. о природе; система природы развертывается как система нашего духа; живое в принципе не поддается объяснению ни из материи, ни из внеположного ей творца; творческая целесообразность имманентна живому и, шире, материя организует сама себя. «Объяснять целесообразность тем, что ее создатель — божественный рассудок, значит не философствовать, а предаваться благочестивым рассуждениям» (там же, с. 127). Принцип «жизненной силы» излишен. Познание живого может развернуться лишь из непосредственного опыта свободной воли. Ее абсолютность продуцирует формы, взятые ею из самой себя, т. е. чис-

тые тождества. Самосозидание — стихия (натур)философии и физики, которую губит слепая объективация безыдейной науки ***Бэкона***, ***Бойля***, ***Ньютона***. Прозрению человечества послужит понимание природы как мистерии духа.

В кн. 1 автор исходит из господства человека над природой при опоре на силы самой природы. Вселенная — «раскрытый мир идей» (там же, с. 195). Горение (разложение) после отвержения теории флогистона указывает на некую всеобщую среду, связующую тела с телами и миры с мирами; всепроникающая, она выводит материю из инертности. Свет, однородный теплу, есть модификация материи, вступающая во взаимодействие с телами, химически разлагающаяся в земной атмосфере. От света, распространяющегося со скоростью 80 тыс. лье в сек., отличен эфир, вневременно связующий Вселенную. Тепло высвобождается при отвердении тумано-образных комет в небесные тела. Воздух, всеобщий проводник живительных сил, оптимально демонстрирует прием природы захватывать все в свой круговорот так, что внутри нее нет начал и концов, все балансирует между предельными противоположностями. Об электричестве, уникально отчетливой и вполне загадочной силе, до сих пор достоверно известна только его полярность. Возможно, раздвоение в нем вызвано аппаратами, применяемыми для его возбуждения. Весенняя гроза заставляет догадываться о связи электричества с жизненной силой. Годы гроз всегда самые урожайные, часто они и годы землетрясений; одновременное извержение далеких вулканов объясняется, возможно, электропроводностью влажной Земли. Электричество связано с магнетизмом, а в животной организации нерв и мускул находятся между собой в отношении +Е и –Е. Магнетизм тождествен одушевлению, внедрению единства во множество; земной магнетизм связан с общим взаимодействием тел планетной системы.

Кн. 2 посвящена связи всякого частного притяжения и отталкивания со вселенским законом тяготения. Материя вообще всегда стремится «выйти из равновесия и отдаться свободной игре своих сил» (там же, с. 293). Ей изначально присуща сцепляющая динамика. Все связано внутренним идеальным тождеством мировой субстанции, которая открыта лишь непосредственному восприятию, созерцанию. Его бессознательно продуцирующая деятельность, неопределенная и неограниченная, предшествует мышлению. На этой первой и высшей ступени дух в исходной борьбе противоположных деятельностей творит из ничего объективный мир. Реальная сторона этого абсолютного познания — материя, или вечная природа, заключающая в себе все формы. Явление вещей в определенных границах должно быть объяснено законом притяжения, создающим всеобщую динамику. Философия возвращается к первотворчеству духа, снимая с природы оболочку, в которую закутывается самосозидающий первичный акт. См. лит. к ст. ***Шеллинг***.

В. В. Бибихин

ИДЕИ ЧИСТОГО РАЗУМА (нем. Ideen der reinen Vernunft) — термин, используемый И. Кантом в сочинениях критического периода для обозначения основных понятий чистого разума. Под идеей Кант понимает «необходимое понятие разума, которому не может быть дан в чувствах точно соответствующий ему предмет» («Критика чистого разума», A 327 / B 383). Идеи, в отличие от первоначальных понятий рассудка, категорий, не являются элементарными понятиями. Они состоят из notiones, т. е. понятий чистого рассудка, и представляют собой доведенные до безусловного категории. Напр., понятие причины — категория, первопричины — идея. Всякая идея есть предельное понятие и в качестве такового может стимулировать расширение и углубление всегда незавершенного эмпирического познания. Стягивая к себе ряды обусловленного, идеи вносят единство в наше знание. Систематика идей основана на привязке последних к формальным моментам трех основных видов умозаключений, способностью к которым является чистый разум в его логическом применении, — категорического, гипотетического и дизъюнктивного. Форма первого порождает идею абсолютного субъекта (предмет рациональной психологии), второго — мира (предмет рациональной космологии), третьего — идею Бога (предмет рациональной теологии). Кант предлагает и другой принцип систематизации шей, приводящий к тому же результату, но основанный на различении трех возможных типов отношения представлений, а именно: к субъекту, явлениям и вещам вообще. Идея в таком случае оказывается представлением о целокупности условий в данной области сущего. Сами по себе идеи играют немаловажную регулятивную роль в познании, однако приписывание им объектов неправомерно, так как при этом осуществляется запрещенный, по мнению Канта, выход познания за пределы возможного опыта (границы опыта можно преступить только в виде практических постулатов). Такой ход мысли, вызванный почти неизбежной трансцендентальной видимостью, Кант называет «диалектическим умозаключением». Критика подобных выводов, основанных на неправильной трактовке идей, составляет главную задачу «Трансцендентальной диалектики». Идеям чистого разума противоположны «эстетические идеи» — чувственные образы, не могущие быть исчерпанными никакими понятиями.

В. В. Васильев

ИДЕНТИЧНОСТЬ — категория социально-гуманитарных наук (психологии, социальной философии, культурной антропологии, социальной психологии и др.), применяемая для описания индивидов и групп в качестве относительно устойчивых, «тождественных самим себе» целостностей.

Идентичность есть не свойство (т. е. нечто присущее индивиду изначально), но отношение. Она формируется, закрепляется (или, напротив, переопределяется, трансформируется) только в ходе социального взаимодействия. В строгом смысле слова идентичность может быть атрибутирована только индивидами, поскольку только индивиды обладают качеством субъектности и, соответственно, способны относить или не относить к себе определенные ***значения***. Приписывать идентичность группам позволительно лишь в переносном, метафорическом смысле. Так, начиная с середины 80-х гг. в политологии стало общепринятым говорить о субъектах международных отношений как о конкурирующих друг с другом «идентичностях» («исламской», «христианской», «западной», «восточной», «евразийской» и т. д.). Однако на деле такие образования не представляют собой устойчивых единств, а распадаются на множество более мелких — в конечном счете, на индивидов, которые только и могут идентифицировать себя в качестве членов той или иной группы. Проблема идентичности актуализировалась с наступлением эпохи ***современности***, или модерна. Поскольку в досовременных обществах идентичность индивидов задавалась их происхождением и принадлежностью к определенному социальному слою (эту данность они не были властны изменить), проблемы самоидентификации не возникало. Идентичность современного человека связана с сознательной ориентацией на определенный стиль

жизни, «выбирая» который индивиды формируют свою тождественность с определенной группой, образом жизни, ценностями. В сверхсложных социальных организмах, каковыми являются современные ***индустриальные общества***, идентичность имеет множественный характер. В процессе ***социализации*** индивид научается справляться со многими ролями и, соответственно, имеет множество «идентичностей».

В структуре идентичности можно выделить «индивидуальный» и «социальный» уровни. Если персональная идентичность представляет собой совокупность характеристик, сообщающих индивиду качество уникальности, то социальная идентичность — результат идентификации (отождествления) индивида с ожиданиями и нормами его социальной среды. Абсолютно разделить эти два уровня идентичности (интерпретируя персональную в качестве внутренней, а социальную в качестве внешней) нельзя: представления индивида о самом себе, воспринимаемые им как его собственные и неотделимые от его самости, являются в конечном итоге результатом интериоризации социальных норм. В то же время собственные нормы индивида могут не совпадать с нормами и ролями, принимаемыми им в ходе социальной интеракции или навязанными ему окружением. Личностное «Я» формируется в результате достижения своего рода баланса между персональной и социальной идентичностью. В некоторых случаях (лица, содержащиеся в исправительных учреждениях, инвалиды, слепые и т. д.) такой баланс не складывается, и индивидуальное измерение идентичности не удается отделить от внешних напластований, связанных с давлением среды и пенитенциарных учреждений. Для описания таких феноменов в социологии и социальной психологии используется термин «стигматизированная идентичность».

В зависимости от того, что выступает основанием идентификации (профессиональная или этническая группа, регион, политическое движение и т. д.) можно выделить различные типы социальной идентичности: профессиональная (шахтер, инженер, врач, спортсмен и т. д.), этническая (баварец, каталонец, татарин, фламандец и т. д.), региональная (сибиряк, техасец, северянин, дальневосточник и т. д.), политическая (коммунист, демократ, националист, либерал и т. д.). Место этнической идентичности в структуре личности может меняться. В одних условиях она не играет существенной роли или вообще не выражена (этнический индифферентизм), в др. выступает на первый план или даже доминирует, вытесняя иные идентификации индивида. Процессуальный и ситуативный характер этнической идентичности особенно очевиден в ситуации большого города. Самоидентификация индивидов с той или иной этнической группой зависит от целого ряда обстоятельств (наличие ярко выраженных «других», возможности социальной интеграции, политические и правовые нормы, действующие в данном сообществе по отношению к культурным меньшинствам и т. д.). В любом случае, однако, активизация этнической идентичности связана не с «пробуждением» некой дремавшей в глубине индивидуального сознания способности, а с наличием ситуации, обусловливающей определенный тип поведения (в частности, коллективную солидарность по этническому признаку). Решающим в проявлении этнической идентичности (***этничности***) выступает, т. о., не набор «вещественных» признаков (фенотипические характеристики, язык, культурные особенности, религия), а то значение, которым эти признаки нагружаются в процессе социальной ***коммуникации***. Самоидентификация в качестве члена некоторой этнической группы (или, напротив, дезидентификация, отказ от этнической принадлежности) определяется различными критериями (общее происхождение, совместные ожидания в будущем, сохранившие действенность традиции, общие культурные и поведенческие навыки и пр.). Этническая идентичность складывается не столько в результате внешнего определения (приписывания), сколько в результате самоопределения, самосознания индивида. Напр., «немецкая» или «украинская» фамилия российского гражданина сама по себе не является основанием для определения ее носителя (носительницы) в качестве немца (немки) или украинца (украинки).

В обыденном языке этническую идентичность часто смешивают с национальной. Однако их уместно разводить: самосознание индивидов в качестве членов определенной нации может формироваться на сверхэтнической основе (индийцы, канадцы, австралийцы, филиппинцы, швейцарцы, индонезийцы, бельгийцы, американцы и др.). Национальная идентичность предполагает самоидентификацию с определенным политическим (национальное государство) и культурным (национальная культура) сообществом. Поскольку большинство современных государств являются полиэтническими, гражданско-политическое и культурное измерение национальной идентичности имеет приоритет над ее этническим измерением.

Лит.: Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997; *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996; Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга. СПб., 1998; *Малахов В. С* Неудобства с идентичностью.— «ВФ», 1998, № 2; *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996; *Boerner P.* (ed.). Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue. Baden-Baden, 1986; *Cooley Ch. H.* Human Nature and Social Order. N.Y., 1964; *Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Cambr., 1991; *Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, N. Y., 1959; *Goffman E.* Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs, 1963; *Habermas J.* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Fr./M., 1976; *Idem.* Geschichtsbewusstsein und posttraditionelle Identität, Eine Art Schadenabwicklung. — Kleine politische Schriften. Fr./M., 1987; *Mead G. H.* Mind, Self and Society. Chi., 1934; *Smith A.* National Identity. Harmondsworth, 1991; *Taylor Ch.* Sourses of the Self: the Making of Modern Identity. Cambr., 1989.

В. С. Малахов

ИДЕНТИЧНОСТЬ ГЕОПОЛИТИЧЕСКАЯ — комплекс географических признаков государства, которыми, несмотря на исторические изменения его границ, определяются не только его место на карте, но и основные особенности его внутренних и внешних связей.

Геополитическая идентичность государства не всегда гармонирует с его актуальной геополитической ролью: последняя может иногда эту идентичность вуалировать. Напр., английские короли, боровшиеся в Столетнюю войну за французскую корону, видели свою страну не островной державой с особой «морской» судьбой, а частью французского политического региона Европы, каковой и пытались подчинить своей власти. В 30-х гг. 20 в. Британская империя расценивалась рядом геополитиков, прежде всего, как «империя Индийского океана»; на этом океане усматривался ее конструктивный фокус, а английская метрополия у берегов Европы виделась чуть ли не придатком индоокеанского «большого пространства». Оба случая частично затемняют подлинную геополитическую идентичность Англии. В первом случае недооценивалась ее идентичность как острова, которая после вытеснения англичан в 15—16 вв. с европейского континента обратила их к заокеанской колонизации, к функции «хозяев морей».

Во втором случае игнорировалась ее идентичность как великого острова Европы, толкающая Англию на сопротивление любым попыткам паневропейской гегемонии и определившая ее вклад в мировые войны против Второго и Третьего рейхов. Все случаи разрушения империй в истории сводятся к двум вариантам. При одном исчезает сама позиция, которую империя занимала в мировом раскладе, т. к. не остается государства, которое унаследовало бы от нее геополитическую идентичность (так погибли Римская империя, держава Чингисхана, Австро-Венгрия, так же выглядело дробление России в гражданскую войну 1919—20 гг.). В др. варианте отслоившиеся периферии империи обретают особую судьбу, но ее ядро (метрополия) сохраняет, при всем ослаблении своих мировых позиций, свою опорную геополитическую идентичность, и это существенно смягчает переход к новому международному порядку (напр., ликвидация колониальных империй европейских государств, демонтаж Оттоманской Порты, роспуск в 1991 СССР — переоформленного продолжения Российской империи).

В. Л. Цымбурский

ИДЕНТИЧНОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ — термин, указывающий на принадлежность индивида, этноса или государства к определенной цивилизации. Термин всегда имеет в виду «цивилизацию» в словоупотреблении ***Н. Я. Данилевского*** и ***А Тойнби***, или «высокие культуры» по ***О. Шпенглеру***. Это общности, по преимуществу привязанные к определенным географическим ареалам и выступающие носителями таких религий, идеологий, социальных практик и культурных стилей, которые в совокупности составляют особый образ «человечества», но при этом претендуют на универсальную, всемирную значимость. Л. Н. Гумилев трактовал цивилизации как проникнутые религиозно-идеологическими доминантами суперэтносы, т. е. «системы из нескольких этносов, возникшие в одном ландшафтном регионе и проявляющиеся в истории в виде мозаических целостностей». Современный исследователь М. В. Ильин трактует цивилизацию как народ или группу народов, переживающих или уже переживших в своей истории фазу Империи, которая видела или видит в себе воплощение всеблагого Мирового Града и потому готова распространять свои стандарты на всю ойкумену.

Ядром цивилизации в ее расцвете являются народ или группа («мозаическая целостность») народов, политически контролирующих достаточно автономный ареал и исповедующих религию или идеологию, которая соотносит государственное строительство этих народов, их социальные предпочтения и культурный стиль с предполагаемым трансцендентным назначением человечества. Эта сакральная вертикаль в глазах всех членов и приверженцев данной цивилизации делает из ее ядровых народов «основное человечество», а из населенного ими ареала — «основную землю» ойкумены. Эти три признака диагностичны для цивилизации — ее сакральная вертикаль (иногда она представлена несколькими доктринами — конфуцианством, даосизмом и буддизмом в классическом Китае, синтоизмом и буддизмом в Японии, разными версиями западного христианства и либеральной идеологией в современном североатлантическом сообществе), ее государственно оформленное «основное человечество» и ее «основная земля». Потому одна и та же цивилизация называется «конфуцианской» и «китайской». Или «западно-христианской», «либеральной», «романо-германской» и «североатлантической». Периферию цивилизации образуют народы, не входящие в ее ядро, но попавшие в сферу ее идейного, стилевого и/или политико-экономического притяжения и доминирования. Часто периферии разных цивилизаций сливаются друг с другом, и в этих междумирьях могут возникать «цивилизационно расколотые», по С. Хантингтону, государства, где разные группы населения берут за образец различные «основные человечества». Кризисы цивилизаций иногда бывают отмечены политическим господством народов периферии («внешнего пролетариата», по словам Тойнби) над «основным человечеством» и «основной землей» цивилизации: ср. властвование монголов и маньчжур в Китае, тюрок на арабо-иранском Среднем и Ближнем Востоке и т. д.

В современном мире проблематика цивилизационной идентичности включает три аспекта.

Во-первых, к ней относятся «вечные» проблемы судеб цивилизационно-периферийных и межцивилизационных народов (напр., восточноевропейских, кавказских, тюркских, также монгольских и иных, обитающих в Восточной Азии по краям платформ Китая и России и т. д.). Не принадлежа к ядровым сообществам соседних цивилизаций (исламской, китайской, индийской, японской, российской, североатлантической), такие народы вынуждены культурно, политически и хозяйственно самоопределяться по отношению к этим сообществам, при этом либо чувствуют ущербность от «окраинности» и «промежуточности» своего положения, либо открывают для себя в этом статусе шансы стратегического самоутверждения.

Сюда же примыкают проблемы цивилизационных лимесов — территорий, которые по этнокультурным показателям могли бы принадлежать к ядру цивилизации, но, обретаясь на его краю либо будучи от него географически оторваны, рискуют соскользнуть в межцивилизационные пространства, если связь таких лимесов с ядром не будет закреплена политически. Примеры таких территорий: Германия восточнее Эльбы, прилегающий к Мексике юг США, казачьи области по окраинам России, российское Приморье, китайская Маньчжурия и Тайвань и др. Случай лимеса, географически отдаленного от ядра цивилизации — Австралия, где в кон. 20 в. тяга к политическому отмежеванию от Англии соединилась с желанием части элит интегрировать страну в сообщество индо-тихоокеанской Азии, что дало бы тип «цивилизационно надломленной» (пытающейся сменить свою цивилизационную идентичность) страны.

Во-вторых, перед «ядровыми» сообществами старых цивилизаций (индийским, китайским, арабо-иранским, даже японским) в условиях мирового лидерства Евро-Атлантики витает угроза превращения их в периферийные культурные группы «всемирной цивилизации». Отсюда стремление данных сообществ отстоять в разных превращенных формах свою цивилизационную идентичность — т. е. традиционное достоинство «основных человечеств». Со сходным вызовом сталкивается и Россия, составлявшая в 18—20 вв. с романо-германским Западом оригинальную бинарную систему культурно сообщающихся и геополитически сцепленных цивилизаций. В кон. 20 в., после роспуска СССР, ослабление мировых позиций России при кризисном обесценивании ее исторических сакральных вертикалей — как «третьеримского» православия, так и «красной идеи» большевизма, — грозит разрешить споры между русским западничеством и почвенничеством, низведя страну до состояния большой периферии всех евроазиатских цивилизаций (согласно политологу В. Л. Каганскому).

Наконец, в-третьих, религиозно-культурные и политические процессы в Латинской Америке (успехи религий типа умбан-

ды и кондомбле в Бразилии, трактующих этот материк как «основную землю», а его народы как «основное человечество»; становление латиноамериканского «большого стиля» в литературе; проявления континентального сознания в культуре и политике, иногда весьма агрессивные (как во время 500-летнего юбилея открытия Америки в 1992), говорят в пользу утверждений об особой цивилизационной идентичности латиноамериканских обществ, иначе говоря — о возможности рождения новой региональной цивилизации в современную эпоху.

В. Л. Цымбурский

ИДЕОКРАТИЯ (от греч. "ιδέα — идея и κράτος — власть) — слой профессиональных идеологов, занимающихся агитацией, пропагандой, деятельностью в средствах массовой информации, формированием и манипулированием общественным мнением и выражающих интересы социально-политических групп, ориентированных на достижение и укрепление своей власти. В утопии Платона об идеальном государстве философы должны были стать властителями. В средние века теократия как власть священников и папы нашла свое выражение в цезарепапизме и византизме. Уже в 20 в. заговорили о технократии — власти профессиональной интеллигенции и слоя управляющих. Идеология, понимаемая Ф. Бэконом, Э. Б. Кондильяком, Дестют де Траси, как учение об идеях, выраженных в знаках, в 20 в. трактуется К. Мангеймом, А. Козером, Ю. Хабермасом, Р. Ароном как важный инструмент достижения и сохранения власти. Среди функций идеологии (защитной, оценочной, объяснительной, познавательной, воспитательной) на первое место выдвигается функция легитимизации существующего общественного строя, интеграции всех социальных групп вокруг системы ценностей и норм правящей элиты. В состав правящей элиты включаются слои идеологической элиты, работники идеологического аппарата, эксперты по связям с общественностью, пропагандисты, имиджмейкеры.

Господство в тоталитарных режимах одной идеологии (корпоративного фашизма в Италии, расизма в Германии, большевизма в СССР) связано с созданием громадного пропагандистского аппарата, с подавлением демократических свобод, с военно-полицейскими методами внедрения единомыслия в стране, с попытками распространения тоталитарной идеологии с помощью насаждения партий в других странах или разжигания мировой революции, с подчинением всей общественной жизни идеологии правящей верхушки. Критики тоталитаризма обратили внимание на различные аспекты идеократии. Так, Ф. А. Степун в 1926 г. характеризовал идеократию как идейное насильничество, как «насилование народной жизни институционно закрепленными, вооруженными и в качестве единого на потребу высочайше к обращению предложенными верховными идеями» (Мысли о России: демократия и идеократия, в кн.— Чаемая Россия. СПб., 1999, с. 60). Х. Арендт связывала ***тоталитаризм*** не только с подчинением всего общества власти государства, но и с увеличением в 20 в. роли средств массовой коммуникации, позволяющих осуществить идеологическую обработку населения, внедрение в его сознание политических клише и «промывание мозгов». Единовластие политического языка в тоталитарных режимах (напр., нацистского, исследованного В. Клемперером в книге «LTI. Язык Третьего рейха». М., 1998), монополия определенной идеологии существенно деформирует общественное сознание, делая его одномерным и извращенным. В 20 в. создается мощная инфраструктура — от партийных издательств до телевидения, от газет до сайтов в интернете. Идеологическая страта сращивается с системой средств массовой информации, получает не только привилегированное финансирование, но и признание со стороны властей, превращаясь в активную политическую силу.

Политическая наука давно обратила внимание на практическую эффективность идей и идеологий. Так, К. Поппер, критикуя врагов демократического «открытого общества», отмечал власть идей, в том числе ошибочных и извращенных, в человеческой истории. К. Фридрих подчеркивал, что идеология неразрывно связана с политическими действиями. Ю. Хабермас признавал, что идеология преследует практические цели. То, что идеологи ангажированы политическими партиями, элитами, группами общепризнано в политической науке, но после крушения тоталитаризма и тоталитарных идеологий возникли не только сомнения в том, что идеократия может стать правящей элитой, но и убеждение в том, что наступит эра конца идеологий, что для современности характерны скорее процессы деидеологизации и рационализации общественного сознания. Это убеждение на деле оказалось идеологической иллюзией, поскольку идеология как функция идеократии возрождается в национально-освободительных движениях, особенно в период борьбы тех или иных стран за независимость, когда усиливается роль интегративных общенациональных идей. Процесс реидеологизации привел в ряде стран к власти мусульманских идеологов (напр., в Иране). Политический плюрализм в демократических странах связан с парадигмой «идейного рынка», с дифференциацией идеологической элиты, которая перестает быть однородной и монопольной, распадаясь на различные идеологические группы (консерваторов, либералов, «левых», радикальных демократов и т. д.). (См. также ***Идеология***).

Лит.: *Оруэлл Дж.* 1984. М., 1989; *Маннгейм К.* Идеология и утопия. М., 1992; *Лебон Г.* Психология социализма. М., 1995.

Г. Ю. Семигин

ИДЕОЛОГИЯ (от греч. "ιδέα — идея, представление и λόγος — слово, учение) — система концептуально оформленных представлений и идей, которая выражает интересы, мировоззрение и идеалы различных субъектов политики — классов, наций, общества, политических партий, общественных движений — и выступает формой санкционирования или существующего в обществе господства и власти (консервативные идеологии), или радикального их преобразования (идеологии «левых» и «правых» движений). Идеология и форма общественного сознания — составная часть культуры, духовного производства.

Термин «идеология» ввел французский философ Антуан Дестют де Траси («Элементы идеологии».— «Elements d'idéologie», v. 1—4. P., 1801—15), который связывал с ней учение об идеях, позволяющее сформулировать основы политики и этики, открыть истинную организацию дискурса — способности суждения и оценки в различных областях. Эта же линия в определении и в позитивном отношении к идеологии представлена в работах Кондильяка и в школе идеологов (К. Ф. Вольней, П. Ж. Кабанис). В этот же период негативное отношение Наполеона к школе идеологов выразилось и в презрении к идеологии как взглядам, оторванным от жизни и от реальной политики. Это альтернативное отношение к идеологии — позитивное и презрительно-негативное характерно и для всей последующей истории политического дискурса. Так, К. Маркс

и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» отождествили идеологию с превращенными формами сознания, которым присущи: 1) трактовка мира как воплощения идей, 2) иллюзии об абсолютной самостоятельности идей, 3) конституирование мнимой реальности. Идеологии марксисты противопоставляли социальную науку, а главным критерием идеологии считали ее неадекватность действительному положению вещей, ее иллюзорность и ложность. В противовес этому В. И. Ленин говорил о марксистской идеологии как научной, подчеркивая положительное содержание идеологии. Для ряда марксистов (Г Лукач, Э. Блох, К. Корш) идеология есть форма классового сознания, выражающая чаяния и надежды угнетенных и преодолеваемая благодаря развитию научного знания и философии.

Идеологию как ложное сознание и совокупность ценностных суждений противопоставляет достоверным суждениям о действительности Э. Дюркгейм и Т. Гейгер. Так, согласно Гейгеру, любая идеология основывается на рационализации и объективации первичных чувствований, существующих между человеком и объектом, на включенности homo vitalis с его потребностями и влечениял в существование, рационализируемого в идеологических конструкциях. В. Парето видит в идеологии маскировку действий. Идеологии — это производные (деривации) от чувств и влечений, разбиваемые им на 4 класса: 1) утверждения, притязающие на абсолютность и аксиоматичность, 2) суждения, ссылающиеся на авторитет, 3) утверждения, апеллирующие к согласию с чувствами и принципами большинства, 4) вербальные доказательства и софизмы. Отождествляя идеологию с фальшивыми словесно-демагогическими образованиями, Парето отказывается рассматривать их под углом зрения соответствия действительности и настаивает на их социальной функции, которая состоит в том, что идеологии придают силу и агрессивность бессознательным эмоциям индивида.

В социологии знания, развившейся в 20 в., подчеркивается экзистенциальная обусловленность всех форм знания, их связь с социальным бытием. Так, М. Шелер, характеризуя типы классовой обусловленности мышления, видит в них различные формы разрушения единого мышления внутри жизненного сообщества и характеризует их как способы рационализации витальных влечений различных классов (*Scheler M.* Die Wissensformen und die Gesellschaft. Bern und Münch., 1960, S. 170—175). К. Манхейм, противопоставляя идеологическую и социологическую интерпретации духовных образований, подчеркивал обусловленность мышления бытием, соотносил «духовные образования» с социальными позициями их носителей. Идеологию как апологию существующего строя, как рационализацию интересов господствующего класса, он противопоставляет утопиям, которые являются эмоционально-окрашенным выражением надежд оппозиционных классов и групп (*Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994, с. 52—92). В социологии 20 в. развернулась критика той трактовки идеологии, которая предложена М. Шелером и К. Манхеймом. Х. Плеснер подчеркивает, что идеология связана с волей к власти (*Plessner H.* Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Bern, 1953, S. 221—240), М. Хоркхеймер считает, что идеология связана с социальным действием, Ч. Р. Миллс — с властными механизмами господства и манипуляции. В современной французской философии идеология отличается от ментальности (М. Вовель, А. Лефевр) и рассматривается в контексте анализа ***дискурса*** (М. Пешё, П. Серио). Л. Альтюссер, подчеркивая непримиримость, разрыв между идеологией и наукой, видел в идеологии бессознательное, даже тогда, когда она представляется в эксплицитной форме. Пытаясь соединить Маркса и Фрейда, он считал идеологии целостными структурами (идеологическими формациями), которые создаются идеологическим аппаратом и с которыми человек себя идентифицирует. М. Пешё, опираясь на идеи Альтюссера, развивает учение о дискурсе в рамках теории идеологии как теории материальности смысла и иллюзий человека, который является источником и властелином своей речи. Идеологические формации определяют то, что может и должно быть сказано (в форме наставления, проповеди, памфлета, программ: и т. д.) в соответствии с определенной позицией и при определенных обстоятельствах. Внутри идеологии сохраняется то что не высказано, что имплицитно (интердискурс как идеологическое пространство дискурса с его отношениями господства и подчинения). С. Жижек рассматривает идеологию как дискурс, позволяющий обществу зафиксировать значения и выражающий волю к тотальности, которая ищет замещение (сублимации) в фантазиях и самообманах.

Итак, в современной социальной и политической философии развиты различные концепции идеологии: социально-психологические, структуралистские, постструктуралистские и др. Каждая из них выдвигает свой критерий идеологии: отношение к действительности (гносеологический подход), выражение интересов групп и классов (социально-психологический подход), рационализация влечений и воли к власти (неофрейдизм), бессознательного и совокупности нерационализируемых характеристик дискурса (французский постструктурализм и постмодернизм).

Специфика идеологии состоит в том, что она создается благодаря деятельности идеологического аппарата партий и социальных движений — идеологов, политиков, ученых. Народные массы, социальные общности непосредственно не создают идеологии, однако их интересы, идеалы и общественно-политические представления составляют ту почву, на которой формируется и развивается идеология. Структурными элементами идеологии являются политические теории и идеи, общественно-политические идеалы, ценности, политические программы, политические символы. В отличие от науки идеология включает в себя не только знание о социально-политической жизни, но и ценностное отношение к политическим тенденциям и процессам, оценку соотношения политических сил, которая выражает интересы политической партии или социального движения. В состав идеологии наряду с достоверными знаниями входят и ошибочные представления о социально-политических процессах, о функционировании политической системы. Поэтому столь важна в идеологии роль политических мифов и утопий. Политические мифы (напр., расовый миф в идеологии нацизма) выдвигают ошибочные ориентиры перед народными массами, их общественно-политическими объединениями и перед государством, если партия, разделяющая их, приходит к власти. Распространение мифов в общественном сознании может обеспечить лишь временный успех, но рано или поздно мифы разрушаются и политическое сознание оказывается в состоянии вакуума. Идеологи нередко используют политические символы (свастика в идеологии нацизма, серп и молот в идеологии большевизма и др.), которые выражают принадлежность человека к тому или иному сообществу, движению, организации. Так, по словам П. Сорокина, красный цвет знамени преследуется не потому, что он красный, а потому, что он является символом мыслей, желаний и чувств, враждебных существующему

строю. Конфронтация между отдельными социальными группами и слоями нередко связана с неприятием определенных символов.

Среди социальных функций идеологии необходимо отметить прежде всего мобилизационные, нормативно-регуляторные, контролирующие, социализирующую функции, которые обусловлены необходимостью как идеологического воспитания новой когорты последователей, так и идеологического санкционирования политических действий. Идеология, определяя цели политики, формулирует ориентиры политической деятельности, осуществляет выбор средств ее реализации, мобилизует широкие слои для участия в осуществлении политики. Вместе с тем существуют границы во взаимопроникновении идеологии и политики. Если происходит гиперидеологазация политики, то политические лидеры не в состоянии адекватно реагировать на происходящие в обществе изменения и эффективно решать жизненно важные проблемы. Если же происходит чрезмерная политизация идеологии, то она превращается в доктринерство, ангажированное своекорыстными интересами политической клики, а социальные и духовные ресурсы политики резко сужаются. Тем самым создается вакуум идеологически обоснованных ориентаций и социальных действий. Для современной России разработка различных вариантов идеологий и идеологических программ социальных движений и политических партий имеет решающее значение для функционирования демократической системы, для выработки политической ориентации государства и ее восприятия большинством населения.

Лит.: Политические теории и политическая практика. Словарь-справочник. М., 1994; Политическая социология. Ростов н/Дону, 1997; Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999; Ideologie Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Hrsg. K. Lenk. Neuwied und Berlin, 1964 (с библ.); *Althusser L.* Idéologie et Appareils ideologiques d'Etat.- «La Pensée». (P.), 1970, № 151, p. 3-38; *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968; *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Fr./M., 1968; Studies in the Theory of Ideology, ed. J. B. Thompson. Cambr., 1984; *Jižek S.* The Sublime Object of Ideology. L., 1989.

Г. Ю. Семигин

ИДЕЯ (греч. ἰδέα) — форма постижения мира в мысли. Понятие «идея» появилось еще в античности. Демокрит называл идеями (неделимыми умопостигаемыми формами) атомы. У Платона идеи — умопостигаемые прообразы вещей чувственного мира, истинное бытие. В средние века идея понималась как прообраз вещей, принадлежащий божественному духу: Бог творил вещи согласно своим идеям, идеальным формам. В 17—18 вв. на первый план выдвигается теоретико-познавательный аспект идеи — учение об идеях как способе человеческого познания, проблема происхождения идей, их познавательной ценности. Эмпиризм связывал идеи с ощущениями и восприятиями людей, а рационализм — со спонтанной деятельностью мышления. Кант называл идеями понятия разума, которым нет соответствующего предмета в нашей чувственности. По Фихте, идеи — это имманентные цели, согласно которым «Я» творит мир. Для Гегеля идея является объективной истиной, венчает весь процесс развития. В науке идеи выполняют различную роль. Они не только подытоживают опыт предшествующего развития знания в той или иной области, но служат основой, синтезирующей знание в целостную систему, выполняют роль эвристических принципов объяснения мира. См. также ст. ***Разум, Мышление***, ***Знание*** и лит. к ним.

А. П. Огурцов

ЙДЖЙ 'Адуд ад-Дйн 'Абд ар-Раҳмāн Ибн Аҳмад, ал- (ок. 1281, Идж, Иран — 1355, там же) — мусульманский философ, крупнейший систематизатор перипатетизирующего ***калама***. С молодых лет находился при дворе правителей в различных областях Ирана, занимал пост верховного судьи-кади. В 1355 по неясным причинам был заточен в тюрьму, в цитадели близ Иджа, где и умер.

Творчество ал-Йджй многосторонне. Его сочинения (многие из которых посвящены его покровителям — ильханскому визирю Гийāс ад-Дйну и правителю Шираза Абӯ Исҳāку) охватывают спекулятивную теологию (калам), юриспруденцию (согласно шафиитскому толку), кораническую экзегетику, риторику и диалектику, этику, историографию. Об их популярности свидетельствуют многочисленные комментарии к ним, а также тот факт, что некоторые из них и в наши дни изучаются в крупнейших религиозных университетах ал-Азхар (Каир) и аз-Зайтуна (Тунис).

Важнейший труд ал-Йджй — «Мавāқиф» («Стоянки») представляет собой энциклопедию ашаритского калама на этапе его синтеза с ***арабоязычным перипатетизмом***. Вместе с глоссами ал-Джурджāнй (ум. 1413) и других комментаторов это самое объемистое (в 4 т., по 500 страниц большого формата каждый) и самое систематическое сочинение по спекулятивной теологии в суннитском исламе (в определенной степени его можно сравнить с «Суммой теологии» Фомы Аквинского). «Мавāқиф» состоит из шести книг, первые четыре посвящены концептуальной, философской базе теологического дискурса: логико-эпистемологическое введение; «всеобщие принципы» (бытие и ничто, сущность и существование, единое и многое, необходимое и возможное, причина и следствие); акциденции; субстанция. Последние две книги освещают собственно теологическую проблематику, подразделенную на «рационалистическую», т. е. зависящую от разума (сущность Бога и его атрибуты), и «ревелятивную», основанную на откровении (пророчества, эсхатология и т. п.). По этой схеме ученик ал-Йджй ***ат-Тафтазāнй*** построил свое сочинение «Мақāсид».

Лит.: *Ess J. van.* Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Iči. Wiesbaden, 1966; *Gardet L., Anawati M.-M.* Introduction à la theologie musulmane. P., 1981.

Т. Ибрагим

ИДИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД (от греч. ἴδιος — особенный, своеобразный, странный, необычный, неслыханный и γραφω — пишу) — способ познания, целью которого является изображение объекта в его индивидуальности и неповторимости, как единого уникального целого.

Логико-теоретическое обоснование идиографический метод получил в русле ***баденской школы*** неокантианства — у ***В. Виндельбанда*** и особенно у ***Г. Риккерта***. У них идиографический метод был не только выделен в качестве особого метода, но и поставлен в один ряд с другим — ***номотетическим методом*** (или генерализующим), ранее безраздельно господствовавшим в качестве единственно научного метода. Признавая доминирование в науке номотетического метода, Виндельбанд и Риккерт настаивали на правомерности их сосуществования не только в «науках о духе», но и в «науках о природе». Выделяя собственно исторические дисциплины по принципу идиографизма, т. е. ориентации прежде всего на постижение неповторимого и необратимого, единственного в своем роде, Риккерт, напр., относил к их числу не только историю человечества, но и историю природы («естественную историю» в узком смысле). Таким образом, теоретико-методологическая

граница была проведена первоначально не между номотетическим естествознанием, с одной стороны, и идиографизмом гуманитарного знания — с другой, а внутри науки, взятой как целое: не в зависимости от онтологической определенности ее предмета, а в связи со своеобразной ориентацией исследовательского метода. Однако, стремясь сохранить при этом основополагающий принцип единства научного знания, Риккерт подчеркивал одинаковую применимость обоих методов как в «математическом естествознании», так и в «исторических науках» в широком смысле.

Обусловливая методологическое своеобразие «исторических наук» с их направленностью на постижение неповторимо однократного, Риккерт вступал в противоречие с традиционным стремлением историков к установлению исторических закономерностей, которое могло лишь усиливаться в связи с успехами естествоиспытателей. Ведь ее законосообразность номотетическим образом связывалась с повторяемостью естественных явлений, о которых в чисто идиографически толкуемой истории не могло быть и речи. Чтобы избежать опасности вообще лишить историческую дисциплину права считаться наукой, Риккерт должен был доказать возможность общезначимости индивидуального, не опирающейся на принцип повторяемости. Это он сделал, проведя различение между целостностью индивидуального объекта, взятого в его неповторимости, с одной стороны, и составляющими его частями, которые вполне могут и должны быть повторимыми, — с другой; причём основанием подобного различения была ссылка на то, что целое не совпадает с суммой его частей. Тем самым получила свое онтологическое обоснование и необходимость тесной связи идиографического метода с генерализующим методом внутри самой исторической науки, хотя и на условиях подчинения второго первому. При этом оставался незыблемым рационалистический принцип процедуры идиографического исследования в целом, поскольку даже здесь отпадала необходимость апеллировать к иррационалистически толкуемым «вчувствованию» и «вживанию». Сохраняя принцип повторяемости (и, следовательно, закономерности) для «частей» индивидуального объекта, Риккерт выдвигал на передний план второй основополагающий научный принцип — причинную обусловленность. Он утверждал, что неслучайность уникальной целостности идиографически толкуемого объекта доказывается ее причинно обоснованной связью с частями. Отсюда — особая нагрузка, которая ложится — в пределах идиографических дисциплин — на идею причинной связи, обеспечивающей ее необходимость при отсутствии закономерной повторяемости: идея, получившая развитие у М. Вебера, в частности, в его теоретическом обосновании категории ***идеального типа***.

Однако простой ссылки на эмпирическую действительность причинных связей, внутренне конструирующих индивидуальную целостность исследуемого объекта, оказалось недостаточно для того, чтобы обеспечить его общезначимость в качестве предмета научного познания. Эта проблема, которая не тематизировалась специально в номотетических науках, где логически понимаемое «общее» (т. е. закономерное), открываемое с помощью генерализующего метода, молчаливо отождествлялось с научно общезначимым, в рамках идиографического метода явно выдвигалась на передний план, поскольку индивидуальность сама по себе не только не свидетельствовала о своей общезначимости, но, как казалось, в принципе ее исключала. Такое значение (гарантирующее научность суждению о нем) индивидуальное, по Риккерту, получает лишь благодаря особой теоретико-методологической процедуре, названной им отнесением ***к ценности***. Отнесенное к той или иной общезначимой ценности, уникальное явление переходит из разряда абсолютно случайных (и в этом отношении иррациональных) в круг ценностно определенных и потому имеющих рационально артикулируемый смысл. Хотя он по сути не становится от этого определенностью самого явления, но остается принадлежностью акта отнесения к ценности. Индивидуальный объект, выделенный таким образом из бесконечного множества других аналогичных объектов, утрачивает свою анонимность, приобретая «имя» — отличительный знак причастности человеческой реальности. Он получает статус общезначимого, не утрачивая при этом присущей ему уникальности и неповторимости. Однако индивидуальность, воссоздаваемая с помощью идиографического метода, существенно иная, чем та, которая характеризовала этот объект в «эмпирической действительности», взятой до ее мысленного реконструирования в свете определенной ценности или даже их совокупности.

Лит.: *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятия. Логическое введение в исторические науки. СПб., 1903; *Он же.* Философия истории. СПб., 1908.

Ю. Н. Давыдов

ИЕРАРХИЯ (от греч. ἱερός — священный, ἀρχή — власть, господство) — важнейший принцип структурной организации многоуровневых динамических систем, характеризующий взаимную корреляцию и соподчинение процессов на различных уровнях системы и обеспечивающий ее функционирование и поведение в целом. Представления об иерархии основываются на идее уровней внутреннего строения систем и процессов. Структуры и функции процессов на вышележащих уровнях надстраиваются над структурами и процессами нижележащего уровня, обеспечивая их регулирование и самоорганизацию. Понятие «иерархического порядка», как отмечал один из лидеров системного движения 20 в. Л. фон Берталанфи, является, «несомненно, фундаментальным для общей теории систем... Иерархия проявляется как в структурах, так и в функциях». Каждый уровень и каждая подсистема не только характеризуются особенностями своего внутреннего строения, но специализируются на выполнении достаточно определенных функций. Интеграционные процессы в системах трактуются как процессы управления, обеспечивающие и взаимообусловливающие согласованные взаимодействия подсистем на различных уровнях их организации.

Можно выделить две предельные формы иерархической организации: иерархия, основанная на принципе жесткой детерминации, и иерархия, базирующаяся на принципе вероятности (случайности). Первая означает, что все параметры каждого из структурных уровней строго однозначным образом связаны с параметрами других уровней. Эта форма иерархической организации свойственна процессам управления в обществе. Если в некотором коллективе, организованном по принципам жесткой детерминации, одного из индивидов наделить правом на инициативу, то функционирование этого коллектива возможно за счет подавления инициативы всех других индивидов. При наличии инициативы хотя бы у двух членов коллектива функционирование его будет парализовано, поскольку инициатива предполагает определенные самостоятельные и независимые действия и решения. Зачастую под иерархией понимают именно подобную жесткую организацию. Общественные системы, построенные по принципам жесткой детерминации, получили название тоталитарных систем.

Особенностью второй предельной формы иерархической организации является то, что их элементы, их состояния и поведение не зависят, не определяются и не коррелируют друг с другом. Единство таким системам придают внешние обстоятельства, внешние условия. Целостные характеристики систем определяются не конкретным поведением каждого отдельного элемента, а программами, структурой его возможных состояний и поведения.

Реальные иерархические системы включают в себя как жесткие, однозначно определяемые зависимости, так и подвижные, лабильные взаимоотношения, сохраняющие независимость отдельных подсистем и элементов, содержат в себе множество уровней. Каждый уровень характеризуется самоорганизацией с особой структурой, на каждом действуют специфические закономерности и решаются свои задачи, что придает иерархическим системам внутреннюю гибкость. Дж. Николис подчеркивал особую функциональную значимость иерархии для сложных систем. Известно его высказывание о том, что сложность подрывает устойчивость, если не умеряется иерархической структурой. Иерархический способ организации любых систем придает значительный потенциал развития этим системам. По мнению Г. Саймона, среди всех сложных систем только иерархии располагают достаточным временем на развитие.

Ю. В. Сачков

В философской традиции иерархия рассматривается как одна из координат в системе координат, описывающих духовный и социальный порядок. Другой координатой в этой системе является свобода. Иерархия, совершенно подавившая свободу, становится хрупкой и рушится. Свобода, разрушившая иерархию, разрушает саму себя. Культура начиналась с двух иерархий — таинственных сил и священной власти. Племена отличались друг от друга преобладанием той или другой. У одних «светская» ориентация, нет влиятельного жречества, обряды совершает вождь. У других забота о таинственном глубже, есть корпорация жрецов, занятых общением с таинственными силами, и власть получает свое освящение от жречества. Великие культуры Индии и Китая различаются примерно так же.

В архаический период (до философии) по крайней мере некоторые культуры Средиземноморья тяготели к «индийскому» типу иерархии; единой цивилизации всего региона тогда не было. Греко-римская античность создана племенами «светской» ориентации. Средневековые мировые религии в целом утверждали превосходство духовного и вечного над временным, земным. При этом христианство сильнее акцентирует потустороннее, чем ислам, в котором нет монашества, нет различия между градом земным и градом Божьим (священна сама власть халифа), и нет централизованной религиозной общины. Христианство создало иерархию «церкви воинствующей», порядок старшинства священных чинов и развило ветхозаветные представления о небесной иерархии. В трудах ***Псевдо-Дионисия Ареопагита*** иерархия определяется как «священный порядок и учение и деятельность, приближающаяся, насколько возможно, к божественному и подымающаяся до подобия Богу в меру божественного вдохновения».

Новое время отрицало средневековую иерархию, затем периодически отрицало само себя, и стало разрушительным для всякой иерархии. Всеобщее раскрепощение привело к кризису свободы, напоминающему кризис античности.

Лит.: *Барталанфи Л. фон.* Общая теория систем — обзор проблем и результатов. — Системные исследования, Ежегодник — 1969. М., 1969; *Николис Дж.* Динамика иерархических систем. Эволюционное представление. М., 1989; *Саймон Г.* Науки об искусственном. М., 1972.

Г. С. Померанц

ИЕРОНИМ (Hieronimus) Стридонский, Евсевий Софроний (ок. 347, Стридон, Далмация — ок. 420, Вифлеем) — латинский христианский писатель, один из наиболее почитаемых в западной христианской традиции отцов Церкви. Был учеником грамматика Э. Доната и христианского философа-неоплатоника и богослова ***Мария Викторина***. Через всю жизнь Иероним пронес конфликт между своей увлеченностью языческой литературой и стремлением к христианскому благочестию и аскезе. Будучи одним из наиболее эрудированных западных богословов, он предпринял грандиозный труд по переводу Библии на латинский язык (Новый Завет был переведен им с греческого, а Ветхий Завет — с еврейского языка). Этот перевод, получивший название Вульгаты (Vulgata), стал общепризнанным и был канонизирован Католической церковью в 16 в. на Тридентском соборе. Иерониму принадлежат: комментарии на многие ветхозаветные книга, на Евангелие от Матфея и некоторые послания апостола Павла, где он отвергает аллегорический метод толкования; ряд полемических произведений, направленных против гностиков, оригенистов, пелагиан и др.; исторические сочинения — «О знаменитых мужах» (135 кратких биографий христианских писателей), дополненный перевод «Хроники» Евсевия, жизнеописания отцов-пустынников и др. Переписка Иеронима — замечательный образец латинской словесности и ценнейший источник по культурной и религиозной жизни 4—5 вв.

Соч.: MPL, t. 22-30; Apologie contre Rufin, éd P. Lardet. E, 1983 (Sources Chretiennes, t. 303); Commentaire sur S. Matthieu, ed. E. Bonnard. P., 1977—79, t. 1—2 (Sources Chrétiennes, t. 242, 259); Commentaire sur Jonas, ed. G.-M. Duval. P., 1985 (Sources Chrétiennes, t. 323); Lettres, éd. J. Labourt, t. 1—8. P., 1949—63 (Collection Bude); Biblea sacra iuxta Vulgatam versionem, rec. R. Weber. Stuttg., 1969; в рус. пер.: Творения. Киев, 1879—1901, ч. 1—17; Четыре книги толкований на Евангелия от Матфея. М., б. г.; О сохранении девственности. СПб., 1997.

Лит.: *Диесперов А.* Блаженный Иероним и его век. М., 1916; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, с. 78—85; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии: латинская патристика. М., 1979, с. 176—178; *Cavallera F.* St. Jérome, sa vie et son oeuvre. P. — Louvaine, 1922, v. 1—2; *Penna A. S.* Gerolamo. Turino — Roma, 1949; *Eiswirth R.* Hieronymus Stellung zur Literatur und Kunst. Wiesbaden, 1955; *Wiesen D. S.* St. Jerome as a Satirist: A Study in Christian Latin Thought and Letters. Ithaca — N. Y., 1964; *Testard M.* Saint Jerome, l'apôtre savant et pauvre du patriciat remain. P., 1969, *Kelley J. N. D.* Jerome: His Life, his writing and Controversies. L., 1975.

Н. В. Шабуров

ИЕРУЗАЛЕМ, Ерусалем (Jerusalem) Вильгельм (11 октября 1854, Држеница — 15 июля 1923, Вена) — австрийский философ, представитель «критического реализма». С 1891 — доцент, с 1920 — профессор Венского университета. Выступал против феноменализма и априоризма. Под влиянием Спенсера Иерузалем истолковывал процесс познания, исходя из биогенетических предпосылок. Вслед за Э. Махом выводил стремление к познанию из инстинкта самосохранения, развившегося намного больше, чем это необходимо для непосредственного сохранения жизни. Философия обращена «во внутрь», ее предмет — человек и его «жизнь». Ее задача — выдвигать перед индивидом и государством «волевые цели». В области социологии Иерузалем исходил из того, что человеческие группы (общества) не сводятся к сумме индивидов,

из которых они состоят, а представляют собой нечто большее, «сверхиндивидуальное». Все социальные образования имеют двойную функцию: они вне нас и в то же время внутри нас. Общая тенденция социального развития ведет к универсализму и космополитизму.

Соч.: Der kritische Idealismus und die reine Logik. W.—Lpz., 1905; Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre. Stuttg., 1915; Einführung in die Soziologie. W.—Lpz., 1926; Введение в философию, 4-е изд. М, 1914; Учебник психологии, 3-е изд. М., 1917.

Лит.: *Eckstein W.* W. Jerusalem, sein Leben und sein Wirken. W.—Lpz., 1935.

А. Г. Мысливченко

«ИЗ ГЛУБИНЫ». Сборник статей о русской революции» — заключительная часть «трилогии», в которую входят ***«Проблемы идеализма»*** и ***«Вехи»***. Как и предшествующие сборники, является попыткой не только осмысления исторической ситуации, но и опытом критического самопознания видных представителей русской интеллигенции. Авторами сборника являются авторы «Вех»: Н. А. Бердяев («Духи русской революции»), С. Н. Булгаков («На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги»), А. С. Изгоев («Социализм, культура и большевизм»), П. Б. Струве («Исторический смысл русской революции и национальные задачи»), С. Л. Франк («De profundis»). В сборнике приняли участие также С. А. Аскольдов (Алексеев) («Религиозный смысл русской революции»), Вяч. Иванов («Наш язык»), С. А. Котляревский («Оздоровление»), В. Н. Муравьев («Рев племени»), П. И. Новгородцев («О путях и задачах русской интеллигенции») и И. А. Покровский («Перуново заклятье»). Инициатива издания сборника принадлежала Струве, который взял на себя всю организационную сторону (формирование авторского коллектива, деловая переписка и т. п.). Сборник находился в печати в августе 1918, но вскоре издание его стало невозможно, и он пролежал без движения вплоть до 1921, когда рабочие типографии по собственной инициативе наладили его печатание и пустили в продажу. Однако тираж был уничтожен, и лишь один экземпляр Бердяеву удалось в 1922 вывезти за границу — с этого экземпляра в 1967 сборник был переиздан в парижском издательстве «YMCA-Press» (фактически это было первое издание, доступное читателям). Еще ранее несколько статей сборника были изданы отдельно: статья Бердяева «Духи русской революции» была напечатана в «Вестнике РСХД» (1959, № 3 [отрывок]) и «Новом журнале» (1965, № 79); диалоги Булгакова «На пиру богов» опубликованы отдельной брошюрой в Киеве в 1918 и в Софии в 1920 (на титуле — 1921); начальный вариант статьи Вяч. Иванова «Наш язык» был опубликован в журнале «Грани» (1976, № 102). Кроме того, Струве в 1921 в Софии издал брошюру «Размышления о русской революции», основанную на тексте его статьи. Последнее издание сборника — «Вехи. Из глубины». М., 1991.

Сборник посвящен проблемам русской революции и — через нее — всей русской истории на протяжении почти десяти столетий. Авторы, как отмечает Струве в «предисловии издателя», исповедуют единые идеологические и религиозно-философские взгляды. Они неоднократно подчеркивают преемственность с идеями, высказанными в «Вехах», считая, что не услышанные в свое время пророчества и предостережения «Вех» теперь сбылись. Причина постигшей Россию катастрофы, по мнению авторов, заключается во всестороннем кризисе, который явственно ощущался в предыдущие 10—20 лет, а подготавливался всей предшествовавшей историей страны, причем особенно интенсивно в последние 100 лет. Прежде всего, это кризис религиозный, духовный, нравственный, культурный, социально-экономический. В конечном счете русская революция — это победа антихристианских сил, пытавшихся окончательно дехристианизировать Россию; это победа того языческого начала, которое в свое время было насильственно низвергнуто, но не побеждено и не преодолено идеологически, т. е. фактически загнано внутрь, в «подполье», и теперь пытается взять реванш. Авторы пытаются также связать кризис России с общемировым кризисом, выделяя в нем общие и специфические закономерности. Из всего комплекса причин русской революции особо выделяются 1-я мировая война и идеологическая реакция на нее со стороны различных слоев русского общества (особенно интеллигенции). Политическая позиция авторов простирается от воинствующего антибольшевизма (прежде всего, это позиция бывших авторов «Вех») до сравнительно мягкого — «культурного» — отрицания большевизма (Вяч. Иванов).

В. В. Сапов

ИЗБОРНИК 1073 г. — древнейший памятник древнерусской литературы, являющийся списком с болгарского оригинала. Дает суммарное изложение основ христианских представлений о бытии и одновременно является обширной сводкой сведений из различных областей знания (астрономии, географии, права, политэкономии, истории и пр.). Восходит к «Спасительной книге» 9 в. Протографом Изборника является более обширный по сравнению со «Спасительной книгой» греческий кодекс, с которого был сделан славянский перевод для болгарского царя Симеона (893—927). Русский список переписан с болгарского оригинала и переадресован Святославу. Выявлены списки произведения 11—17 вв. в количестве 24 экземпляров. Изборник содержит восходящий к аристотелевской традиции логико-философский трактат «Максимово о различении сущности и естества по внешним», «Феодора, пресвитера Раифского о том же». Здесь воспроизводятся разделы «Метафизики», «Физики» и «Категорий» Аристотеля. Источником, скорее всего, служил текст не самого Аристотеля, а кого-то из его средневековых толкователей. В этой наиболее философичной части памятника дано определение общим понятиям: «сущность», «сущее», «природа», «ипостась», «род», «вид». Первоисточником сущего и описываемого в аристотелевских категориях бытия объявляется Бог. В разделе «Иустина Философа» воспроизводится античное учение о четырех стихиях, прилагаемое для объяснения строения плоти человека, а также для обоснования учения христианства о воскресении тел. Проблема человека — вторая по значимости проблема Изборника. Подчеркивается двуприродность человека, взаимозависимость плотского и духовного начал. Материальная природа человека, согласно тексту, образуется сочетанием простейших элементов: огня, воды, земли, воздуха. В состав сборника входит трактат Георгия Хировоска «Об образех», где рассматриваются эстетические понятия: «аллегория», «метафора», «гипербола», «притча». В статье «Иосифо от Макавеи» дано определение мудрости как «знания божественных» и человеческих вещей. К способам познания причислены молитва, праведность (праведнику открываются тайны Божии), чтение книг, в которых запечатлено откровение, и общение с мудрыми людьми, которым открыто сокровенное.

Изд.: Изборник Святослава 1073 г., кн. I—2. М., 1983; *Златоструй.* Древняя Русь 10-13 вв. М., 1990, с. 252-56.

Лит.: Изборник Святослава 1073, сб. статей. М., 1977; *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. К., 1983; *Левочкин И. В.* Византийский энциклопедический Сборник в Болгарии и на Руси,— В кн.: У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. К., 1983; *Камчатнов А. М.* Философская терминология Изборника Святослава 1073 года и ее перевод.— В кн.: Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987; *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073—1076 гг. К., 1990; *Мильков В. В.* Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности.— В кн.: Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.

В. В. Мильков

ИЗБОРНИК 1076 г. — одна из древнейших датированных русских рукописей религиозно-мировоззренческого содержания, памятник практической (нравственной) философии. Труд представляет собой подборку оригинальных русских и переводных с греческого текстов, отредактированных и переписанных «грешным Иоанном». В Изборник вошли «Стословец» Геннадия, извлечения из сочинений Василия Великого, Иоанна Златоуста, Нила Синайского, Афанасия Александрийского, Анастасия Синаита, фрагменты из «Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова», из житий Ксенофонта, Феодоры, Синклитики и др. Тексты, включенные в Изборник, подвергнуты языковой и стилистической правке. Составитель отдает предпочтение текстам, в которых говорится, что внутренняя вера важнее внешних проявлений благочестия. Вместо сурового аскетического идеала подвижничества предлагается доступный путь спасения добрыми делами, тон безапелляционных предписаний меняется на мягкое, терпимое к заблуждениям увещевание. Концепция Изборника близка фаталистическому восприятию действительности. Автор Изборника понимает рок как волю Божью, понятия рока сливается с идеей промысла. Сама судьба становится промыслом; Бог действует как демиург, без него не происходит ничего на земле и на небе. Несправедливые устои общественной жизни, бедствия, нищета одних и непомерные богатства других оправдываются провидением. Авторитет власти ставится очень высоко — воля князя приравнивается к воле Бога. Ей невозможно противиться, ибо князь — орудие промысла. Особый раздел в Изборнике посвящен теме мудрости («Слово некоего Калугера о почитании книжном», «Премудрость Иисуса, сына Сирахова», «Премудрости похвала»). Стремление к мудрости понимается как стремление к Богу, а истинная мудрость — как жизнь в Боге (т. е. праведная жизнь). Мудр тот, кто мудро поступает, ибо вера без дел мертва. Мудрость открывает путь к единению плоти и духа, к гармонии божественного и тварного начал в человеке. Общение с мудрым приравнивается к общению с Богом, ибо мудрость — это божественное свойство.

Изд.: Изборник 1076 г., изд. подг. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов, М., 1965.

Лит.: *Мещерский Н. А.* К вопросу об источниках «Изборника 1076 г.— «Труды Отдела древнерусской литературы», 1912, т. 27, с. 321—328; *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников 1073-1076 гг.». К., 1990, с. 64-143.

В. В. Мильков

ИЗМЕНЕНИЕ — категория философского дискурса, которая характеризует состояние, альтернативное стабильности, переход из одного состояния в другое, смену содержания во времени. В соответствии с локализацией изменений в пространстве и времени выделяют изменения в пространстве (механическое движение) и изменения во времени. Различия в трактовке времени определяют понимание характера изменений — обратимых и необратимых, направленных и ненаправленных, спонтанных, самоорганизованных и организуемых. Любые изменения коррелятивно связаны с чем-то инвариантным, устойчивым, и, наоборот, инвариантные структуры предполагают вариативное, изменчивое.

Уже в античной философии наряду с линией Парменида, делавшего акцент на устойчивости и неизменности бытия, существовала линия Гераклита, настаивающего на универсальности изменений и текучести вещей. Согласно Гераклиту, все находится в непрерывном изменении и движении, поскольку все определяется борьбой противоположностей, в ходе которой вещь переходит в свою противоположность: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти» (Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М., 1989, с. 213). Изменения, по Гераклиту, подчиняются всеобщему закону — Логосу. Выход из альтернативы философских позиций был найден в допущении многих структурных, неизменных и устойчивых элементов, образующих соединения друг с другом и формирующих многообразие чувственно-воспринимаемого мира изменчивых вещей. Изменения во времени пространственных отношений вечных, структурных элементов при неизменности каждого элемента воспринимаются органами чувств как перемены, происходящие в мире вещей. Анаксагор видел в изменении вещей соединение и разделение гомеомерий — мелких частиц. Древнегреческие атомисты (Левкипп, Демокрит) исходили из признания бесчисленного множества вечных, неделимых и неизменных элементов — атомов, лежащих в основе всего многообразия чувственно данного и текучего мира. Тем самым они не отрицали ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни изменчивости, ни множественности вещей, понимая их как вторичный, производный феномен. Согласно Эмпедоклу, не существует ни возникновения, ни изменения, а лишь смесь элементов вещей, являющаяся результатом притяжения разнородных элементов друг к другу благодаря силе Любви, и разрушение первичной смеси под влиянием сил Вражды. Противопоставление инвариантного и текучего миров приобрело у Платона форму противопоставления изменчивого мира чувственных вещей — предмета неустойчивых мнений — и мира неизменных, статуарных эйдосов (идей) — предмета теоретического, всеобщего и необходимого знания (*Платон.* Федон 78 с; Теэтет 152 с; Филеб 58).

Аристотель строит различные классификации изменений — привходящих и непривходящих, осуществляющихся вследствие чего-нибудь и становящихся чем-то (*Аристотель.* Метафизика. VII 8, 1033 a 25). Связывая изменение с существованием противоположностей и с противопоставлением, он выделяет такие виды изменений; 1) изменение по противоречию, или возникновение (genesis); 2) уничтожение, или изменение из субстрата в не-субстрат (phthora). При этом Аристотель отмечает, что видов изменений столько, сколько видов сущего. Однако он отделяет движение от изменения, т. к. изменение связано с противопоставлением сущего и не-сущего, а не-сущее не предполагает движения. Аристотель выделяет четыре вида изменений; 1) сути, или возникновение и уничтожение; 2) качества, или изменение состояния данной вещи; 3) количества, или рост и убывание; 4) места, или пространственное перемещение (*Аристотель.* Метафизика. XII 1069 в 10). Итак, Аристотель вычленяет такие виды изменений, как превращение (metabole), возникновение (genesis), уничтожение

(phthora), качественное изменение (становление иным, инаковение, alloiosis) и количественные изменения — возрастание (auxesis) и убывание (phtisis).Изменение противостоит устойчивым свойствам (hexis) и этим отличается от движения (kinesis), хотя в ряде мест «Метафизики» движение рассматривается как разновидность изменения. Каждое из изменений есть переход в свою противоположность, а «все, что изменяется, имеет материю» (там же, 1069 в 25). «При всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, — это первое движущее; то, что изменяется, — материя; во что она изменяется — форма» (там же, XIII 1070a). Аристотель допускает существование некоей первоосновы изменений и соединения противоположностей — материю, которая может быть охарактеризована лишь негативно. Материя — неопределенное начало всякого возникновения, движения и изменения. Другим началом является форма. Мир понят им как энергейя, как актуализация потенций, скрытых в материи и осуществляемых благодаря форме. Изучению видов изменений посвящены такие сочинения Аристотеля, как «Физика», «О небе» и «О возникновении и уничтожении».

Стоики возродили учение Гераклита о первичном огне как активной, подвижной и способной к формообразованию стихии, которая в ходе своих трансформаций превращается в воздух, воду и землю. В философии эллинизма между Симпликием и Филопоном развернулся спор о вечности мира, который затронул и такие проблемы, как виды движений, начало движения, возможность приложения аристотелевского учения к христианскому учению о творении мира из ничто. Филопон, будучи христианином, отмечал, что концепция вечности мира, движения и времени, развитая Аристотелем и принимаемая Симпликием, основывается на принципе ex nihilo nihil. Этот принцип не допускается в христианской идее творения Богом мира из ничего. Более того, согласно Филопону, и природа, и человек творят вещи из ничто. Поэтому Филопон в комментариях к таким сочинениям Аристотеля, как «Физика», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологика», критикует его космологию и коренным образом пересматривает его учение об изменениях. Филопон отрицал существование естественных движений и настаивал на том, что любое движение и изменение вызвано внешней причиной. В трактате «О сотворении мира» (De opif. mundi. III, 4) он проводил мысль о том, что Бог — создатель мира и первопричина всякого движения и изменения. Филопон выдвинул идею движущей силы, ставшей основой физики impetus. Творение (creatio) мыслится в христианстве как создание нового из ничто и поэтому не тождественно возникновению (genesis) из уже существующих элементов, как мыслилось в античности. Творение есть для христианства произведение мира Богом из ничто (processio), исхождение святого Духа из Бога и развертывание мира из Бога (Скотт Эриугена), а мир понимается как совокупность происшествий, уникальных и неповторимых событий, имеющих начало и конец, изменяющихся во времени и качественно отличающихся друг от друга.

В средневековой философии, начиная с Августина, проводилось различие между вечностью и неизменностью Бога и изменчивым, бренным миром. Время не существует само по себе, а возникает вместе с миром и является характеристикой происходящих в нем изменений: «если бы ничего не проходило, не было бы прошедшего; если бы ничего не приходило, не было бы будущего; если бы ничего не было, не было бы настоящего» (*Августин.* Исповедь XI, 14). Эта линия продолжена схоластами, в частности, Фомой Аквинским, который разделяет вечность как меру пребывания и устойчивого бытия от времени как меры изменений и отдаления от вечного бытия. «Некоторые предметы настолько отделяются от устойчивого пребывания, что их бытие подвержено изменениям или состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время; таковы всяческие движения, а также бытие бренных тел» (Summa theol., 1,10). Другие предметы в меньшей степени отдаляются от устойчивого пребывания, таковы, напр., небесные тела, «субстанциальное бытие которых неизменяемо, но которые соединяют эту неизменяемость с изменениями относительно места» (там же). Изменение (mutatio) Фома Аквинский связывает с чувственным восприятием, то есть со страдательной потенцией, которая «предназначена претерпевать изменения в соответствии со своим внешним объектом» (там же, I, 78, 3). Вместе с тем чувственно воспринимаемые изменения нуждаются в нематериальных изменениях, поскольку благодаря им форма обретает существование в определенном органе чувств. Поэтому он различает естественные и духовные изменения (immutatio naturalis et spiritualis). «Естественное изменение основано на том, что субъект, подвергающийся изменениям, принимает форму субъекта, производящего изменение в его естественном существовании. Нематериальное изменение возникает тогда, когда форму субъекта, вызывающего изменение, принимает субъект, подвергающийся этому изменению в его нематериальном существовании» (там же, I, 78,3). Учение Аристотеля о форме и материи, служивших для онтологического обоснования определения через родовидовые отношения, и указание отличительного признака, получили в средневековой философии теологическую интерпретацию и стало основой новой трактовки универсалий, различающихся по степени совершенства и приближенности к Богу.

Наука нового времени сделала предметом своего исследования преимущественно перемещение и изменение положения тел в пространстве, поддающееся количественному измерению. Так, Р. Декарт, определяя движение как «действие, посредством которого данное тело переходит с одного места на другое», подчеркивал, что «все видоизменения в материи зависят от движения ее частей» (*Декарт Р.* Соч., т. 1. М., 1989, с. 359—360). Проводя различие между протяженной и мыслящей субстанциями, он полагает, что человеческий ум сам по себе не изменяется и поэтому бессмертен, а тело человека «изменяется хотя бы потому, что подвержены изменению формы некоторых его частей» (там же, т. 2. М., 1994, с. 13). Для новой философии характерны не только редукция всех изменений к перемещению в пространстве, но и редукция изменений целого к изменениям их частей. Гоббс отмечает, что «всякое изменение, происходящее в каком-нибудь теле, должно корениться в движении его частей» (*Гоббс Т.* Соч., т. 1. М., 1964, с. 155). Согласно этой интерпретации всякое изменение является механическим движением, которое может быть трояко вида: 1) движение частей воздействующего тела; 2) движение тела, подвергающего воздействию и 3) обоих тел. П. Гассенди, отождествив изменение с изменением места в пустом пространстве, проводил мысль о том, что Вселенная бесконечна, неподвижна и не подвержена изменениям (см.: *Гассенди П.* Соч., т. 1. М., 1966, с. 142). Классическая физика основывалась на обратимом характере всех процессов и на жесткой, однозначной связи причины и следствия. Дуализм Декарта сменился пантеизмом Спинозы, согласно которому природа является причиной самой себя и своего самодвижения, и плюрализмом Лейбница, для которого монады измен-

чивы. Фундаментальное различие между субстанцией и акциденциями, проводимое в философии и науке Нового времени, было попыткой выявить устойчивые и сохраняющиеся структуры в отличие от изменчивых, вариативных форм. Это различение нашло свое философское обоснование у И. Канта, который охарактеризовал изменение как переход из одного состояния в другое, имеющее непрерывный характер (см.: *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998, с. 198) и предполагающее нечто устойчивое, сохраняющееся — субстанцию (см. там же, с. 209). Согласно Канту, «всякая смена (последовательность) явлений есть изменение», которое предполагает сохраняющийся один и тот же субъект — субстанцию, последовательное бытие и небытие определений субстанции (см. там же, с. 210—211). Форма последовательности состояний может быть установлена априорно, в соответствии с законом причинности и условиям времени (см. там же, с. 245). Изменение есть «соединение противоречаще-противоположных определений в существовании одной и той же вещи» (там же, с. 246), которое возможно понять разумом лишь благодаря схематизму продуктивной способности воображения. Субстанция, по Канту, основоположение устойчивости, а способом ее существования является изменчивость акциденций, смена ее состояний, которая возможна благодаря непрерывному акту причинности (см. там же, с. 222—223), синтезу, осуществляющемуся с помощью категорий рассудка. Обосновывая устойчивость морали, Кант различает мир явлений и ноумены, подчеркивая, что как ноумен субъект не предполагает никаких изменений, которые требовали бы динамических определений во времени (см. там же, с. 435), что причинность здесь имеет характер не необходимости, а свободной причинности. Кант не только далеко ушел от отождествления изменения с механическим движением, но и показал значение инвариантных структур в изучении изменений как бытия, так и субъекта познания (в этом суть категории субстанции и его концепции трансцендентального единства апперцепции). В учении Гёте о метаморфозах единого первотипа (прафеномена) линия на осмысление диалектики устойчивости и вариативности нашла свое дальнейшее развитие. В диалектике Гегеля изменение было понято как единство противоречивых определений вещи и развернуто учение о многообразных формах изменений, таких, как становление, переход к инобытию, к для-себя-бытию, экстенсивные и интенсивные изменения количества, изменение количественного отношения, изменения в единстве количественной и качественной определенности предмета, или в мере, изменения в соотношении мер. Изменению подвластно прежде всего бытие. Сущность представлена в рефлексивных определениях, одно из которых фиксирует устойчивые, инвариантные структуры, а другое — изменчивое, вариативное (таково, напр., *отношение* вещи и ее свойств, целого и части, внутреннего и внешнего и др.). В учении о понятии речь идет об исследовании процессов — механизма, химизма, жизни, телеологии, — каждый из которых отличается по структуре, по элементам и результатам. Учение о многообразных изменениях бытия было поднято до уровня исследования процессов, понимаемых как единство противоречивых изменений, как развертывающаяся во времени смена состояний, как восхождение от абстрактных, односторонних определений к конкретному. Гегель подверг критике не только механицистскую редукцию всего многообразия изменений к пространственному перемещению, но и абсолютизацию количественных изменений, характерную для естествознания 19 в., в частности, для ламаркизма.

В 19 в. естественные и социальные науки перешли от анализа устойчивых, сохраняющихся структур к изучению процессов (эволюции в биологии, дифференциации и интеграции в социологии Г. Спенсера, процесса материального и духовного производства в социологии К. Маркса). Теория эволюции Ч. Дарвина основывалась на фиксации случайных изменений видов и на принципе отбора вариаций, способствующих борьбе за выживание. Биология, в которой возникли новые научные теории и дисциплины на базе теории эволюции, впервые стала исследовать необратимые изменения, связь изменчивости и наследственности, направленные и планируемые в деятельности человека процессы. Прежние методы исследования, делавшие акцент на выявлении инвариантных структур (таких, как вещь в классической физике и философии, организм в классической биологии), были неадекватны новым объектам и требовали радикальной трансформации для того, чтобы воспроизвести самоорганизующиеся, самоизменяющиеся, саморазвивающиеся органически целостные системы.

В марксистской философии было подчеркнуто не только многообразие изменений, но и важная роль диалектики, понятой как учение о развитии, об изменениях и процессах в природе, обществе и мышлении. В связи с этим выдвигалось требование разработки новых методов познания, способных обеспечить теоретическое постижение изменений и процессов, динамических и стохастических изменений в природе и обществе. Статус изменений на разных этапах понимался по-разному. Если первоначально, в частности в 1-ом томе «Капитала», Маркс понимал изменения форм стоимости как метаморфозы закона стоимости и абстрактного труда — субстанции стоимости, то позднее речь идет о массовых процессах, где закон осуществляется стохастически как тенденция вокруг некоторой нормы (напр., средней нормы прибыли). Универсальность и многообразие изменений были подчеркнуты Ф. Энгельсом в «Диалектике природы».

В европейской философии 19 в. поворот к исследованию многообразия изменений и к превращению последовательности изменений и процессов в решающий объект научного знания встретил противодействие со стороны таких мыслителей, как И. Ф. Гербарт, который выявил в понятии изменения неустранимое противоречие: допускаются изменяемые и неизменные свойства субстанции и отождествляется субстанция с причиной (*Herbart J. F.* Schriften zur Metaphysik, Th. 2. Lpz., 1851, s. 116—130). Вместе с тем в имманентной философии, неопозитивизме и эмпириокритицизме развертывается критика понятий субстанции и причинности. В изменении усматривают лишь разрушение стабильности и всего устойчивого (см., напр., *Мах Э.* Познание и заблуждение. М., 1909). Однако решающей линией и в научном, и в философском знании на рубеже 19 и 20 вв. оказывается линия, подчеркивающая приоритетность изменений, их необратимость и связь с новым пониманием времени. Это находит выражение в концепции энтропии как меры необратимости самопроизвольных процессов в термодинамической системе, развитой Л. Больцманом, в создании В. Оствальдом электрохимии, В. И. Вернадским биогеохимии, анализировавшей обратимые и необратимые процессы обмена и превращения энергии в биосфере.

В философии новую интерпретацию изменений дали А. Бергсон, который связал жизнь с длительностью, с непрерывной изменчивостью состояний, постигаемой в интуиции, в то время как материальные, пространственные объекты (вещи) — предмет интеллекта, концепция эмерджентной эволюции (С. Александер, К. Л. Морган), в которой подчеркивается ди-

намичность природы и роль качественных изменений, философия процесса, развитая А. Н. Уайтхедом, где природа понимается как становление. В работе «Процесс и реальность» (1929) Уайтхед проводит различие между событиями и объектами. Если первые есть конкретное, неповторимое, пространственно-временное выражение процессуальности природы, то вторые — это непреходящие, устойчивые элементы природы, входящие в событие и переходящие из одного события в другое. Он выделяет два вида событий — сращение, где универсум вещей приобретает индивидуальное единство, и переход, в котором индивидуально существующее является конститутивным элементом для возникновения других индивидуальных существований. Процесс он характеризует как поток событий, материю и пространство-время — как взаимоотношение становящихся событий. Тем самым становление оказывается для него первичным по сравнению с бытием. Последнее основание бытия он усматривает в силе созидания нового, в креативности природы, рождающей новые формы. Универсализируя изменения в природе, он видит в процессе способ сращения конкретного, который и создает дискретные и уникальные события. Этот креативный процесс непрерывен и представлен в потоках энергии, пронизывающей мироздание и воплощающейся в веществе и материальных вещах. Человеческое познание рассматривается как схватывание (prehension) событий и объектов в единстве, что позволяет сформировать новое событие.

Формирование глобального эволюционизма, проникновение принципов теории эволюции в различные области — от космологии до литературоведения, выдвижение новых принципов, напр., направленности эволюции и коэволюции, или сопряженных изменений двух подсистем, органов и функций, различные варианты объединения структурализма и функционализма с идеями эволюционизма и историзма, показали эвристичность и приоритетность исследования изменений. Развитие термодинамики необратимых процессов и синергетики (И. Пригожин) привели к осознанию важности нелинейных процессов в природе, процессов самоорганизации и кооперации в природных и социальных системах, необратимости изменений в открытых системах, к пониманию эвристической роли нестабильности в современной науке и философии. В философии науки в 1960—70-е гг. произошел сдвиг интересов от анализа структуры теорий к изучению генезиса и эволюции научного знания. Сформировались такие новые концепции, как эволюционная теория познания (К. Лоренц, Г. Фоллмер) и эволюционный подход к развитию теорий (К. Поппер, С. Тулмин, Д. Агасси). В противовес прежней философии науки, которая преувеличивала значение стабильности в науке, эволюционизм проводит мысль о многообразии изменений в научном знании (от микроизменений до научных революций), о важности осмысления концептуальной изменчивости, факторов научных изменений и интеллектуального отбора. Складывается новая парадигма в естественных науках, которая исходит из приоритетности исследования необратимости времени, нелинейного характера процессов в природе и кладет в основание научного знания идеи изменения, нестабильности и самоорганизации.

Лит.: Материалистическая диалектика как общая теория развития, кн. 1—2. М., 1982; Структура и развитие теории. М., 1978; *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984; *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии. М., 1990; *Карпинская Р. С., Лисеев И. К., Огурцов А. П.* Философия природы; коэволюционная стратегия. М., 1995.

А. П. Огурцов

ИЗМЕРЕНИЕ — процедура сравнения данной величины с другой величиной, принятой за эталон (единицу). В широком смысле измерение представляет собой вид познавательной деятельности, в результате которой определенные объекты получают количественные характеристики. В практической деятельности и в научном исследовании имеют место различные типы измерительных процедур. Особенности различных типов этих процедур определяются природой измеряемых объектов, состоянием покоя или движения, приемами обработки полученных результатов, интерпретацией результатов измерения, определенными законами, которым подчиняются измеряемые объекты. В научной практике различают прямые и косвенные измерения. В прямых операция сравнения с эталоном проводится непосредственно на исследуемом объекте, напр., плотность тела вычисляется по его массе и объему. Во многих случаях физических исследований непосредственное измерение осуществляется с помощью приборов, которые заранее градуированы на нужную единицу измерения. Таковы, напр., приборы, измеряющие силу электрического тока или его напряжение.

В косвенных измерениях используется закономерная связь величины, которая непосредственно недоступна, с другими величинами, функционально связанными с интересующей величиной. Скажем, измерение величины элементарного электрического заряда возможно только посредством косвенных приемов. Аналогичные ситуации — в астрономии или в атомной физике.

Важнейшим условием процедуры измерения является постоянство эталона. Если эталон (единица измерения) оказывается подвержен изменению, то это неизбежно приводит к ошибкам. Искажение результатов измерения может обусловливаться и другими факторами, влияющими на процесс измерения. Среди этих факторов — несовершенство измерительной аппаратуры, естественные недостатки органов чувств исследователя, неполнота знаний о наблюдаемых явлениях, связанных с процедурой измерения. Все это вызывает неизбежные погрешности в результатах. Сами по себе погрешности становятся предметом исследования ради достижения точности измерения. Различают два класса погрешностей — систематические и случайные. Для изучения причин неточностей проводятся многократные повторения измерений. Если погрешности при этом остаются, то это указывает на систематичность погрешностей. Такие погрешности происходят, напр., от неверной градуировки приборов или от происшедшего изменения температуры применяемых эталонов, а также температуры приборов. Случайные погрешности весьма неопределенны по величине и по своим причинам. Случайность погрешностей обнаруживается в тех случаях, когда при тщательном измерении получаются различные результаты в последних значащих цифрах. Такого рода погрешности вызывают необходимость применения статистических методов. Особенное значение анализ процедур измерения приобрел для квантовой механики в свете соотношения неопределенностей, которое В. Гейзенберг (1927) интерпретировал как важнейшую закономерность для любого процесса измерения в атомной области. И хотя существуют основательные возражения против такой интерпретации соотношений неопределенностей, согласно которым их можно представить просто как соотношения рассеяния при изучении волновых процессов, тем не менее необходимо подчеркнуть, что именно анализ процесса измерения сыграл решающую роль в истории становления принципов квантовой физики.

В математике понятие измерения трактуется как протяженность (Dimension). Линия имеет одно измерение (длину), поверхность— два (длину и ширину), тело — три (длину, ширину и высоту). В современных (неевклидовых) геометриях вводится понятие многомерности пространства (пространства n-измерений).

Лит.: *Пфанцагль И.* Теория измерений. М., 1976.

Н.Ф. Овчинников

ИЗОБРЕТЕНИЕ — техническое или интеллектуальное построение, обладающее принципиальной новизной. Как артефакты изобретения появляются вместе с человеком. В более специфическом смысле об изобретениях как виде технической деятельности можно говорить начиная с античности. В отличие от регулярной инженерной деятельности (напр., конструирования или инженерного проектирования), техническое изобретение — это, как правило, создание нового изделия (машины, механизмы, системы и т. п.), основанное на творчестве отдельного человека или группы. Хотя опыт изобретения может быть обобщен (и периодически обобщается), по своей сути изобретение есть прорыв, нестандартный ход, новшество. Объективные предпосылки изобретения — технологическое и техническое развитие (изобрести нечто можно, лишь следуя логике и реальности данной области деятельности), субъективные предпосылки — развитие человека как творца (творческой личности).

Изобретения могут иметь место в любой сфере человеческой деятельности. На их основе уже систематическим путем создаются нормальные (серийные) изделия. При этом изобретения вводятся в рамках той или иной дисциплины: новшества, созданные изобретателем, анализируются, сводятся к принятым в данной дисциплине решениям, организуются на новой систематической основе. В этом плане изобретения прокладывают путь нормальному развитию наук и практических сфер деятельности. Расцвет изобретательской деятельности приходится на 19 — 1-ю пол. 20 в., когда идеи творческого субъекта и творчества во всех видах деятельности достигают своего пика. В настоящее время изобретения как вид творчества становятся моментом других видов деятельности — научной, инженерной, проектной, художественной, социотехнической, а также ***технологии*** в широком смысле.

В. М. Розин

ИЗОЛЯЦИОНИЗМ (от франц. isolation — отделение, разобщение) — тип политического поведения, направленный на ограничение политическим субъектом связей и отношений с другими субъектами.

Политика изоляционизма может инициироваться самим политическим субъектом и вытекать из его собственного стремления к свертыванию контактов (напр., по идеологическим мотивам) или базироваться на представлении о своей самодостаточности (автаркия). Изоляционистская политика может проводиться из-за опасения субъекта быть вовлеченным в решение задач, которые для него не актуальны (напр., стремление не участвовать в вооруженных конфликтах), может быть навязана субъекту извне путем установления блокады, прекращения дипломатических связей и т. п. Во внутренней политике изоляционисткое поведение свойственно некоторым оппозиционным партиям, фундаменталистским движениям и т. п. См. также ст. ***Закрытое общество***.

Р. Ю. Шлык

ИЗОМОРФИЗМ И ГОМОМОРФИЗМ — понятия, выражающие одинаковость (изоморфизм; от греч. isos — одинаковый и morphe — форма) либо подобие (гомоморфизм; от греч. homoios — подобный) строения (структуры) систем (множеств, процессов, конструкций). Две системы называются изоморфными (находящимися в отношении изоморфизма), если между их элементами, а также функциями (операциями), свойствами и отношениями, осмысленными для этих систем, существует или может быть установлено взаимооднозначное соответствие. В этом случае каждая из систем называется изоморфным образом другой.

Отношение гомоморфизма является более общим (и более слабым). Поэтому всякий изоморфизм есть гомоморфизм, но не наоборот. В этом случае однозначное соответствие между элементами систем выполняется только в одном направлении. Каждому элементу первой системы соответствует единственный элемент второй системы, но не наоборот: элементу второй системы может соответствовать более одного элемента первой системы. В этом случае первая система называется гомоморфным прообразом для второй, а вторая — гомоморфным образом первой.

Под понятия изоморфизма и гомоморфизма могут быть подведены широкие классы отношений, существующие между системами различной природы (напр., отношения между фотографией и оригиналом, переводом языкового текста на другой язык и подлинником, географической картой и соответствующей местностью, движениями небесных тел и описывающей их системой дифференциальных уравнений и пр.). Вполне точно эти понятия реализуются в математике и логике.

Изоморфизм представляет собой отношение типа равенства. Отсюда проистекает его методологическое значение как средства обоснования правомерности переноса знаний, полученных при изучении одной изоморфной системы, на другую. Гомоморфизм же, не будучи симметричным отношением, обосновывает перенос знаний лишь с гомоморфного образа на прообраз, но не наоборот (любые знания, извлекаемые, напр., из верной географической карты, переносимы на отображаемую ею местность, но не все, что имеется на местности, отображается на карте). Понятия изоморфизма и гомоморфизма используются для характеристики понятия модели и метода моделирования, а также гносеологической категории образа (если он фиксирован средствами каких-либо знаковых систем).

Ю. А. Гастев

ИЗРАИЛЬ (Israel, Israhel) из Сен-Максимина (ок. 900, Бретань — ок. 970) — грамматик, логик, богослов, поэт. Учился в Риме. До 939 жил в Англии, где сохранились сделанные им подборки греческих текстов, с 940 — в Трире, где был наставником Бруно (925—95), брата Оттона Великого и будущего архиепископа Колони (Кельна). Епископ без кафедры, Израиль обосновался в Сен-Максимине в Трире, став ученым консультантом архиепископа Ротберта (930—956). Из его грамматических работ сохранилось стихотворное «De arte metrica». Он комментировал «Ars minor» Доната и «Комментарий» Ремигия из Осерра на эту работу (утрачены). С деятельностью Израиля связано собрание логических работ, включающее сочинения Аристотеля, Порфирия, Августина, Апулея, Боэция и трактат «Десять категорий» («Categoriae decem», 4 в.). Среди собственных сочинений Израиля глоссы на «Введение в «Категории» Порфирия; работы о Троице, о природе души, о выдающихся философах и их школах (названы досократики и их главные идеи), о месте. В них видна эрудиция автора:

знание Цицерона, Мария Викторина, Сервия, Макробия, Беды, Алкуина, Ремигия и др., а также сочинений и теорий ***Иоанна Скотта***, особенно трактата «Перифюссон». Эти сочинения Израиля извлечены из его архива: они не предназначались к публикации. Возможно, он является автором двух иберно-латинских поэм: «Rubisca» и «Гимн из Сен-Омера».

Соч.: Glossae in Porphyrium, ed. Cl. Baeumker und B. S. F. von Waltershausen.— «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters». 24, I. Münster, 1924, S. 27—60; Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini III, 685; V, 648; *M. W. Herren* (ed.), The Hisperica Famina II. Related Poems. Toronto, 1987, 94—111.

Лит.: *Jeudy C.* Israël le grammarien et la tradition manuscrite du commentaire de Rémi d'Auxerre à l'«Ars minor» de Donat.— «Studi medievali», 18, 2 (1977), p. 185—205; *Jeauneau E.* Pour le dossier d'Israel Scot.— «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», vol. 52. P., 1985, p. 7-71 (reprinted in Études Erigéniennes. P., 1987, p. 641—706; *Lapidge M.* Israel the Grammarian in Anglo-Saxon England: From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought, ed. H. J. Westra. Leiden-N.Y.-Köln, 1992, p. 97-114.

В. В. Петров

ИКБАЛ Мухаммад (8 ноября 1877, Сиалкот, Пенджаб — 21 апреля 1938, Лахор) — поэт, философ, религиозный реформатор, которому принадлежит самая серьезная в 20 в. попытка переинтерпретации мусульманского мировидения на основаниях современного философского знания. Выходец из рода кашмирских брахманов, в 17 в. принявших ислам. Получил образование в одном из лучших учебных заведений Северной Индии — в Правительственном колледже Лахора, окончив его в 1899 с золотой медалью и степенью магистра искусств. Позже продолжил образование в Кембридже, где подготовил докторскую диссертацию на тему «Развитие метафизики в Персии», которую успешно защитил в Гейдельбергском университете, став первым мусульманином Пенджаба, удостоенным докторской степени в Европе. По возвращении в Индию (1908) Икбал получает юридическое образование и начинает заниматься адвокатской деятельностью. Однако делом его жизни, принесшим ему широкое признание и славу, становится поэзия. Ему принадлежат 12 сборников стихов и поэм на персидском и родном урду. Его поэзия отразила дух времени — национальное пробуждение и ширящееся освободительное движение; занятия философией и мистицизмом придали его поэтическому творчеству особую глубину. Он стал подлинным властителем дум, прежде всего в среде индийских мусульман. В последние годы жизни активно включился в политическую жизнь страны; разделяя идею существования двух наций — индусов и мусульман, он выступал за обособление мусульман Индии в отдельное государство. Не случайно поэтому Икбала принято называть духовным отцом Пакистана. Размышляя над судьбами единоверцев и причинами их социально-экономического отставания на протяжении нескольких столетии, Икбал приходит к выводу о необходимости реформирования ислама по образцу европейской Реформации. Лекции Икбала на эту тему, прочитанные в 1928 в Хайдарабаде, Мадрасе и Алигархе, были изданы в 1932 (см. ***«Реконструкция религиозной мысли в исламе»***).

Соч.: *Muhammad Iqbal.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1996.

Лит.: *Пригарина Р. И.* Поэзия Мухаммада Икбала. М., 1972; *Степанянц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике 19—20 вв. М., 1982; *Iqbal Singh.* An Introduction to the Life & Work of Muhammad Iqbal. Oxf., 1997.

М. Т. Степанянц

ИКОНА (от греч. εἰκών — образ, изображение) — один из главных феноменов православной культуры в целом и русской в частности; важная категория православного религиозно-эстетического сознания. В качестве культового изобразительного образа икона начала формироваться в раннехристианский и ранневизантийский периоды (4—6 вв.) и приобрела свои классические формы в Византии 9—11 вв. после окончательной победы иконопочитания, а затем — в Древней Руси в 14—15 вв. Главный вклад в разработку теории иконы (= образа, символа) внесли крупнейшие византийские отцы Церкви, древнерусские мыслители, русские религиозные философы нач. 20 в. (особенно — ***Флоренский*** и ***Булгаков***). В свете православного сознания икона выполняет следующие главные функции: 1) рассказывает о событиях Священной истории; она — «книга для неграмотных»; 2) выражает и является носителем главного нравственного принципа христианства — человечности, всеобъемлющей любви к людям как следствия любви Бога к ним и людей к Богу; 3) выражает вневременной эйдос (визуализированную идею, лик) изображаемых феноменов и персонажей; 4) иконы Христа — это копии механического чудесного отпечатка Его лика; как бы фотографии, свидетельствующие о реальности и истинности Его вочеловечивания; 5) является символом, в котором открывается духовному зрению тайна неслитно соединенных естеств в Иисусе Христе; 6) это особый символ, обладающий реальной энергией архетипа; являет архетип верующим; отсюда сакральная и чудотворные функции иконы; 7) возводит верующего к архетипу; 8) символизирует и воплощает ***соборность***, единение земного и небесного, собор всех тварей перед лицом Творца; 9) благодатная сила иконы обусловлена подобием образа архетипу (отсюда тенденция иконописи к иллюзионизму) и именованием, именем (отсюда, напротив, — тенденция к условности, знаковости изображения); 10) икона антиномична по своей сути — она есть изображение неизобразимого, выражение невыразимого; 11) в иконе в художественной форме живет церковное Предание, основным носителем которого является иконописный канон. Отсюда предельная концентрация в иконе художественно-эстетических средств выражения; 12) является произведением живописного искусства, в котором глубочайшее духовное содержание передается исключительно художественными средствами — цветом, композицией, линией, формой; прекрасный живописный образ, доставляющий духовную радость созерцающим. В иконе с предельно возможной степенью явленности воплощена, по выражению Булгакова, «духовная святая телесность», или духотелесность. Телесная энтелехия, к которой интуитивно стремится всякое истинное искусство, реализована в иконе в высшей степени полно, а для православного сознания — и оптимально. В иконе снимается извечная антиномия культуры «духовное-телесное», ибо в ней духовность обретает абсолютное воплощение в материи, являет миру свою визуально воспринимаемую красоту.

Лит.: Философия русского религиозного искусства 16—20 вв. Антология, под ред. Н. К. Гаврюшина. М., 1993; *Князь Евгений Трубецкой.* Три очерка о русской иконе. М., 1991; *Флоренский П. А.* Иконостас. М., 1994; *Булгаков С. Н.* Икона и иконопочитание. Париж, 1931; *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. Париж, 1989; ***Бычков В. В.*** Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995; *Belting H.* Bild und Kult.— Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. Münch., 1991.

В. В. Бычков

ИКОНОБОРЧЕСТВО — явление истории и духовной культуры Византии. Ознаменовало целую эпоху в жизни Византийской империи 8—9 вв. В 726 император Лев Исавр (717—741) издал указ, запрещавший поклонение иконам (живописным изображениям и статуям Христа, Богоматери и святых) как святыням. В 730 издал более суровый указ, предписывавший уничтожать иконы. Патриарх Герман, отказавшийся подписать указ, был смещен. Часть клира присоединилась, по-видимому, из искреннего убеждения, к императорской иконоборческой партии, другая часть, а также практически все монашество, сопротивлялись и подвергались гонениям. Сын Льва Константин V (741—775) усилил гонения, особенно против монахов: их изгоняли из монастырей, насильно женили, брили, а в случае неповиновения секли кнутом, ссылали или казнили. Константин озаботился и теоретическим обоснованием иконоборчества: в 754 по его распоряжению был созван церковный собор, объявленный 7-м вселенским, рассматривавший свидетельства Писания и отцов Церкви против поклонения материальным изображениям как идолопоклонства. Сами иконоборцы из материальных символов признавали достойным почитания лишь крест. После смерти Константина в 787 в Никее собрался вселенский церковный собор, последовательно опровергший все аргументы и догматы собора 754 как еретические. Однако иконоборческое движение вспыхнуло с новой силой при императоре Льве V (813—820) и продолжалось как государственная политика при Михаиле II (820—829) и Феофиле (829—842). Лишь после смерти Феофила его вдова Феодора восстановила иконопочитание и ввела в 843 праздник «Торжества православия», отмечающийся до настоящего времени Православной церковью в первое воскресенье Великого поста.

Трудно уяснить мотивы иконоборцев, в частности и потому, что большая часть их сочинений не сохранилась. Из многочисленных гипотез, выдвигавшихся исследователями для объяснения иконоборчества, можно выделить в качестве главных следующие: 1) иконоборчество — это род рационалистического просвещения, когда просвещенные императоры боролись против суеверия за чистоту христианства (с этой точки зрения европейскую Реформацию также называют эпохой иконоборчества); 2) государственная власть Византии стремилась сломить политическую и экономическую мощь монашества и церкви вообще, т. е. иконоборчество — это цезаропапизм (с этой точки зрения проводилось сравнение между иконоборчеством и церковной политикой Петра I); 3) влияние ислама — главного соперника Византии в ту эпоху (императоры-иконоборцы принадлежали к Исаврийской династии и происходили с Востока).

Вероятно, все эти факторы в той или иной мере имели место. Однако более убедительным представляется видеть в иконоборчестве проявление тенденции, постоянно присутствующей в самом христианстве. Она не связана ни с политикой, ни с экономикой и проявляется, в частности, в творчестве Оригена, Евсевия Кесарийского, средневековых философов-реалистов, платонизирующих противников Григория Панамы, неоплатоников Возрождения и немецких мистиков; в более резкой форме — в еретических движениях богомилов на востоке Европы и альбигойцев на западе. Это уклон христианства к дуализму, «ересь платонизма». В обоснование своей позиции иконоборцы ссылались прежде всего на Ветхий Завет («Не сотвори себе кумира»), на новозаветный тезис «Отца же никто не видел» и на догмат о божественной природе Иисуса Христа (на иконе может быть представлена только человеческая его природа, так что поклонение иконе — несторианская ересь), а также на святоотеческие учения, прежде всего Евсевия Кесарийского и Епифания Кипрского (наиболее философски убедительную мотивацию будущего иконоборчества предлагает Ориген, на которого прямо не ссылались, но под влиянием которого находились многие отцы Церкви, в т. ч. Евсевий). В качестве теоретиков иконопочитания и главных борцов против иконоборчества выступали ***Иоанн Дамаскин, Феодор Студит***, патриарх Никифор. Ими было разработано учение об образе вообще и его соотношении с первообразом, но главная полемика велась в области христологической догматики: в учениях иконоборцев была выявлена присутствовавшая там докетическая тенденция (во Христе усматривается прежде всего его божественная природа как Логоса, вселенского разума, а воплощение принимается не вполне всерьез). В почитании икон видят почитание главного события христианской истории — Боговоплощения. Само поклонение относят не к иконе, а к ее прообразу, однако икона — не просто символ и напоминание; между нею и ее прообразом мыслится реальная связь, своего рода «ипостасное единство», так что икона для верующего — священный предмет, способный творить чудеса силою своего прообраза.

Лит.: *Флоровский Г.* Ориген, Евсевий и иконоборческий спор.— В кн.: Догмат и история. М., 1998, с.351—377; *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. B., 1929; *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. L., 1930.

Т. Ю. Бородай

ИЛАРИОН (сер. 11 в.) — древнерусский писатель, мыслитель, церковно-политический деятель. Автор древнейшей в отечественной мысли историософской концепции. Под 1051 г. «Повесть временных лет» сообщает об избрании Илариона общерусским митрополитом (это был первый митрополит Киевский из русского духовенства), до поставления Илларион был священником церкви Святых Апостолов в княжеской пригородной резиденции Берестово. По оценкам современников первый митрополит-«русин» был «муж благ, книжен и постник». Ядром творческого наследия Илариона является «Слово о законе и благодати», создание которого датируется временем между 1037 и 1050. Его перу принадлежат также «Молитва», «Исповедание веры» и «Слово на обновление Десятинной церкви». Иларион прослеживает вселенский ход истории, судьбы христианизируемой Руси и дает объяснение причин и движущих сил эпохальных событий. Иларион убежден, что мировая история вершится по определенному Богом плану, а само движение ее воплощается в приобщении все новых и новых народов к «благодати» (христианству). Славянам, как и другим народам, уготовано пройти две стадии, два состояния. Внеприродный источник благодати с неизбежностью ведет древних славян из несовершенного прошлого (язычества) в совершенное будущее (обращение в христианство). Исходя из идеи равенства всех народов утверждается право молодого славянского народа «быть новыми мехами для старого вина», осуждаются претензии Византии на монопольное обладание «благодатью» и кичливость греков перед «молодыми народами» как лишенными собственной истории варварами. Иларион высказывает патриотическую мысль о великом предназначении Руси, ее способности творить великие свершения. С одной стороны, русская история — это часть мировой, а с другой — богатое и славное событиями прошлое, в котором прославляются даже великие деяния языческих князей. Вселенское мировоззрение христиан у Иллариона

оплодотворено патриотической идеей. Его философско-историческая доктрина служила обоснованием национальной независимости страны. В вопросах онтологии мыслитель склонялся к гармонизации идеального и материального начал бытия. Он был уверен, что осмысленный разум» открывает возможность познания общества, истории и Бога. Идейное наследие Илариона сообщало творческие импульсы русской духовности, искавшей в рамках православия собственных путей самовыражения.

Соч.: *Молдаван А. М.* Слово о законе и благодати Илариона. К., 1984; Идейно-философское наследие Илариона Киевского, ч. 1. М, 1986.

Лит.: *Жданов И. Н.* Слово о законе и благодати и Похвала кагану Владимиру.— Соч. т. 1. СПб., 1904; *Мильков В. В.* «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней Божиих».— «Альманах библиофила», в. 26. М., 1988, с. 114—121; *Макаров А. И.* Нравственные воззрения Илариона Киевского.— Там же, с. 76—88.

В. В. Мильков

«ИЛИ – ИЛИ» (Enten — Eller) — первое и самое популярное произведение ***С. Кьеркегора***. Опубликовано в 1843 под псевдонимом Виктор Эремита. В русских переводах издано фрагментарно: глава «Диапсалмата» под названием «Афоризмы эстетика» («Вестник Европы», май 1866), отдельные главы под названием «Наслаждение и долг» (1894), глава «Несчастнейший» («Северные страницы», 1908). «Или—или» представляет собой ряд самостоятельных текстов, связанных между собой только отношениями псевдонимов (Виктор Эремита, А. Б.): это дневниковые записи, проповеди, критические статьи по литературе, драматургии, музыке и театру, афоризмы, философско-эстетические эссе. Состоит из двух частей: часть 1 содержит бумаги А. («Диапсалмата»; «Непосредственные стадии эротического, или музыкально-эротическое несущественное введение»; «Отражение античного трагического мотива в современном трагическом. Попытка фрагментарного очерка»; «Теневые силуэты; психологическое времяпрепровождение»; «Несчастнейший; Первая любовь. Комедия Скриба в одном акте, перевод Й. Л. Хайберга»; «Плодопеременное хозяйство. Опыт по теории общественного благоразумия»; «Дневник соблазнителя»); часть 2 содержит бумаги Б. и его письма к А. («Эстетическая значимость брака»; «Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности»; «Ультиматум»).

Центральное место в «Или—или» занимает знаменитый «Дневник соблазнителя», который принято считать отражением реальной истории взаимоотношений самого Кьеркегора с невестой Региной Ольсен. Он включен в описание первой из трех стадий человеческого существования — эстетической (и потому входит в корпус текстов, подписанных псевдонимом А.). Во второй части «Или—или» представлена этическая стадия — за исключением «Ультиматума», где речь идет о высшей, религиозной стадии. Эстетизм основан на негативном отношении к действительности, отказывается рассматривать возможное в перспективе его осуществления: актуализация расценивается как расточение того богатства возможностей, которыми располагает индивид. Конкретным примером эстетизма Кьеркегор считает романтическую иронию: это т. н. «абсолютная негативность», бросающая вызов миру необходимости. Однако ее результатом оказывается абстрактное определение субъективности, т. к. здесь «ничто не становится действительным». Зато сама действительность способна захватить эстетика врасплох, заставляя его постоянно оставлять возможное и превращать его свободу в нечто всего лишь «возжажданное иронией» (в «отчаяние возможного»). Причину жизненных неудач романтического эстетизма Кьеркегор видит в отсутствии по-настоящему прочной основы для подлинного сохранения возможностей (таланта, красоты, способности любить и т. п.), рано или поздно убывающих в силу не зависящих от нас обстоятельств. Героями эстетической стадии у Кьеркегора оказываются и реальные исторические лица, и персонажи известных литературных и музыкальных произведений: Сократ, Нерон, Фауст и Маргарита, Дон Жуан и Донна Эльвира, Мария Бомарше из «Клавиго» Гёте и другие. На этической стадии индивид отказывается от противопоставления себя миру, так как «в стремлении обрести свое Я, в своем стремлении к цели он уже не может относиться к миру отрицательно». Эстетическое томление и ирония сменяются этическим выбором «исторически непрерывного» Я, которое есть не совокупность того, что с ним случается, но свободно избранная и потому по праву принадлежащая ему реальность. Этическим идеалом жизни Кьеркегор считает супружество и прочие гражданские добродетели. Однако жизнь этика в свою очередь чревата «отчаянием конечного», т. к. он не в силах справиться с «негативными» вторжениями судьбы: страхом, тревогой и, наконец, смертью.

Религиозная стадия только заявлена в тексте «Ультиматума»: речь идет о вине как необходимой предпосылке истинной религиозности. Однако в главе «Отражение античного трагического мотива в современном трагическом» Кьеркегор подробно исследует христианское понимание трагического, сравнивая его с тем, как оно представлено в античном сознании, в частности, на примере Антигоны (позже эта тема будет развита в книге «Понятие страха», 1844). Согласно Кьеркегору, античный человек не мог вступить с судьбой ни в какое отношение, кроме страха, так как ее неумолимое движение лишено всякой закономерности (судьба «слепа», и потому ее нельзя знать). Античный герой не был свободен: он в буквальном смысле слова не ведал, что творил. Отсюда согласие с гегелевским определением языческого духа как непосредственного, еще не достигшего глубин абсолютной духовности. Однако Кьеркегор вкладывал в эту оценку несколько иной смысл. Для Гегеля дохристианский образ трагического основан на правомерности двух пришедших в столкновение истин, двух воль — воли отдельного человека и внешней ему силы — судьбы. С этой точки зрения герой дохристианского мира становится таковым лишь в той мере, в какой он бросает вызов судьбе. Кьеркегор же утверждал, что античный дух не мог знать вины, т. к. неотвратимость судьбы лишает индивида самой возможности своеволия. Поэтому христианское представление о смерти намного мучительнее: здесь судьба уступает место Божественному провидению, а смерть получает свое объяснение как проявление человеческой свободы. В такой ситуации только благодаря вине христианин устанавливает свое отношение с Провидением: он не может оставаться в неведении относительно своей судьбы, он ее знает благодаря Христу.

Многие темы, заявленные в «Или—или», получили продолжение в последующих работах Кьеркегора, равно как и впервые примененный здесь способ «косвенной коммуникации» (использование псевдонимов, нарочитой фрагментарности изложения и т. д.). Не потеряли своей актуальности страницы «Или—или», посвященные анализу творчества Шекспира, Моцарта, Гёте, Скриба и др.

Лит.: *Pulmer K.* Die dementierte Alternative. Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaards «Entweder — Oder». Fr./M., 1982; *Hopland K.* Virkelighet og bevissthet.

En siudie i Soren Kierkegaards antropologi. Bergen, 1983; *Veisland J.* Kierkegaard and the dialectics of modernism. N. Y., 1985. См. также лит. к ст. ***Кьеркегор.***

С. А. Исаев

ИЛЛЮЗИЯ (лат. illusio — обман, заблуждение) — искаженное восприятие или представление действительности. Иллюзия возникает: 1) при необычных внешних условиях восприятия объектов, причем органы чувств воспринимающего субъекта функционируют нормально (напр., «оптический обман»); 2) при необычных (патологических, аффективных, наркотических) состояниях физиологических механизмов субъекта; под влиянием боли, опьяняющих веществ или аффектов (особенно страха, ожидания, надежды) сознание формирует искаженное представление об объектах действительности или воспринимает их неадекватным образом; в данном случае иллюзию следует отличать от галлюцинации, которая возникает в отсутствие внешних объектов.

В обыденном плане понятие «иллюзия» употребляется как синоним надежд и мечтаний (как правило, нереальных), утешающего и облегчающего жизнь самообмана или полета творческой фантазии (при этом всегда подразумевается зрительное восприятие, поскольку основу самого термина «иллюзия» составляет лат. слово lux (lucis) — свет). С философской точки зрения, стремление к иллюзорному восприятию действительности является неотъемлемой чертой человеческого сознания, ищущего в нем отдохновения от «суровой действительности», надежды или удовольствия. Так, страх смерти порождает представление о загробной жизни, надоевшая обыденность пробуждает мечты о чуде или «красивой жизни», полет творческой фантазии создает произведения искусства, доставляющие удовольствие. Немецкий философ К. Ланге объяснял происхождение искусства именно потребностью в иллюзиях (*Lange K.* Das Wesender Kunst, 1911).

Во 2-й пол. 20 в. благодаря работам О. Хаксли («Врага познания») и К. Кастанеды («Учение Дона Хуана: Путь знания индейцев яки» и др.) возникла своеобразная мода на иллюзорное восприятие действительности, возникающее под воздействием приема наркотических веществ. Иллюзии — это один из способов заглянуть в тайники человеческого бессознательного, поскольку их питательной почвой являются потаенные желания и нереализованные надежды. Человеческие иллюзии — это не просто результат искаженного восприятия: на них, как правило, накладываются содержание памяти и непроизвольная активность сознания.

О. В. Суворов

ИЛЬЕНКОВ Эвальд Васильевич (18 февраля 1924, Смоленск — 21 марта 1979, Москва) — философ, специалист по теории диалектики, истории философии, методологии наук о человеке.

В 1941 поступил в МИФЛИ. Участник Великой Отечественной войны. После окончания философского факультета МГУ и аспирантуры там же защитил в 1953 кандидатскую диссертацию «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса «К критике политической экономии»». С 1953 до своей смерти работал в Институте философии АН СССР. В 1968 защитил докторскую диссертацию «К вопросу о природе мышления».

Э. В. Ильенков (вместе с А. А. Зиновьевым) во многом определил ту тематику, в рамках которой осуществлялись интенсивные поиски в советской философской литературе 60—80-х гг. 20 в. Он не просто основал влиятельную школу, а задал новый круг проблем и способов философствования. Многие отечественные философы этого времени были либо его непосредственными учениками, либо испытали серьезнейшее влияние его идей, которое не прекращалось и тогда, когда они разрабатывали собственные концепции и по каким-то вопросам вступали с ним в полемику.

При разработке метода восхождения от абстрактного к конкретному (на основе анализа метода «Капитала» К. Маркса) Э. В. Ильенков сформулировал проблему строения теоретической системы и ее генезиса на основе некоторой «клеточки». Он проанализировал связь метода восхождения с проблематикой диалектики логического и исторического и проблемой разрешения противоречий в теоретическом мышлении. Идеи Э. В. Ильенкова относительно диалектики абстрактного и конкретного, сформулированные в гегелевско-марксовской традиции, своеобразно предвосхитили разработку проблематики, которой западные специалисты по логике и методологии науки стали заниматься (в рамках традиции аналитической философии) полтора десятка лет спустя. Его разработка проблем ядра теории соприкасается с лакатосовским методом научных исследовательских программ, а развивавшаяся Э. В. Ильенковым критика философского эмпиризма сопрягается с тем, что позднее стало обсуждаться как проблема теоретической нагруженности эмпирического факта. Его идеи оказали большое влияние не только на собственно философские исследования, но и на такие научные дисциплины, как психология, в которой выдающийся отечественный ученый В. В. Давыдов создал оригинальную концепцию видов обобщения в обучении, соединив идеи Э. В. Ильенкова с традицией Л. С. Выготского.

Одна из основных проблем, над которой бился мыслитель — снятие картезианской дихотомии субъективного и объективного, сознания как чего-то чисто «внутреннего» и внешней реальности. В этой связи Э. В. Ильенков развивал идею о «тождестве бытия и мышления», имея в виду, что содержание мышления (и сознания вообще) характеризует не сознание, а саму реальную предметность. Эти идеи философа противоречили официальной трактовке «ленинской теории отражения», принятой в советской философии, за что он подвергался идеологической критике. В то же время можно обнаружить близость его идей к традиции «прямого реализма», влиятельной в философии 20 в. Одновременно Э. В. Ильенков подчеркивал, что реальность дается сознанию человека в формах его деятельности, развивая традицию Фихте, Гегеля и Маркса и давая философскую интерпретацию психологической теории деятельности, развитой отечественными учеными (С. Л. Рубинштейн, Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев).

В этом же контексте может быть понята концепция идеального, которое истолковывается Ильенковым как способность человека строить свою деятельность в согласии с формой любого другого тела, а также с перспективой изменения этого тела в ходе развития культуры. Последняя и является первоначальной формой бытия идеального, которое, таким образом, первоначально и исходно существует не в голове человека, не в его сознании, а в исторически развивающихся формах деятельности в культуре. Это дает ключ к пониманию и субъективных форм идеального, и человеческой личности. Его решение проблемы, снимающее традиционную философскую дихотомию психологизма и антипсихологизма, было также объявлено крамолой, так как не вписывалось в примитивный психологизм официального истолкования диалектического материализма. В то же время эта концепция оказала влияние

на теорию и практику отечественной тифлосурдопедагогики, в частности, на исследование проблемы психического (личностного) развития слепоглухонемого ребенка (работы А. И. Мещерякова).

В последние годы жизни Э. В. Ильенков много внимания уделял вопросам продуктивной силы воображения, творческой фантазии (в том числе в связи с вопросами эстетической деятельности, искусства).

Идеи Э. В. Ильенкова вызвали интерес у ряда современных философов США, Канады, Финляндии и др. стран. Его работы издавались в Германии, Италии, Великобритании, Греции, Японии и др. странах.

Соч.: Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; Количество.— Философская энциклопедия, т. 2. М., 1962; Об идолах и идеалах. М., 1968; Диалектическая логика. М., 1974 (2-е изд. 1984); Что же такое личность? «С чего начинается личность». М., 1979 (2-е изд. 1984); Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1979; Искусство и коммунистический идеал. М., 1973; Философия и культура. М., 1991.

Лит.: Философия не кончается. Из истории отечественной философии. 20 век, т. 2, 1960-80 (под ред. В. А. Лекторского). М., 1998; Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999.

В. А. Лекторский

ИЛЬИН Владимир Николаевич [16(29) августа 1891, с. Владовка Киевской губ. — 23 ноября 1974, Париж] — русский философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор. Окончил физико-математический (1913), историко-филологический и философский факультеты (1917) Киевского университета, а также Киевскую консерваторию по классу композиции. С 1918 приват-доцент Киевского университета. Зимой 1919 уехал в Константинополь, где читал лекции по философии. В 1923 переехал в Берлин, преподавал логику, психологию, опубликовал несколько работ по философии. В Берлинском университете слушал лекции А. Гарнака. С 1925 профессор Богословского православного института в Париже, где преподавал литургику, апологетику, психологию, средневековую философию. Принимал участие в евразийских изданиях; с 1929 прекратил сотрудничество с евразийцами, обвинив их руководство в лояльности к большевизму. Выступил с критикой материализма, образцом которого считал механистический материализм Ж. О. Ламетри и советский марксизм. Ильин отвергал признание материи субстанцией, всеобъемлющим принципом Вселенной и всякого бытия, считал, что философы-материалисты враждебны экспериментальной науке, противопоставлял материализму «материологизм» как «признание Логоса, действующего в материи» (Материализм и материя.— В кн.: Христианство, атеизм и современность. Париж, 1928). Основываясь на данных естественных наук, доказывал согласуемость библейского креационизма с современной научной картиной мира. Органическую жизнь рассматривал как силу, противодействующую энтропии, окончательно раскрывающую себя в сознательной человеческой активности как чудо творения. Вслед за ***Флоренским*** признавал фундаментальным принципом науки прерывность мира, основанием которой считал корпускулярное строение вещества. Свою заслугу в философии Ильин видел в создании морфологической логики, или «всеобщей иконологии бытия», в которой синтезируются монадология Лейбница, неоплатонизм с неопифагореизмом и морфология (учение о формеэйдосе вещи). В философии культуры следовал шпенглеровскому противопоставлению культуры и цивилизации, но отвергал релятивизм ценностей, который ведет к признанию бессмысленности мирового процесса. Для Ильина невозможно примирение с гибелью культуры, причины которой — разделение, утрата взаимопонимания, ***соборности***, иерархического принципа. В трудах по русской литературе Ильин выступал как философ творчества и эстетик. Творчество для него священный акт, который должен получить свое основание в святости. Иночество, по Ильину, есть основа русской культуры.

Соч.: Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1925; Атеизм и гибель культуры. Варшава, 1929; Загадка жизни и происхождение живых существ. П., 1929; Шесть дней творения. Париж, 1930; Арфа царя Давида в русской поэзии. Брюссель, 1960; Арфа Давида. Религиозно-философские мотивы русской литературы, т. 1. Проза. Сан-Франциско, 1980; Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987; Эссе о русской культуре. СПб., 1997; Статика и динамика чистой формы.— «ВФ», 1996, № 11, с. 91—136.

Лит.: *Милютина Г.* Три года в русском Париже (1930—1933).— «Вестник РХД», 1991, № 162-63, с. 289-292; *Козырев А. П.* Перипатетик русского Парижа,— «ВФ», 1996, № 11, с. 75-90.

А. П. Козырев

ИЛЬИН Иван Александрович [28 марта (9 апреля) 1883, Москва — 21 декабря 1954, Цюрих] — русский религиозный философ, правовед, публицист и литературный критик. Родился в дворянской семье присяжного поверенного. Окончил с золотой медалью 1-ю Московскую классическую гимназию. В 1901 поступил на юридический факультет Московского университета, прошел философско-юридическую школу профессора П. И. Новгородцева. В 1906 закончил университет с дипломом первой степени, оставлен для приготовления к профессорскому званию. В 1911 уехал в научную заграничную командировку, где начал исследования по философии Гегеля. После возвращения из Германии преподавал в университете и в других высших учебных заведениях Москвы. Советскую власть Ильин не принял; шесть раз арестовывался, последний раз в сентябре 1922, был судим и приговорен к высылке за границу, отбыл из Петербурга в Штеттин. Следующие 16 лет прожил в Берлине, работал в Русском Научном институте, выступал с многочисленными лекциями в городах Германии, Франции, Швейцарии, Чехословакии, Югославии и Латвии, что давало ему скромные, но достаточные средства к существованию. В 1934 за отказ преподавать, следуя указаниям нацистов, был уволен из института и преследовался властями вплоть до выезда летом 1938 в Швейцарию.

Творческое наследие Ильина огромно и хорошо сохранилось. Оно насчитывает более 40 книг и брошюр, несколько сот статей, более ста лекций, огромное количество писем, практически неопубликованных, часть незаконченных работ, стихотворения, поэмы, шуточные поэтические опусы, воспоминания, документы, находящиеся в многочисленных архивах разных стран.

В истории философии исследования Ильина были связаны с изучением различных философов и их идей. Ему принадлежит лучший в мире комментарий философии Гегеля: двухтомное исследование, составившее его докторскую диссертацию (Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека, т. 1-2, 1918).

Философии права посвящены многочисленные брошюры и статьи, фундаментальная монография «О сущности правосознания» (1956), в которой сформулированы три «аксиомы правосознания», лежащие в основе правовой жизни любого народа («закон духовного достоинства, закон автономии и закон взаимного признания»). Правосознание становится у Ильина духовной, нравственной и религиозной категорией и

только после этого правовой. Теории государства и политического устройства посвящены двухтомный сборник статей «Наши задачи» (1956) и неоконченный труд «О монархии и республике» (1979). Основные идеи его знаменитой лекции «Об истинном патриотизме» (1914—15) вошли в книгу «Путь духовного обновления» (1937).

В нравственной философии главная идея Ильина сформулирована в книге «О сопротивлении злу силою» (1925), вызвавшей полемику и в России и за рубежом. На вопросы: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою?» Ильин отвечает так: «...физическое пресечение и понуждение могут быть прямою религиозною и патриотическою обязанностью человека; и тогда он не вправе от них уклониться».

В религиозной философии Ильин не принадлежал к плеяде последователей Вл. Соловьева, с которыми связывают обычно русский религиозно-философский ренессанс. Предметом его внимания был не тот или иной христианский догмат, внутренний нечувственный опыт, но то, что называют духом (Аксиомы религиозного опыта, т. 1—2, 1953); учение о равновесии и сочетании духа и инстинкта, законов природы и законов духа является центральным в его религиозной философии. Эстетическая установка Ильина была вне серебряного века и имела другой источник. Во главу угла он ставил художество, процесс рождения и воплощения эстетического образа, а на вершину — художественное совершенство, которое внешне может быть лишено «красоты». Он написал две монографии и большое количество лекций о Пушкине, Гоголе, Достоевском, Толстом, Бунине, Ремизове, Шмелеве, Мережковском, Метнере, Шаляпине и др.

Но главный предмет философского исследования Ильина, ради которого он написал все остальное, — Россия и русский народ. Этим основным темам его жизни посвящены «Сущность и своеобразие русской культуры» и «Грядущая Россия». Ильин писал об истории России, о ее будущем, о сильных и слабых сторонах русского народа. Религиозные установки и прафеномены русской православной души, по Ильину, — «сердечное созерцание, любовь к свободе, детская непосредственность, живая совесть, равно как воля к совершенству во всем, вера в божественное становление человеческой души. Эти прафеномены суть: молитва; старчество; праздник Пасхи; почитание Богородицы и святых; иконы».

Соч.: Собр. соч. в 10 т., т. 1, т. 2, кн. 1. М.. 1993; т. 2, кн. 2, т. 3, т. 4,1994; т. 5. 1995; т. 6, кн. 1, 1996; Религиозный смысл философии. Париж, 1925: Основы художества. О совершенном в искусстве. Рига, 1937; Ich schaue ins Leben. Ein Buch der Besinnung (Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий). B., 1938; Die ewigen Grundlagen des Lebens (Вечные основы жизни). Z., 1939; Das verschollene Herz. Ein Buch stiller Betrachtungen (Замирающее сердце. Книга тихих созерцании). Bern, 1943; Blick in die Ferne. Ein Buch der Einsichten und der Hoffnungen (Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований). Z., 1945; Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre (Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге). Bern, 1946; О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин-Ремизов-Шмелев. Мюнхен, 1959; Основы государственного устройства. Проект Основного Закона России. М., 1996.

Лит.: *Андреев И. М.* Памяти профессора Ивана Александровича Ильина (Критико-био-библиографический очерк, вместо некролога).— В кн.: Православный путь. Приложение к журналу «Православная Русь». Джорданвилль, 1955, с. 1—25; *Полторацкий Н. П.* Русские зарубежные писатели в литературно-философской критике И. А. Ильина.— В сб.: Русская литература в эмиграции, Питсбург, 1972; *Он же.* И. А. Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение, Нью-Йорк, 1989; *Offermanns W.* Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin fur die Erneurung der geistigen Grundlagen der Menschheit (Человек, обрети значительность! Дело жизни русского религиозного философа Ивана Ильина — обновление духовных основ человечества). Erlangen, 1979; *Лисица Ю. Т.* И. А. Ильин как правовед и государствовед.— «ВФ», 1991, № 5; *Он же.* И. А. Ильин. Историко-биографический очерк. — *Ильин Л. А.* Собр. соч., т. 1. М., 1993; *Евлампиев И. И.* Философские и правовые взгляды И. А. Ильина.— «Известия Высших учебных заведений. Правоведение». М., 1992, № 3; *Он же.* «Драма творящего духа». Бог и человек в философии И. Ильина.— «Ступени» (СПб.), 1992, № 3(6); Полемика вокруг идеи И. А. Ильина [О сопротивлении злу силою]. Pro et contra.— *Ильин И. А.* Собр. соч., т. 5. М., 1995; *Grier Ph. T.* The Speculative-Concrete: I. A. Il'in's Interpretation of Hegel.— Hegel and Hermeneutics, ed. Sh. Gallagher. N. Y., 1994; *Idem.* The Comlex Legacy of Ivan Il'in.— Russian Thought after Marxism: The Re-discovery of Russian's Intellectual Roots, ed. J. P. Scaulan, 1994.

Ю. Т. Лисица

ИМЕНОВАНИЯ ТЕОРИЯ — теория, развитая Г. Фреге для семантического анализа формального языка арифметики, пригодного для построения теоретической арифметики, но применяемая как самим Фреге, так и рядом его последователей и для анализа естественного языка.

В основе теории лежит метод отношения именования — деление всех языковых выражений на имена и функции. Имена понимаются как знаки, обозначающие (именующие) объекты. В роли имен могут выступать как отдельные слова, так и определенные словосочетания, а также целые предложения. Объекты, обозначаемые именами, принято называть денотатами, номинатами или значениями имен (подробнее см. ***Имя***).

На раннем этапе теория Г. Фреге имела характер двухплоскостной семантики (имя — денотат); в ее основе лежали следующие принципы (формулировка и название принципов принадлежат не самому Г. Фреге, а позднейшим исследователям):

1. Принцип предметности. Каждое выражение, используемое в качестве имени, употребляется для обозначения какого-либо объекта, причем отличного от данного имени.
2. Принцип однозначности. Каждое выражение, употребленное в качестве имени, является именем только одного объекта.
3. Принцип экстенсиональной композиции. Денотат сложного имени, в состав которого входят другие имена, зависит от денотатов имен, входящих в состав данного сложного.
4. Принцип взаимозаменимости. Денотат сложного имени не изменится, если входящее в его состав имя заменить на имя с денонатом, тождественным денотату заменяемого имени. Этот принцип можно рассматривать как выводимый из трех первых.

Современные искусственные формализованные языки и их семантика изначально строятся в соответствии с этими принципами. По отношению же к выражениям естественного языка теория именования оказывается неадекватной, поскольку здесь может нарушаться каждый из ее принципов. Во-первых, на что обратил внимание еще Аристотель, существуют пустые или мнимые имена, не имеющие денотатов в реальной действительности («Пегас», «самая удаленная точка Вселенной» и т. п.), нарушающие принцип предметности. Во-вторых, в естественном языке существуют многозначные имена (омонимы), нарушающие принцип однозначности, что, однако, не приводит к коллизиям, поскольку в естественном языке многозначность имен чаще всего устраняется за счет контекста использования. Наконец, в-третьих, имена в есте-

ственном языке, будучи языковыми выражениями, могут употребляться и автонимно, т. е. для самообозначения.

Наибольшее внимание исследователей привлекли случаи нарушения принципа взаимозаменимости (замены равного равным); они получили название ***антиномий отношения именования***. Факт их существования был вполне очевиден уже для самого Фреге. С целью устранения этих антиномий и для решения проблемы тождества он ввел понятие «смысл имени» и его семантика стала трехплоскостной: «имя — смысл имени — денотат». Смыслом имени Г. Фреге называл способ задания значения (денотата), иначе говоря, смысл имени — эта та информация о денотате, которая содержится в самом имени. Об имени говорится, что оно обозначает (именует) свой денотат, но выражает свой смысл. Мысль, выраженную предложением, Г. Фреге называл смыслом этого предложения.

Смысл и значение как объективные сущности Г. Фреге противопоставлял представлению как субъективному образу предмета, который индивидуален для каждого познающего субъекта. Хотя смысл имени — это объективная сущность, одно и то же имя, напр. «Аристотель», может, как отмечал Фреге, ассоциироваться у различных людей с различной информацией о денотате этого имени. Так, один человек может знать, что Аристотель — это учитель Александра Македонского, родившийся в Стагире, другой — что это ученик Платона и учитель Александра Македонского. Подобного рода колебания смысла в естественном языке являются, по мнению Фреге, допустимыми.

Два различных имени могут иметь тождественные денотаты, но обладать при этом различными смыслами (напр., имена «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда»); все имена, имеющие тождественные смыслы, обладают тождественными денотатами.

В трехплоскостной семантике действительны принципы, аналогичные принципам двухплоскостной:

1. Принцип интенсиональности. Любое используемое имя выражает смысл.
2. Принцип интенсиональной однозначности. Каждое выражение, используемое в качестве имени, выражает только один смысл.
3. Принцип интенсиональной композиции. Смысл сложного имени, в состав которого входят другие имена, зависит от смыслов имен, входящих в состав данного сложного.
4. Принцип интенсиональной взаимозаменимости. Смысл сложного имени не изменится, если входящее в его состав имя заменить на имя со смыслом, тождественным смыслу заменяемого имени.

Эти принципы (как и в случае двухплоскостной семантики) скорее можно оценить как требования к искусственному языку, но всего лишь как пожелания по отношению к естественному; «В совершенной совокупности знаков каждому выражению должен соответствовать лишь один определенный смысл, однако естественные языки далеко не всегда удовлетворяют этому требованию и приходится довольствоваться тем, чтобы хотя бы на протяжении одного рассуждения слово всегда имело один и тот же смысл» (*Фреге Г.* Смысл и значение, с. 27).

Г. Фреге отмечает два способа использования или вхождения в текст имен: прямое и косвенное. При косвенном вхождении значением имени является не то, что было его обычным денотатом, а то, что было его смыслом при прямом вхождении. Он опирается при этом на наблюдения за естественным языком, где в предложениях с косвенной речью придаточное предложение передает именно смысл выражения, а не его значение.

Введение понятия смысла позволило устранить некоторые из нарушений отмеченных выше принципов, но породило ряд новых проблем. Так, если допустить, вслед за Фреге, что в неэкстенсиональных контекстах имена имеют косвенное вхождение, то это приводит (как заметил Р. Карнап) к неограниченному росту смыслов: когда то, что было смыслом имени при его прямом вхождении, становится денотатом при косвенном вхождении, имя должно получить новый смысл (согласно принципу интенсиональности); тогда, при вхождении этого косвенного контекста еще в один косвенный контекст, новый смысл этого имени опять становится денотатом, а имя должно приобрести еще один смысл и т. д. Во-первых, это ведет к дурной бесконечности, а во-вторых — не понятна природа этих новых смыслов.

Значительные трудности вызвала и проблема смысла сингулярных терминов, которые в настоящее время принято называть именами-ярлыками. Сингулярные термины делятся на две группы: это имена-ярлыки типа «Москва», «Луна» и дескриптивные (описательные) имена типа «естественный спутник Земли», «самый большой город России». Традиционно считается, что именами-ярлыками являются простые имена, состоящие из одного слова, а дескриптивными — сложные, состоящие из нескольких слов. Однако более существенным является способ приписывания имени денотату: дескриптивное имя несет определенную информацию о денотате, а имя-ярлык — нет. В естественных языках наблюдаются случаи, когда сложное дескриптивное имя утрачивает свой дескриптивный характер и по способу приписывания превращается в имя-ярлык, напр., когда информация, содержащаяся в имени, перестает соответствовать свойствам денотата. Так, мост в Париже, называемый «Новый мост», является в настоящее время самым старым мостом в городе.

Имена-ярлыки можно оценить как условные знаки, используемые по соглашению для обозначения соответствующих денотатов. Следовательно, они или вообще не обладают смыслом, или их смысл состоит только в том, что они используются для обозначения данных денотатов. Допустим, что такие имена вообще не обладают смыслом, но это не соответствует принципу интенсиональности, по которому у каждого имени должен быть смысл. Кроме того, при этом возникает проблема относительно принципа интенсиональной композиции: так как смысл сложного имени зависит от смыслов составляющих, то при вхождении в состав сложного имени имени-ярлыка, смысл сложного имени должен зависеть от отсутствующего смысла имени-ярлыка. Теперь допустим, что смыслом имен-ярлыков является (как предлагал А. Чёрч) то, что такие имена обозначают свой денотат, тогда все имена-ярлыки, имеющие тождественные денотаты, окажутся именами с различными смыслами, и, следовательно, не взаимозаменимыми в косвенных (неэкстенсиональных) контекстах.

Понимая смысл имени как способ задания значения, Г. Фреге не уточнил условия тождества смыслов. Только в «Письме к Гуссерлю» он заметил, что если тождество денотатов двух имен следует из «чисто логических законов», то эти имена имеют тождественный смысл. Этот критерий может эффективно работать для искусственных языков с заданными семантическими правилами, но мало пригоден для естественного языка.

Именования теория получила всеобщее признание как первый фундаментальный метод семантического анализа языка в современной логике; присущие ей недостатки стали стиму-

лом для разработки более точных методов: такую попытку предприняли Р. Карнап, предложив метод экстенсионала и ***интенсионала***, и Р. Монтегю, строя ***интенсиональную логику*** и прагматику и др. Понятие смысла получило дальнейшую экспликацию через понятие интенсионала и интенсиональности.

Лит.: *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Бирюков Б.* Теория смысла Готлоба Фреге.— В кн.: Применение логики в науке и технике. М, 1960; *Чёрч А.* Введение в математическую логику. М., 1960; *Смирнова Е. Д., Таванец П. В.* Семантика в логике. — В кн.: Логическая семантика и модальная логика. М., 1967; *Войшвилло Е. К.* Понятие. М., 1997; *Монтегю Р.* Прагматика и интенсиональная логика.— В кн.: Семантика модальных и интенсиональных логик. М., 1981; *Гриненко Г. В.* Имя с точки зрения логического синтаксиса.— «Вестник МГУ», сер. «Философия», 1988, № 5; *Фреге Г.* Смысл и значение. — В кн.: *Он же.* Избр. работы. М., 1997; *Рассел Б.* Исследование значения и истины. М, 1999; *Russell B.* On denoting.— «Mind», 1905. v. 14, № 56; *Quin W. Van O.* Wird and Object. Can.-N. Y.-L., 1960.

Г. В. Гриненко

ИММАНЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ – направление в философии кон. 19 — нач. 20 в., отождествляющее бытие, познаваемую реальность, с содержанием сознания и отрицающее существование независимой от сознания действительности. К этому направлению принадлежали немецкие философы В. Шуппе (который высказал основные идеи имманентной философии), Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др. В духе учения Канта имманентная философия считает, что предметный мир не объективно дан, а конструируется сознанием, однако, в отличие от Канта (и сближаясь с основной тенденцией неокантианства), она отрицает существование «вещи в себе», т. е. объективной реальности, и, таким образом, становится на позиции субъективного идеализма. Поскольку с т. зр. имманентной философии все познаваемое находится в сфере сознания, т. е. внутренне присуще ему, содержание сознания превращается в единственную реальность; мир внутренний и мир внешний, субъект и объект — это лишь две сферы, которыми «обладает» душа, это две области «Я», сознания. Имманентная философия продолжает учение Авенариуса о принципиальной координации (о неразрывном единстве субъекта и объекта) и ***интроекции***. Чтобы избежать солипсизма, имманентная философия признает существование других «Я» (хотя согласно имманентной философии запрещается утверждать о чем-либо вне нашего сознания). Часть сторонников имманентной философии постулирует родовое, или всеобщее, сознание, служащее критерием объективности и истинности. Идея всеобщего сознания порождает новые трудности, из которых многие имманенты пытаются выйти, трактуя это сознание как «божественное». Однако признание бога и теологические выводы требуют, в свою очередь, пересмотра всей концепции имманентной философии.

Лит.: *Бакрадзе К. С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тб., 1960; Современная буржуазная философия. М., 1978, гл. 2, § 7; *Bttnger-Reichmann R.* Die Immanenzphilosophie. Gött., 1916; см. также лит. к ст. ***Ремке***, ***Шуппе***.

ИММАНЕНТНОЕ (от лат. immanens, род. падеж immanentis — пребывающий в чем-либо, свойственный чему-либо) — философское понятие, обозначающее нечто, пребывающее и действующее внутри предмета, не направленное и не переходящее вовне; соответствующее природе предмета, присущее ему, а не привнесенное извне. Имманентное противопоставляется ***трансцендентному*** как выходящему за пределы предмета, внешнему. Метод называется имманентным, когда он определяется природой исследуемого предмета. Имманентная критика строится как анализ последовательности проведения в доктрине ее собственных посылок.

Термин «имманентное» впервые появляется в схоластике в противопоставлении actio immanens и actio transiens, которое воспроизводило аристотелевское различение действия, результат которого остается целиком в нем самом (мышление), и действия, изменяющего внешний объект. Средневековая теология использовала понятие имманентного действия для характеристики познавательной деятельности бога (Отца), направленной на себя (Сына), в отличие от транзитивного действия сотворения мира.

Контроверза «имманентное — трансцендентное» в теологии и метафизике задает каркас для решения проблемы отношения бога к миру. Христианские теологические доктрины вынуждены балансировать между этими противоположностями, так как элиминация одной из них влечет выводы, разрушительные для догмы. Признание бога имманентным миру определяет позицию пантеизма. Спиноза различает causa immanens и causa transiens. Бог, считает Спиноза, тождествен миру и поэтому является его имманентной, внутренней, причиной (causa sui), а causa transiens понимается им как причина, действующая извне, внешняя. В науке универсум рассматривается как сам из себя развивающийся и сам себя определяющий, самодостаточный и не нуждающийся во внешней силе.

В теории познания имманентное означает ограниченное пределами возможного опыта. В этом смысле понятие «имманентное» было использовано И. Кантом. В качестве одной из причин заблуждения он видит попытку распространить действие познавательных способностей — рассудка и разума — за границы их применимости. Основоположения рассудка и принципы разума могут быть отнесены только к предмету нашего опыта — феноменам; именно на этом основана законодательная сила рассудка и регулятивная сила разума. Эмпирическое применение рассудка и разума он считает имманентным, правомерным. Соответственно, эмпирически ориентированные основоположения рассудка и идеи разума Кант называет имманентными, а идеи, заставляющие нас выходить за границы возможного опыта и судить о вещах в себе (ноуменах), — трансцендентными.

Имманентное также имеет значение содержания сознания. ***Имманентная философия*** считает единственным бытием предмета его мыслимость, данность в сознании. ***Феноменология*** рассматривает предметы только как имманентные сознанию — как ***феномены***; ее интересуют не сами предметы, а возможность их познания и способы их данности сознанию. Смысл предмета (ноэма) не является непосредственно данным сознанию, поэтому выступает как трансцендентный по отношению к нему. Имманентен только сам интенциональный акт (ноэсис) и его материал — гилетические данные, однако, трансцендентный интенциональный объект имманентен сознанию, потому что он конституируется трансцендентальной субъективностью — сферой сущностного содержания сознания.

О. В. Вышегородцева

ИММАТЕРИАЛЬНЫЙ (лат. immaterialis — нематериальный) — философский термин, обычно означающий «идеальное» («духовное»), «сверхчувственное». Специфичен для европейской философии, в которой оппозиция «идеальное — материальное» складывалась уже в 4 в. до н. э.

В классических религиозно-философских системах Индии и Китая оппозиция «материальное — имматериальное» не про-

явлена вследствие отсутствия развитых представлений о разделении реальности на мир идей духа и мир материи. Попытки отыскания в оппозициях «ли» — «ци» и «пуруша» — «пракрита» аналога дихотомии «имматериальное — материальное» сталкиваются с существенными трудностями из-за серьезного расхождения смысловых полей этих понятий.

Ю. М. Сердюков

ИМПЕРАТИВ (от лат. imperativus — повелительный) — требование, приказ, закон. У Канта в «Критике практического разума» — общезначимое нравств. предписание, в противоположность личному принципу (максиме); гипотетический императив имеет силу лишь при определенных условиях, категорический императив — безусловный принцип поведения.

ИМПЕРИАЛИЗМ — см. ***Капитализм***.

ИМПЕРИЯ (от лат. imperium — империя) — сложное государственное образование (сверхгосударство), унитарное объединение разнородных частей с имперским центром, страной-метрополией, создающей империю и управляющей ею и ее составными частями, находящимися на разной стадии формирования собственной государственности и подчиненных метрополии. Империя — ранняя архаическая форма принудительной национально-государственной интеграции, превращенная реализация исторической тенденции единства мира. Древние империи нередко и в самом деле охватывали всю познанную территорию суши и моря, за пределами которой античная геополитика уже не ориентировалась.

Возникновение империй являлось в истории продолжением и развитием более простой, органичной и стабильной государственности типа «государства-нации» — социально-политической конструкции сообщества (племенного, этнического, национального), с единым правителем, с распределением по всей территории одного типа власти, экономики, культуры, языка. Формирование такого государства и его интенсивное развитие на ограниченной территории (италийской области Лациум с центром в городе Риме, Московского Великого княжества, английского, французского и др. европейских государств) могло привести к его экспансии в более слабое ближнее и отдаленное геополитическое окружение в поисках ресурсов, материальных ценностей и ради усиления военно-политической мощи и, в конечном счете, к образованию империи.

В империи могут входить другие государства-нации с собственной сложившейся государственностью, исторически более древней, чем государственность метрополии (Греция или Иудея в составе Римской империи, Индия в Британской империи и др.), а также народы на разных стадиях догосударственного развития.

Степень подчинения частей империи ее метрополии различна — от союзных и практически равных отношений с метрополией (Австралия, Канада в составе Британской империи) до ограниченного подчинения управлению из центра (протектораты, подмандатные, подопечные и управляемые территории) и полного подчинения (колониальные владения).

Империи могут быть компактными континентальными (Австро-венгерская, Российская), государствами с т. н. заморскими территориями (Британская, Французская, Нидерландская и др.) и смешанного типа (Римская империя). Различаются также колониальные и неколониальные империи. К первым принадлежало большинство империй феодальной и буржуазной Европы, значительно реже колониализм был развит в Древнем мире в силу низкой территориальной мобильности населения. Однако античные империи тоже перемещали свое население в завоеванные земли, создавали там торговые, культурные и административные центры, размещали гарнизоны, дававшие начало целым странам (Галлия, Дакия и др.).

Гетерогенность империй и принудительный характер имперского подданства во все времена неизменно порождали в них внутренние трения, конфликты, восстания и освободительные гражданские войны. Противоречия имперской государственности усугублялись необходимостью единообразно и стабильно управлять народами и территориями, находящимися на разных уровнях развития, и лавировать между двумя историческими тенденциями: концентрацией и централизацией власти и ее децентрализацией, т. е. между стремлением полностью контролировать государство и необходимостью сохранять и поддерживать автохтонное управление, сочетать господство и привилегии властвующей нации с национальной, политической и религиозной терпимостью.

Унитарный характер империй определяется, как правило, единством высших политических и юридических институтов, вооруженных сил и финансовой системы. Внутренние противоречия империй дополнялись на протяжении их истории вооруженными столкновениями между ними, которые нередко завершались крушением более слабой стороны (напр., гибелью Византийской империи в 1453) и войнами за передел колоний, в том числе двумя мировыми войнами 20 в. Кульминацией этой борьбы стало в 20 в. завершение тысячелетней истории империй. Их почти повсеместное крушение объясняется следующими причинами: 1) глубоким историческим кризисом отношений ***господства*** с применением вооруженного насилия, наступившим в итоге 2-й мировой войны и обнаружившим, что все имперские цели могут достигаться без захватов и покорений средствами обмена (действиями, трудовыми ресурсами, капиталами, товарами, информацией); 2) общим изменением послевоенных международных отношений, созданием ООН, организованного мирового сообщества, интернационализацией демократического процесса — комплекса политических и идеологических изменений, несовместимых с существованием порабощенных, подневольных и зависимых стран и народов; 3) уменьшением неравномерности развития и международного неравенства; 4) противоречием между либерально-демократическим общественным строем, интенсивным научно-техническим развитием стран-метрополий и положением отсталой и дегенерирующей имперской периферии; 5) несовместимостью этой ситуации с императивами мирового цивилизационного процесса, главенствующей силой которого стремился стать имперский Запад; 6) наглядным уроком имперского анахронизма — крушением попыток создать новые империи (германскую и японскую) в эпоху перехода к новым индустриальным и постиндустриальным обществам; 7) влиянием освободительных социалистических идей, исходивших не только из советского, но и западноевропейского источника; 8) подъемом национального самосознания и освободительного движения в подчиненных частях империй (процесс, начавшийся в конце 18 в. в Америке); 9) восстановлением или созданием заново рациональных конструкций государств-наций (источником антиимперского сепаратизма); 10) внутренним структурным кризисом империй — нарушением допустимых физических пределов сложности, управляемости, целесообразных финансовых затрат, расходов государственных ресурсов на содержание и охрану империй.

Во 2-й пол. 20 в. историческая система мировых империй рухнула, остались лишь некоторые реликтовые следы (Китай—Тибет, экономический неоимпериализм великих держав и транснациональных корпораций). Распад империй оставил за собой волну послевоенного сепаратизма, которая захватила и целостные унитарные государства — такие, как Канада, Испания, Франция (соответственно квебекский, баскский, бретонский сепаратизм) и др. Имперская государственность и сам империализм как способ интегрирования вытесняются крупными региональными и функциональными союзами государств, и принципиально новой формой добровольной интеграции типа ЕС.

Лит.: *Ленин В. И.* Империализм как высшая стадия капитализма.— Полн. собр. соч., т. 27; *Люксембург Р.* Накопление капитала, т. 1—2. М.—Л., 1934; *Seeley G.R.* The expansion of England. L., 1883; *Hobson G.A.* Imperialism. A study. L, 1902; *Ruhrbach P.* Deutschland über den Weltvölkern. Dresden, 1903; *Kautsky K.* Nazionalstaat, iniperialistischer Staat und Staatenbund. Nürnberg, 1915; *Schumpeter J.A.* Imperialisme.— «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialipolitik», 1919, Bd. 46; *Einaudi L.* La guerra e l'unità europea. Milano, 1948.

И. И. Кравченко

ИМПЛИКАЦИЯ — см. ***Логические связки.***

ИМЯ (в логике) — выражение языка, обозначающее предмет (собственное или единичное имя) или множество (класс) предметов (общее имя), «Платон», «Афины» — это собственные имена, а «человек» и «растение» — имена классов. Имена выполняют две функции: коммуникативную и познавательную. Указывая на объект, имя в то же время представляет его как объект мысли. Отношение между именем и объектом называют отношением именования, которое является предметом логического анализа (см. ***Именования теория***). В вопросе о происхождении имен общепринятого мнения не существует, хотя основные позиции определились еще в античности. Так, согласно Платону (Кратил 434 b, 389 d, и др.), «первые имена» рождаются из самих вещей — «подражают вещам». По Аристотелю (Об истолковании, 16 a 26—30), «имена имеют значение в силу соглашения». Особую трудность в объяснении вызывают «общие имена». У Платона значениями общих имен являются «идеи», существующие реально в особом мире. Напр., имя «Человек» обозначает некоторую идею человека, а отдельные люди являются только ее материальным выражением. Аристотель рассматривал значение общего имени как некоторую сущность, содержащуюся в отдельных вещах некоторого класса. В средневековой философии спор о природе общих имен, начатый Платоном и Аристотелем, принял форму спора об ***универсалиях*** между ***реализмом***, ***номинализмом*** и ***концептуализмом***. Определенный вклад в учение об именах внесли также Т. Гоббс, Дж. С. Милль, Г Фреге, Б. Рассел, А. Чёрч, Р. Карнап, С. Льюис, П. Флоренский, А. Ф. Лосев и др.

Обозначаемый именем предмет или класс предметов называется объемом (экстенсионалом) понятия, носящего это имя. В терминологии Фреге — Чёрча предмет или класс предметов называется денотатом имени. Совокупность признаков характеризующих данное имя называется его смыслом (***интенсионалом***). В терминологии Фреге-Чёрча — ***концептом*** имени. В традиционной логической терминологии совокупность признаков называется содержанием понятия. Эта триада «имя—денотат—концепт» образует т. н. семантический треугольник, в котором имя обозначает свой денотат и выражает свой концепт, т. е. выступает именем для денотата, а не для концепта. Существенным при построении формализованных языков является выполнение требования, согласно которому денотат имени является однозначной функцией его концепта, но не наоборот. Эта необходимо для выделения имен обозначающих один и тот же предмет, но имеющих различный смысл. Напр., имена «Столица России» и «Столица летней олимпиады 1980-го года» имеют различный смысл, фиксируя, в одном случае, политико-географическое положение города, а в другом — место проведения спортивного мероприятия. Однако денотат у этих имен общий — город Москва. В семантике формальной логики предложение также может рассматриваться в качестве имени. Согласно Фреге—Чёрчу, денотатом предложения является его значение (истина или ложь), а смыслом — содержание выражаемого им суждения. Напр., предложения «Москва — столица России» и «Платон — основатель Академии» имеют, с точки зрения Фреге—Чёрча, один и тот же денотат, поскольку они оба истинны, но различный смысл. Однако в естественном языке могут встречаться предложения, имеющие смысл, но не имеющие денотата. Напр., «Земля — планета, расположенная между Марсом и Юпитером». Построение формализованных языков позволяет избежать введения подобных имен. Отношения, связанные с именами, исследуются в ***семантике*** и ***семиотике***.

Лит.: *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Чёрч А.* Введение в математическую логику, т. 1. М., 1960.

А. Н. Павленко

ИМЯСЛАВИЕ, имеславие — направление в русском православном богословии и монашеской практике нач. 20 в. Поводом к его возникновению послужил серьезный богословский спор («Афонская смута»), вызванный публикацией в 1907 книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников», представляющей собой описание особого состояния верующего во время Иисусовой молитвы. Сущность полемики восходит к паламитским спорам 14 в. о природе Фаворского Света и православному учению об энергиях: речь шла о том, является ли Имя Божие Божественной сущностью или Божественной энергией, или не является ни тем и не другим, а есть чисто человеческое именование, и любое обожествление имени суть идолопоклонническая ересь. Выразителем первой точки зрения и апологетом имяславия стал иеросхимонах русского Пантелеймонова монастыря на Афоне Антоний (Булатович), утверждавший, что «всякое Имя Божие, как истина богооткровенная, — есть Сам Бог». Противоположное мнение, или имяборчество, поддержанное архиепископами Антонием (Храповицким) и Никоном (Рождественским), а также профессором С. В. Троицким, впоследствии стало точкой зрения Св. Синода (Синодальное послание от 18 мая 1913). Официально имяславческое движение было объявлено ересью, однако полемика получила значительный резонанс в духовно-интеллектуальной жизни России: сторонниками имяславия были о. Иоанн Кронштадтский, архиепископ Феофан (Быстров), о. Павел Флоренский, М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев, В. Ф. Эрн и др. Богословский спор способствовал возникновению особого направления в русской философии — философии имени.

А. И. Резниченко

ИНГАРДЕН (Ingarden) Роман (5 февраля 1893, Краков — 15 июня 1970, там же) — польский философ, феноменолог, ученик К. Твардовского, а затем Д. Гильберта и ***Э. Гуссерля*** (в 1912—14 в Геттингене, в 1916 — во Фрайбурге). В 1931—41 преподавал во Львовском университете, а с 1945 — в Ягеллонском университете в Кракове. В 1938—48 — редактор журнала «Studia Philosophica». Был связан длительными дружескими отношениями с Гуссерлем, несмотря на открытую полемику между ними по проблемам реализма и идеализма (о том, соответствует ли конституция смысла «бытийной автономии» реальных и идеальных предметов) и феноменологической редукции. Ингарден настаивал на принципиальной самостоятельности вещей, и в связи с этим разделял философию на три основные дисциплины: онтологию (априорный анализ содержания идей) как общую теорию предметов; метафизику, которая исследует сущность фактически существующего и является «прикладной» теорией предметности; теорию познания.

Ингарден — один из наиболее последовательных сторонников т. н. «онтологической» (или «реалистической») феноменологии. Этой теме посвящен его труд «Спор о существовании мира» («Der Streit um die Existenz der Welt», Bd. 1—2. Tüb., 1954—65; «Spor o istniene swiata», 1.1—3, Warsz., 1961—81). Автор трудов в области эстетики.

Соч.: Essentiale Fragen,— Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 7, 1925, S. 125—304; Bemerkungen zum Problem Idealismus— Realismus.— Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, 2 Aufl., Stuttg., 1974; Das literarische Kunstwerk. Halle/Saale, 1931; Studia z estetyki, t. 1—2. Warsz., 1966; Untersuchungen zur Ontologie der Kunst. Musikwerk, Bild, Architektur, Film. Tüb., 1962; (Hrsg.) *Edmund Husserl.* Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Den Haag, 1968; в рус. пер.; Исследования по эстетике. М., 1962; Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. Лекции 1967 года в Осло. М., 1999.

И. А. Михайлов

ИНДЕКС ЦИТИРОВАНИЯ (Science Citation Index — SCI) — система Филадельфийского института научной информации (США), в основу которой положены связи между документами по прямым, обратным и перекрестным ссылкам (цитированию).

Традиция систематических ссылок на работы предшественников сформировалась в европейской науке в сер. 19 в. как показатель структурной интеграции научного знания и профессионализации научной деятельности. SCI как непрерывно пополняемая система информационных баз данных по всем областям современной науки была создана под руководством Ю. Гарфилда в нач. 1960-х гг. и реализована параллельно на электронных и «бумажных» носителях.

Информационную основу индекса цитирования составляют три массива, объединяющие базы данных различных групп дисциплин и учитывающие специфику организации знания в каждой из них: индекс цитирования естественных наук (Science Citation Index — SCI), индекс цитирования социальных наук (Social Science Citation Index — SSCI) и индекс цитирования в гуманитарных науках, литературе и искусстве (Arts and Humanities Citation Index — A&HCI). Наряду с этими главными массивами в индекс цитирования входит еще значительное число специализированных указателей, объединяющих материалы конференций и симпозиумов, обзорных изданий и т. п. В настоящее время индекс цитирования признан как одна из самых эффективных мировых систем научной информации. Структура индекса цитирования позволяет ему выполнять довольно широкий спектр функций, главными из которых являются следующие: информационный поиск для обслуживания индивидуальных исследователей и научных организаций; использование связей между публикациями для выявления структуры областей знания, наблюдения и прогнозирования их развития (картирование науки и выявление исследовательских фронтов); оценка качества публикаций и их авторов научным сообществом.

Содержание индекса цитирования в свою очередь является объектом интенсивных исследований специалистов по социологии науки, наукометрии и науковедению. Периодические дискуссии возникают по поводу адекватности оценок отдельных публикаций и их авторов с помощью методов, основанных на данных о цитировании.

Лит.: ***Маршакова И. В.*** Система цитирования научной литературы как средство слежения за развитием науки. М., 1988.

Э. М. Мирский

ИНДЕТЕРМИНИЗМ (от лат. in — приставка, означающая отрицание, и детерминизм) — философское учение и методологическая позиция, которые отрицают либо объективность причинной связи (онтологический индетерминизм), либо познавательную ценность причинного объяснения в науке (методологический индетерминизм). В истории философии, начиная с др.-греческой философии вплоть до наст. времени, индетерминизм и детерминизм выступают как противостоящие концепции по проблемам обусловленности воли человека, его выбора, проблеме ответственности человека за совершённые поступки; индетерминизм трактует волю как автономную силу, утверждает, что принципы причинности не применимы к объяснению человеческого выбора и поведения, обвиняет сторонников детерминизма в фатализме.

Индетерминизм, ограничивая область действия детерминизма, предстает как симптом выявления новых форм воздействия (функционального, структурного, аксиологического и др.). Так, баденская школа неокантианства ограничивала принцип детерминизма только областью наук о природе и отрицала его применимость к «наукам о духе» (Виндельбанд, Риккерт). Неопозитивизм, прагматизм и персонализм пытаются ограничить детерминизм только логической сферой.

Проблема индетерминизма стала особенно актуальной в связи с развитием квантовой физики. Было установлено, что принципы классического детерминизма не пригодны для характеристики процессов микромира. В связи с этим предпринимались попытки истолкования основных законов квантовой теории в духе индетерминизма.

Трудности в осмыслении проблем причинности в современной физике имели своим следствием усиление тенденций к индетерминизму в философии 20 в. Так, Б. Рассел, Х. Рейхенбах, Ф. Франк утверждают, что детерминизм вообще не имел научной ценности; аксиома причинности, по их мнению, не входит в состав даже классической физики, ибо утверждение о причинности не может быть сведено к отношению между наблюдаемыми фактами, поскольку результаты измерения имеют характер вероятностного распределения. Выражением индетерминизма были идеи о «свободе воли» электрона, о том, что единичные микроявления управляются телеологическими силами и пр.

А. П. Огурцов

ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ — неповторимое своеобразие какого-либо явления, отдельного существа, человека. В самом

общем плане индивидуальность есть особенное, характеризующее данную единичность в ее качествах, отличиях; противопоставляется типичному как общему, присущему всем элементам данного класса или значительной части их.

Идея индивидуальности в античной философии была связана прежде всего с разработкой др.-греческими атомистами Левкиппом и Демокритом понятия атома, или индивида. Начиная с эпохи Возрождения, идея индивидуальности отдельного человека в противоположность традиционным общественным связям и установлениям становится исходной точкой новоевропейского индивидуализма. В философии 17 в. понятие индивидуальности получает наиболее полное развитие у Лейбница в его учении о монадах как о множестве замкнутых в себе специфических субстанций бытия. Понятие монады как одушевленной жизненной индивидуальности используется и Гёте. Внимание к индивидуальному, в частности понимание исторических эпох как необратимых индивидуальных образований, характерно для миросозерцания романтизма и позднее для восходящей к нему по своим духовным истокам философии жизни.

В разных науках понятие индивидуальности получает разный смысл в зависимости от той или иной его конкретизации. В биологии индивидуальность характеризует специфические чертыданнойособи,данногоорганизма,заключающиесявсвоеобразии сочетания наследственных и приобретенных свойств. В психологии проблема индивидуальности связана с целостной характеристикой отдельного человека в самобытном многообразии его свойств (темперамента, характера и т. п.).

Лит.: *Теплов Б. М.* Проблемы индивидуальных различий. М., 1961; *Dilthey W.* Beiträge zum Studium der Individualität. B., 1896; *Volkelt J.* Das Problem der Individualität. Münch., 1928.

ИНДИВИДУАЦИЯ (от лат. Individuum — неделимый и individuitatis — нераздельность, неделимость) — 1) одна из старейших философских проблем об основах, определяющих неповторимость (индивидуальность) любой природной субстанции. Философские представления о мире неизменно формировались в категориях «единое — многое», а это естественно порождало вопрос: если каждый элемент множественности причастен к единому, то в чем он отличен от единого как его элемент? За этим вопросом следовал и другой: существуют ли в любой данной множественности хотя бы два тождественных элемента или же все элементы этой множественности различны? Известные ответы на эти вопросы в эпоху средневековья (в средневековой догматике) получили название «принципа индивидуации» по одноименному сочинению Фомы Аквинского (De principio individuationis).

Общепринятой формулировки этого принципа в источниках прошлого нет. Стоики принимали индивидуацию без объяснений как универсальный эмпирический факт. И, возможно, Аристотель первый придал проблеме индивидуации теоретический смысл. Он поставил ее в рамках низшего вида (inflma species) только для материальных объектов, абстрагируя чистый акт их существования (subsistentia) от их существования в определенной форме (substantia). Согласно Аристотелю, единичное в целом неопределимо и его нельзя приписать ничему (никому) другому. Между тем, форма, как сущность, как универсалия, допускает явное определение и принадлежит многим. Вот почему форма не может служить индивидуализирующим началом единичной вещи, и Аристотель (хотя и не всегда последовательно) склонялся к тому, что индивидуальность субстанций обязана материи: ибо вещи одной формы (одного вида) все же различны (другие) благодаря материи, которая в каждой из них разная (Метафизика, кн. 3, гл. 4; кн. 7, гл. 8).

В поздней античности аристотелевский концептуализм обрастает элементами платонизма. К индивидам относят уже не только материальные, но и идеальные объекты, такие, напр., как душа. И все же проблема индивидуации еще долго сохраняет контуры, данные ей Аристотелем, благодаря усилиям Фомы Аквинского, возродившего аристотелизм внутри христианской догматики. Правда, для идеальных объектов, являющихся чистыми формами без материи, индивидуация дополняется понятием о «субстанциальных формах», которое затем распространяется и на материальный мир, образуя своего рода триаду: вещь в целом (quod est); ее субстанциальная форма (quo est); и акт творения, соединяющий то и другое. При этом материя перестает быть единственным индивидуализирующим началом, разделяя эту роль с индивидуальной формой (*Aquinas Thomas.* Contra Gentiles, II, 50). Позднее, у Дунса Скота, индивиды и их субстанциальные формы уже вовсе неразличимы. И хотя материя все еще признается субъектом возникновения вещи, сама по себе она познаваема только по аналогии с формой (*Duns Scotus.* Opus Oxoniense, Commentarium..., XII). Последнюю точку в схоластической трактовке проблемы индивидуации поставил Уильям Оккам. Он возвращается к аристотелевским истокам. Факт существования вещи — вот для него основа ее индивидуации. Индивидуально все, что существует и именно потому, что это есть, а все есть либо материя, либо форма, либо сочетание того и другого. Индивидуальную и универсальную природу вещи нельзя разделить. И хотя индивидуальное (особенное) не может быть универсалией, единичное (индивидуальное) познается только через общее (*Ockham William.* Quodlibeta).

Этот, по существу научный, вывод Оккама не был в должной мере учтен философией нового времени, также не свободной от теологических предпосылок, но, в отличие от схоластики, все же тяготеющей к научному обсуждению проблем. Тема индивидуации в философии нового времени вводится в рамки естествознания и логики. Основой для ее обсуждения становятся принципы тождества и различия. Одни философы сводят индивидуацию к тождеству и совпадению признаков (акциденций), другие — к положению в пространстве и времени, отличающем любую данную вещь от любой другой в силу непроницаемости материи. Но оба тезиса, вообще говоря, оспоримы: первый в силу возможности двух неразличимо сходных, если анализ признаков не доведен до конца; второй — в силу однородности пространства и неразличимости точек континуума. И, возможно, не случайно Лейбниц возвращается к метафизике, выдвигая по существу агностический аргумент: «мы не можем... найти способ точного определения индивидуальности... индивидуальность заключает в себе бесконечность, и только тот, кто в состоянии охватить ее, может обладать знанием принципа индивидуализации». (*Leibniz.* Essais nouveaux..., livre 3, ch. 3, в рус. пер.: *Лейбниц Г. В.* Соч., т. 2. М., 1983, с. 290--291). Лейбниц разъясняет принцип индивидуации как предопределение и выводит из него свой пресловутый принцип тождества неразличимых: двух неразличимых не бывает, хотя такое и можно помыслить в понятии.

Если индивидуация предполагает бесконечную информацию в объекте, то с гносеологической точки зрения она (индивидуация) не может быть абсолютной, а только сравнительной (относительной). При этом естественно появляются требования к условиям и точности сравнения. И неудивительно,

что таким путем приходят к неразличимости объективно различных, как это было, напр., в квантовой области, когда возник вопрос о возможной индивидуации электронов. Именно здесь эмпирическим путем был установлен факт, который оспаривал Лейбниц (одно из его возражений против существования атомов), что тождество неразличимых не исключает множественности. Его знаменитый принцип оказывается в этой области либо несостоятельным, либо должен получить иной смысл. Правда, вопрос можно поставить и по-другому, ведь в квантовой области индивидуализируются в сущности не электроны, а их квантовые состояния, которые полностью определяются конечным набором квантовых чисел. Отождествление электрона с его квантовым состоянием есть, конечно, абстракция. Интервал этой абстракции диктуется соотношением неопределенности, которым утверждается принципиальная важность различий между координатной и признаковой индивидуацией (и таким образом оправдываются философские дискуссии по этому вопросу). Однако принцип Паули в известном смысле восстанавливает наше доверие и к той и к другой, не подрывая при этом полноту квантового описания посредством волновых функций. Таким образом, лейбницевский принцип получает неожиданную поддержку в лице противной стороны.

Хотя философский интерес к проблеме индивидуации в немалой степени определялся стремлением осмыслить процесс познания, почти все известные ее решения гносеологический аспект этой проблемы обходили. Индивидуацию утверждали как следствие каких-либо априорных гипотез «о природе универсума», как индивидуацию in re, т. е. как онтологическую. Но для методологии науки актуальнее вопрос о гносеологической индивидуации, о том, как индивидуализируются объекты в нашем опыте или посредством наших абстракций. В отличие от индивидуации «в себе», индивидуация «для нас» означает принципиальную возможность вычислить (в широком смысле этого термина) или однозначно описать объект. Это существенно, поскольку в научной картине мира (в ее гносеологическом ***универсуме***) индивиды появляются не сами по себе, а в связи с каким-либо их описанием. Более того, о многих объектах науки без оговорок можно сказать, что они существуют только как индивидные концепты. Таковы, в частности, все ***абстрактные объекты***, реальный статус которым придают научные определения и теоремы. В этом случае непременным условием индивидуации является обращение к абстракциям, порождающим универсумы научных теорий, и возникают задачи поиска эффективных методов индивидуации объектов, входящих в универсумы этих теорий. При этом можно либо усиливать претензии к эффективности, требуя, напр., чтобы индивидуация была представлена каким-либо общерекурсивным описанием, либо, напротив, ослаблять эти претензии, допуская индивидуацию, основанную на принципах классической логики или же некоторую интуитивную определимость, основанную на способности к селективному восприятию и узнаванию признаков (своего рода notitia intuitiva Оккама). Этот вопрос о методах представления индивидуального важен не только потому, что для науки действительно полезны только индивидуализируемые абстрактные объекты (Н. Н. Лузин), но и потому, что задача онтологической индивндуации в общем случае эффективно неразрешима. А это позволяет утверждать индивидуацию как далеко идущую абстракцию, для которой не может служить достаточным основанием известный лейбницевский пример с листочками в саду ганноверской принцессы;

2) в аналитической психологии К. Юнга индивидуация — это процесс духовного роста личности за счет «проявления» глубинных черт подсознательного в результате их ассимиляции сознанием. Процессом индивидуации, по Юнгу, движет скрытая тенденция, исходящая из духовного центра индивидуации человека — т. н. самости. Сам процесс индивидуации протекает непроизвольно и «естественно», наподобие растительного роста, хотя и требует сознательного содействия личности скрытой цели ее бессознательного. Осуществление этой цели составляет одну из задач аналитической психологии.

Лит.: *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957; Антология мировой философии, т. 1, ч. 2. М., 1969; *Новосёлов М. М.* Об абстракциях неразличимости, индивидуации и постоянства.— В кн.: Творческая природа научного познания. М., 1984; *Юнг К. Г.* Человек и его символы. М., 1997; Identity and individuation. N. Y., 1971; *Thomason R. H.* Perception and individuation, Logic and ontology. N. Y., 1973; *J. Jorge, E. Gracia.* Introduction to the problem of individuation in the Early Middle Ages. Münch., 1984.

М. М. Новосёлов

ИНДИВИДУУМ (лат. individuum — неделимое) — единичное сущее, онтологическую основу которого составляет единство, неразложимость на элементы (напр., «вот это дерево», «вот этот человек»). Сам термин представляет собой латинский перевод греческого понятия «атом» (“ατομος), — «неразделяемый», «нерассекаемый». Неделимость может трактоваться либо как физическая — таковы атомы Демокрита, либо как логическая — таковы общие понятия, либо, наконец, как онтологическая — таковы чувственные и сверхчувственные ***субстанции***, разделение которых тождественно их уничтожению как индивидуумов. Таковы живые существа — растения, животные, люди, таковы душа, ум, Бог. Аристотель считает индивидуум одним из видов единого. В качестве таких видов он называет 1) непрерывное, 2) целое, 3) общее понятие и 4) индивидуум («Метафизика» X,1). Индивидуум, по Аристотелю, есть «первая сущность», которая ни на чем не сказывается (не может быть предикатом) и ни в чем не находится, т. е. в отличие от ***акциденций*** есть нечто самостоятельное; предметом высказывания являются признаки, свойства индивида, но не тот ***субстрат***, который и обусловливает единство индивидуума. Индивидуумы состоят из ***формы и материи***; Аристотель именует индивидуум οὐσία πρώτη — «первая сущность», τοδη τι — «вот это»,’’ατομος; — «неделимое» и, наконец, σύνολον — «целое» и считает, что об индивидуальном не может быть научного знания в том смысле, в каком науками являются математика, физика или метафизика, получающие достоверное знание с помощью таких познавательных средств, как определение и доказательство: невозможно дать определение индивидуума и к нему неприменимо доказательство. Число индивидуумов бесконечно, а о бесконечном, согласно Платону и Аристотелю, невозможно никакое знание, ибо разум не может охватить бесконечное.

С логической точки зрения индивид является последним звеном в цепи «род — вид — индивид», где род и вид — общие понятия, а индивид, отличаясь от других индивидов того же вида благодаря материи, непознаваем в своей индивидуальности. И тем не менее именно индивиды, в отличие от общих понятий, суть самостоятельные сущности и в этом их онтологическое преимущество перед родами и видами. Вслед за Аристотелем онтологический приоритет индивидуума подчеркивает Александр Афродисийский; неиндивидуальное сущее не может быть отдельным и самосущим, но имеет свое бытие в другом (In Met., 67, 32). Важнейший признак индивидуума: на

него можно указать пальцем. Аммоний и Боэций видят сущность индивидуума в его неделимости: «Индивидуум — это то, что уничтожается делением» (Ammonios, In Porph. Is. 63, 17). У Боэция читаем: «Разделены могут быть только те (вещи), которые являются общими для многих... Напротив, совокупность свойств индивида ни для кого не бывает общей. Например, свойства Сократа: допустим, он был лысый, курносый, с отвислым животом, — ни эти, ни все прочие очертания его тела, ни взгляды, ни черты характера... не подойдут никому другому... Но то, чьим свойствам ничто не причастно, не может быть разделено на те вещи, которые ему не причастны. Следовательно, те, чьи свойства не подходят ничему другому, правильно называются неделимыми (individua)» (Комментарий к Порфирию.— В кн.: *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 73—74). Непознаваемость индивидуума в его индиивидуальности связана с его контингентностью, с присутствием в нем материи, начала неопределенного и изменчивого, которое и является принципом индивидуации. Порфирий так определяет индивидуум: «Индивидуумами такие сущности называются потому, что каждая из них наделена особенностями, совокупность которых не будет той же самой ни у какой другой» (Porphyrios, Isag. 7, 21-23).

Новые акценты в понимание индивидуума вносит христианство. Опираясь на догмат о богочеловечестве Иисуса Христа, соединившего в себе вечного Бога и индивидуального человека в его исторической уникальности, и исходя из веры в бессмертие индивидуальной человеческой души, Августин приходит к убеждению, что начало индивидуации — не материя, а душа. Разумная индивидуальная душа, по Августину, есть единство памяти, мышления и любви (De quant, animae XIII, 22; De trin. XV, 22, 42). Именно в памяти, хранилище истории души, запечатлевается уникальный опыт индивидуума, определяющий его внутреннюю жизнь и его отличие от остальных. Духовная жизнь тем самым приобретает индивидуальный характер: она определяется не только разумом как началом всеобщего, но и сердцем как средоточием индивидуального Я. Отсюда убеждение в бесконечной ценности каждой индивидуальной души, в ее единственности и незаменимости. В трактовке индивидуума Августин отчасти опирается и на традицию платонизма: Платон видит источник неделимости души в ее простоте, и из простоты, т. е. несоставленности из частей, неделимости и единства, а значит — индивидуальности — выводит ее бессмертие («Федон», 78 с).

В Средние века, особенно с 12-го столетия, когда влияние Боэция становится особенно заметным, понятие индивидуума играет первостепенную роль. По словам Фомы Аквинского, «индивидуум — это то, что в себе неделимо, но отделено от других» (Summa. Theol., I, 29, 4 с). Это определение является общепринятым, его встречаем у Бонавентуры (III Sent. 5, 1, 2, arg. 2), Генриха Гентского (Sum. Quaest. 2, a 53, q. 2), Дунса Скота (Quaest Met. 7, 13, 17). Нередко индивидуум выступает синонимом таких понятий, как «сущее» (ens) и «единое» («одно» — unum). Дунс Скот понимает индивидуальное единство как трансцендентальный атрибут реального сущего. Он стремится создать понятие об индивидуальном: haecceitas (этость) рассматривается им как индивидуальная определенность, получаемая из общей природы через неделимый вид благодаря собственной форме («петровость» Петра, «платоновость» Платона). Номиналисты 14 в. (У. Оккам, Ж. Буридан и др.), опираясь на учение Аристотеля о «первой сущности» как индивидууме, утверждают, что реально существуют лишь индивидуумы, сотворенные всемогущей божественной волей. Что касается общих понятий, то они суть вторичные образования — репрезентации единичных вещей и не существуют в уме Бога в качестве вечных прообразов всего сотворенного. По словам Оккама, «любая вещь вне души сама по себе единична... И не следует искать какую-либо причину индивидуации... Скорее нужно было бы исследовать, каким образом что-то может быть общим и универсальным» (Sent. I, 2, 6, Q). Отсюда характерный для номинализма эмпиризм: только через опыт открывается реально сущее, т. е. индивидуальное. Именно то, что непостижимо для разума и составляет «вот-этость» индивидуума, его единичную субстанцию, есть продукт творческого акта Бога, а потому тут проходит принципиальная граница для человеческой мысли и воли. Не только разумная душа каждого человека, но и любой индивидуум — от слона до козявки — в его haecceitas есть чудо, созданное Творцом. Так в Средние века осмысляется античный тезис о непознаваемости индивида в его индивидуальности, отливаясь в формулу «individuum est ineffabile» — «индивидуум есть невыразимое».

Как и у Августина, проблема индивидуума в Средние века тесно связана с жизнью человеческой души и ее бессмертием. Поэтому и у тех, кто вслед за Аристотелем видит принцип индивидуации в материи, подчеркивается специфика этого принципа применительно к человеку. Так, Фома Аквинский пишет: «Индивидуация, соответствующая человеческой природе, — это персональность» (Summa contra gent. 4, 41). У Фомы возникает при этом трудность при объяснении индивидуальности чистых духов — ангелов и Бога. Он разрешает ее, опираясь на Боэция, который полагал, что существуют особые виды, в подчинении которых находится один-единственный индивидуум. Так, к виду феникса, по Боэцию, принадлежит лишь «его неделимая (особь)... как солнцу — вот это светящееся тело, так же как миру или луне...» (Комментарий к Порфирию.— Там же, с. 62). Согласно Фоме Аквинскому, в мире нематериальных духов столько же индивидуумов, сколько имеется видов, так как материя здесь не может служить началом индивидуальных различий в рамках одного вида.

В позднем средневековье и особенно в эпоху Возрождения ценность индивидуума возрастает. «Неповторимая единичность свертывает в себе все, ведь все неповторимо и каждая вещь неумножаема. ...Как единственнейший Бог максимально неповторим, так, после него, максимально неповторима единственность мира, потом единственность видов, потом единственность индивидов, из которых каждый тоже неповторим; каждый радуется этой своей единственности, которой в нем столько, что он неповторим...» (*Николай Кузанский*. Соч., т. 2. М, 1980, с. 382).

В новоевропейской философии тема индивидуальности выходит на первый план в монадологии Лейбница — учении о множестве индивидуальных субстанций. Понятие ***монады***, в которой главные определения — единство, неделимость, самостоятельность и единственность, Лейбниц заимствует у Ф. Суареса, Николая Кузанского и Дж. Бруно, употреблявших его для обозначения индивидуального единства. Лейбниц отличает монаду от атома: монада — не физический, а «метафизический атом», имеющий нематериальную природу, а потому в точном смысле простой и неделимый. Подобно «чистым духам» Фомы Аквинского, монады у Лейбница «не имеют окон» и могут общаться с другими монадами только через Бога. В то же

время в монаде в индивидуальной форме представлен весь универсум, она есть микрокосм. Поскольку монады у Лейбница, как и ангелы у Фомы, индивидуализируются не с помощью материи, то они различаются между собой, подобно неделимым (низшим) видам не материально, а по форме, а потому постигаемы в понятиях. «Сущность индивидуальной субстанции, или совершенного сущего, состоит в том, что ему свойственно такое совершенное понятие, из которого можно постигнуть и вывести все предикаты субъекта, каковому это понятие принадлежит» (*Leibniz.* «Metaphysische Abhandlung», Philosophische Bibliothek, Bd. 260. Hamb., 1958, S. 19). Однако при этом Лейбниц тут же поясняет, что такого рода индивидуальное понятие доступно лишь Богу. «Мы не можем обладать знанием индивидов и найти способ точного определения индивидуальности каждой вещи» (Соч. в 4 т, т. 2. М., 1983, с. 290), ибо «индивидуальность заключает в себе бесконечность, и только тот, кто в состоянии охватить ее, может обладать знанием принципа индивидуации той или иной вещи» (там же, с. 291).

Кантовское учение о ***вещах в себе*** как существующих реально, но недоступных познанию — самое радикальное углубление тезиса о непознаваемости индивида. Даже наша собственная душа, тоже вещь сама по себе, в своем подлинном бытии не может быть предметом познания; в интроспекции нам открывается только ее явление, но не она сама. Кант рассматривает индивида не столько с логико-онтологической, сколько с нравственно-практической точки зрения, которая становится господствующей в кон. 18—19 в. Умопостигаемый мир есть, по Канту, царство «разумных существ как вещей самих по себе» (Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 304), т. е. свободных индивидов, каждый из которых реализует свою свободу в своих действиях. Свобода у Канта тождественна самоопределению: индивид свободен в той мере, в какой подчиняет нравственному закону свои индивидуальные склонности. Автономия (самозаконность) воли, не подчиняющейся ни внешнему авторитету, ни чувственным влечениям, отличает индивида как разумное, т. е. нравственное существо.

Фихте при рассмотрении индивида опирается на кантовскую идею автономии: выбирая себя свободным, а не природным, индивид порождает самого себя. «Кто же я, собственно, такой, т. е. что за индивид? И каково основание того, что я «вот этот»? Я отвечаю: с момента, когда я обрел сознание, я есмь тот, кем я делаю себя по свободе, и есмь именно потому, что я себя таким делаю» (*Fichte I. G.* Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena—Lpz., 1798, S. 295). Не природные особенности, не происхождение и социальное положение, не индивидуальная биография составляют, по Фихте, содержание индивида как самости, а лишь его самоопределение как свободного существа. Не природа и не Бог, а история становится теперь сферой, где индивид созидает себя в общении с другими индивидами. «Индивид возможен лишь благодаря тому, что он отличается от другого индивида... Я не могу мыслить себя как индивида, не противопоставляя себе другого индивида» (Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena—Lpz., 1796, S. 130). Поскольку, однако, разум есть принцип всеобщего, то единичное, по Фихте, должно быть снято во всеобщем как нравственном законе.

Кантовско-фихтевскую точку зрения не принимают романтики. Фр. Шлейермахер выступает в защиту ценности природного, чувственного начала в человеке, не соглашаясь толковать индивидуальность как лишь внешнее различие между людьми. «Все, кто не восприняли мысли о своеобразии отдельного существа, подобны грубой массе камня, которому не хватало простора и покоя, чтобы, кристаллизуясь, достигнуть своеобразной формы. Мной же овладела эта мысль... Меня влекло искать высшее нравственное начало, которое открывало бы смысл личности» (Речи о религии. Монологи. М., 1911, с. 333—334). Индивид, по Шлейермахеру — это не просто экземпляр рода; всеобщее он тоже не отождествляет с родовым общим, а видит в нем тотальность различного, целостность, в которой каждый индивид выполняет ему одному назначенную функцию. «Каждый человек должен на свой лад выражать человечество через своеобразное смешение его элементов» (там же, с. 334). У романтиков появляется эстетический культ индивидуальности: каждый индивид должен стремиться к самобытности и своеобразию, что особенно подчеркивает Фр. Шлегель, певец гениальной индивидуальности — художника. В отличие от Лейбница романтики видят ценность индивидуальности не в совершенстве ее понятия, а, напротив, в ее принципиальной незавершенности; по словам Фр. Шлегеля, индивид есть «фрагмент», ибо он — непрестанное становление; единство «фрагмента» — это и есть его индивидуальность (Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, hrsg. von E. Behler. M nch.—Paderborn—Wien, Bd. 18, S. 69). «Именно индивидуальность есть вечное в человеке, и только она может быть бессмертной» (ibid., S. 134). Лейбницева «беззаконность» монады интерпретируется романтиками как невыразимость, непостижимость индивидуальности. К романтикам близок В. Гумбольдт: в тайне индивидуальности, по Гумбольдту, скрыта сущность и судьба человеческой природы.

Двойственно отношение к проблеме индивида и индивидуальности у Гегеля. С одной стороны, не без влияния романтиков Гегель посвящает «прекрасной индивидуальности» лучшие страницы своих «Лекций по эстетике», анализируя классическое античное и современное ему романтическое искусство; в «Лекциях по философии религии» он показывает, что только в христианстве «индивидуальный» личный дух становится бесконечной, абсолютной ценностью. С другой стороны, критикуя романтиков за характерную для них «гипертрофию субъективности», «культ партикулярности», Гегель утверждает, что индивид есть бесконечно малая, исчезающая величина в жизни всеобщего — мирового духа. «Мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для... работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты... у него достаточно народов и индивидов для этой траты» (Соч., т. IX. М.—Л., с. 39—40). Индивид становится средством для достижения целей мирового духа, которые он может осознать как свои, если встанет на точку зрения всеобщего и откажется от своей партикулярности. Имперсонализм Гегеля вытекает из его пантеистического имманентизма, из неприятия им логико-онтологических принципов античной и средневековой философии, сохранявших свое значение вплоть до Лейбница.

Т. о., в античности индивидуум рассматривался в плане, онтологическом, путем соотнесения его с бытием как таковым; в средние века его существование имеет свое основание в Боге — высшем и самом совершенном индивидууме, а ценность индивидуальности — в бессмертии человеческой души и вере в воскресение. В Новое время, особенно со 2-й пол. 18 в., индивидуум в качестве абсолютной индивидуальности либо становится на место Бога, как у романтиков, либо превращается

в исчезающе-малую величину в жизни всеобщего, как у Гегеля. В 19 и 20 вв. индивидуум все реже рассматривается в горизонте онтологии или теологии и все чаще — в горизонте социологии, где вместе с окончательным устранением трансцендентного начала он предстает как момент общественного целого, что выразилось в известной формуле К. Маркса: человек есть совокупность общественных отношений. Предпосылки социоцентрического рассмотрения индивида формировались уже в немецком идеализме, прежде всего у Гегеля, но своего завершения оно достигает в учениях О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса, Э. Дюркгейма и др.

«Бунт единичного» против растворения во всеобщем начался уже в 19 веке: с позиций протестантской теологии в защиту индивида выступил С. Кьеркегор, с позиций неоязыческого натурализма и биологизма ***философии жизни*** — Фр. Ницше. Если Кьеркегор укореняет индивидуальное сущее — человеческую ***экзистенцию*** — в трансцендентном Боге, подчеркивая при этом значение акта веры, ответственного внутреннего выбора, с помощью которого индивид только и может сделать себя тем, что он есть в божественном замысле о нем, то Ницше видит в индивиде существо природное, отвергая всякую мысль о потустороннем мире. Индивид, по Ницше, есть нечто абсолютное, ни к чему не сводимое, он сам себя творит и утверждает, не имея над собой высшего начала, будь то Бог, нравственный мир ценностей или социальных установлений. На место «богочеловечества» идеалистов или «человечества» позитивистов у Ницше встает «индивидуальность» — «сверхчеловек» как высшее выражение жизненного начала — воли к жизни, или ***воли к власти***. «Высочайшая степень индивидуальности достигается тогда, когда кто-то в высшей анархии основывает свое царство — царство одинокого отшельника» (*Nietzsche Fr.* Der Nachlaß, hrsg. A. Bäumler, 2 (Kroner 83), 142, Nr. 367).

В другом направлении критика универсализма и отстаивание самостоятельности индивидуума осуществлялись неокантианцами. Согласно Г. Риккерту, индивидуум в широком смысле слова означает любую однократную и особенную действительность; в сущности для неокантианцев Баденской школы, как и для номиналистов вообще, реально лишь индивидуальное. «...Всякий телесный и духовный процесс, как он дан нам в опыте, есть индивидуум, т. е. нечто такое, что встречается лишь один раз в данном определенном пункте пространства и времени и отличается от всякого иного телесного или духовного бытия, что, следовательно, никогда не повторяется и, коль скоро оно разрушается, оказывается навсегда утраченным» (*Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903, с. 208). Естественнонаучное знание, устанавливая общие законы природы, абстрагируется от индивидуального, а потому его конструкции не дают возможности постигнуть реальность. А если нравственные ценности выводятся из естественнонаучных понятий, то этика не может оценить значение индивидуальной личности. Только исторические науки имеют своим предметом индивидуальное бытие и познают его с помощью особого — ***идиографического метода***, предполагающего акт отнесения к ***ценности***.

Тема индивидуального разрабатывалась и в феноменологической школе. М. Шелер рассматривает человека сквозь призму его индивидуального предназначения, которое следует отличать от безличной и слепой к ценностям ***судьбы***, как ее понимали античные греки. «Индивидуальное предназначение есть сама по себе вневременная ценностная сущность в форме личности» (*Шелер М.* Избр. произв. М., 1994, с. 348). В этом предназначении находит свое выражение то, какое место в плане спасения мира принадлежит данному индивидууму, каково его уникальное призвание как личности. Но этого призвания, по Шелеру, нельзя понять, если наше духовное око не ориентировано на «надмирный духовный центр» (там же, с. 349). Шелер, т. о., рассматривает Личность как сверхэмпирическое, надвременное бытие, укорененное в Боге, — эта христиански-персоналистская трактовка индивидуума восходит к Августину.

Стремление понять индивида как духовное, а не природное существо и тем самым вывести его за рамки эмпирически-психологического рассмотрения разделяет с Шелером и М. Хайдеггер. Он не принимает тезис Гуссерля о том, что индивиды — это «психологические личности», т. е. «эмпирические единства» (*Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.— Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Halle, 1913, Bd. I, S. 134) и, как все эмпирическое, относительны и случайны, поскольку лишь чистое сознание, по Гуссерлю, является бытийной сферой абсолютных начал (см. там же, с. 106—107). Впрочем позднее Гуссерль — не без влияния своих учеников — скорректировал эту точку зрения: «Всякий индивидуальный дух, — писал он во втором томе «Идей», — не есть единство явлений, но единство абсолютной взаимосвязи сознания» (Ibid., Bd. II, S. 301). Хайдеггер, ставя вопрос о способе бытия сознания (***интенциональности***), настаивает, как и Шелер, на сверхэмпирической природе человеческого индивида — тут-бытия (Dasein). Личность, по Хайдеггеру, — «это не вещь, не субстанция, не предмет» (*Heidegger M.* Sein und Zeit. Tüb., 1960, S. 47): в качестве ens intentionale она есть «бытие-в-мире», а не «внутримировое сущее». Однако Хайдеггер не разделяет христианских предпосылок персонализма Шелера, не укореняет личность в «надмирном духовном центре». Конечность, временность — вот онтологический фундамент человеческого существования. «Изначальная онтологическая основа экзистенциальности тут-бытия есть... временность» (там же, с. 234), а потому личность есть «бытие-к-концу», «бытие-к-смерти». Если у Шелера человек имеет трансцендентную опору, то у Хайдеггера он «заброшен в мир» и предельно одинок перед лицом смерти. Не случайно в «Бытии и времени» Хайдеггера Шелер видел «мрачные теологумены кальвинистского происхождения», а Ж.-П. Сартр придал чисто атеистическое звучание теме бытия-к-смерти и бесконечного одиночества человека в чуждом ему мире.

Лит.: Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978; *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности.— В сб.: О человеческом в человеке. М., 1991, с. 195—206; *Dilthey W.* Beiträge zum Studium der Individualität. B., 1896; *Litt Th.* Individuum und Gemeinschaft. Lpz.— B., 1912; *Volkelt J.* Das Problem der Individualität. Münch., 1928; *Preiswerk A.* Das Einzelne bei Platon und Arisloteles.— «Philologus», Suppl. 32/1, 1939; *Heimsoeth H.* Atom. Seele. Monade. B., 1960; *Drexler H.* Die Entdeckung des Individuums. Salzburg, 1966; *Medawar P. W.* Die Einmaligkeit des Individuums. Fr./M., 1969.

П. П. Гайденко

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — многообразие локальных характеристик в контексте родовых признаков философии, которое можно реконструировать на материале текстов индийской культуры, в историческом движении традиционалистского полиформизма. Предложенный способ дефинирования индийской философии является, несмотря на его кажущуюся формальность, концептуальным, т. к. содержит целый ряд презумпций, которые маркируют определенный

методологический подход и культуроведческую и хронологическую параметризацию соответствующего материала, не совпадающие с целым рядом других.

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. Уточнение «объема» понятия индийской философии «традиционализмом» препятствует включению в него тех англоязычных текстов индийской мысли нового и новейшего времени, которые являются вестернизированными по характеру, а также чисто модернистских сочинений на индийских языках, которые обычно включаются в широкую историю индийской философии. «Традиционалистский полиморфизм» включает как конфессиональные связи индийских философов — в рамках ***джайнизма, буддизма, индуизма***, так и формы и литературные жанры философствования — в виде традиционного диспута, а также текстов-индексов типа абхидхармических матрик, базовых текстов (прозаические сутры, стихотворные карики), комментариев и специализированных трактатов на древнеиндийском (санскрит), среднеиндийских (пали, пракриты) и отчасти новоиндийских языках.

Акцентировка «возможности реконструировать» означает, что «философская материя» индийской культуры не дана нам непосредственно, но может быть выявлена посредством применения к индийским мировоззренческим текстам европейских параметров, составляющих единство некоторых родовых признаков «общей философии». Выраженный здесь подход несовместим с распространенным в настоящее время представлением о том, что мы не должны «навязывать» инокультурному материалу такую «слишком европейскую» культурную универсалию, как «философия»; но должны его понимать исходя из него самого и «вживаться» в его внутреннюю ткань. В настоящей статье данное представление рассматривается как несостоятельное и с теоретической точки зрения, ибо, как известно, «границы моего мира суть границы моего языка», и с практической, ибо отрицает востоковедение как таковое, поскольку такие категории, как «религия», «литература», «мифология», «политика» или «экономика» являются не менее «слишком европейскими», чем «философия».

Обращение к «родовым признакам» философии означает предположение, что они, во-первых, вопреки постмодернизму, есть и выявляемы, во-вторых, расхожее представление об «индийской философии» как мистической, «психотехнической», духовно-практической и «континуальной», как антиподе европейской — теоретической, «профессиональной», умозрительной и «конфликтной» — признается несостоятельным. С теоретической точки зрения потому, что при отрицании в «индийской философии» родовых признаков европейской философии возникает сомнение в легитимности применения к индийское материалу самой категории «философия», с фактологической — потому, что материал тех индийских текстов, которые единодушно признаются философскими, содержит, наряду с духовно-практическими установками (не отсутствующими и в западной философии), области чисто умозрительного дискурса; полемика не только присуща индийской философии, но и составляла основной способ «философствования» в Индии, а представление о философии как об исследовательско-контровертивной деятельности отразилось даже в индийских определениях философии (см. ***Философия в Индии***).

Под «родовыми признаками» философии, универсальными для Запада и Востока в любые исторические периоды и применимыми к индийской философии как к «виду», подразумевается (даже при учете плюрализма в понимании философии у европейских философов) общее единство характеристик философии как теоретической рефлексии, реализующейся в таких основополагающих алгоритмах исследовательской деятельности, как критика определенного класса суждений и систематизация определенного класса понятий, которые применяются (и в этом отличие философского от других типов рациональности) к мировоззренческой проблематике, соответствующей основным, установленным еще начиная с античности, предметностям «логики», «физики» и «этики» — исследованиям познания, бытия и целей и ценностей человеческого существования.

Под «локальными характеристиками» индийского философского менталитета подразумеваются те его особенности, которые могут быть осмыслены в контексте родовых признаков философской рациональности. Это прежде всего изначальная специфическая диалогичность индийской философии, выражающаяся не только в том, что каждое положение индийского философа является альтернативой положению действительного или воображаемого оппонента или что основной жанр текстов индийской философии — комментарий — строится по полемическому принципу (вся история индийской философии есть история «дискуссионного клуба»), но и в том, что сам пятичленный индийский силлогизм (см. ***Авайява***) является, в отличие от трехчленного аристотелевского, диалогичным, представляет скорее убеждение, чем доказывание, и содержит компоненты риторической речи в виде наглядного примера и применения к рассматриваемому случаю перед лицом оппонента, аудитории и арбитра спора (в семичленных и десятичленных индийских силлогизмах эксплицируются и «узлы» самой дискуссии с оппонентом). Другая специфика индийской философии — изначальное преобладание игровой аналитики и склонности к формалистическому эстетизму: способы построения классификаций и дефиниций были для индийского философа никак не менее важны, чем сам классифицируемый и дефинируемый материал (в определенном смысле и более), и уже начиная с первых шагов индийской философии в ее арсенале преобладают трилеммы, тетралеммы, антитетралеммы (см. ***Чатушкотика***), разработка которых намного опережает попытки канонизации «обычной логики». К основным специфическим парадигмам индийской философии можно отнести «сквозные» дифференциации «проявленного» и «непроявленного» уровней объектов дискурса (см. ***Вьякта-авьякта***), а также конвенционального и абсолютного уровней самого их познания (см. ***Вьявахарика-парамартхика***). Бытие и небытие, истина и заблуждение являются для индийского философа, как правило, многомерными, в них обнаруживаются различные «количества» и «качества», являющиеся основанием для построения онтологических и гносеологических иерархий и «пирамид».

Нижняя граница индийской философии соответствует начальной стадии функционирования вышеуказанных родовых признаков философии в индийской культуре, которой предшествуют периоды еще-не-философии. О ее верхней границе (как и о средневековье) говорить нельзя, поскольку и в настоящее время в Индии воспроизводятся традиционные методы, предметы и жанры текстов индийской философии (на санскрите и новоиндийских языках), которые следует четко отличать от современной вестернизированной философской литературы.

ДОФИЛОСОФСКИЙ ПЕРИОД (ок. 10 - 6-5 вв. до н. э.) — период формирования «строительных материалов» для будущей философии. Он представлен в мировоззренческих концептах и конструкциях отдельных гимнов Ригведы и Атхар-

ваведы, в космогонических корреляциях Брахман и Араньяк, в диалогах Упанишад, где, наряду с учением о ***карме, сансаре*** и «высшем пути», артикулируются «великие речения»: «Я есмь ***Брахман***», «Тот ***Атман*** есть, поистине, Брахман», «То еси ты», предназначавшиеся, вероятно, для медитативной интериоризации адептом переданной ему тайной истины о непостижимом единстве духовных центров индивида и мироздания, ибо «нельзя познать познающего», которое определяется поэтому через отрицания: «не то, не то...» (см. ***Веды***). Тем не менее мы пока еще не имеем дела с указанными выше родовыми признаками философии — за отсутствием самого исследования мировоззренческих суждений и понятий. Когда даже в самом «философичном» диалоге риши Уддалака убеждает своего ученика-сына Шветакету, что вначале было сущее, а не не-сущее, он не приводит никакого довода в пользу своей позиции или против альтернативной, но рассказывает миф о «самоумножении» сущего (Чхандогья-упанишада VI.2). Отсутствие исследовательской деятельности обусловливает и отсутствие самой философской предметности, которая не может образоваться ранее этой деятельности (подобно тому, как, по аналогии Л. Витгенштейна, шахматные фигуры не появляются до изобретения шахматной игры).

ПРЕДФИЛОСОФИЯ. Пока брахманистские гностики размышляли о «кирпичиках мироздания» и возможностях избавления от сансары, жрецы-эрудиты в 8—5 вв. до н. э. начали параллельно разрабатывать научные дисциплины в исследованиях священного обряда и священного языка. Этот начальный опыт в критике суждений — диалектике и систематизации понятий — аналитике в применении к истории философии можно условно обозначить в качестве предфилософии. Собираясь на свои «турниры», нередко организованные местными правителями, они дискутировали частные проблемы ритуаловедения и апеллировали к аудитории и арбитрам, обращаясь к общезначимой рациональной аргументации, нередко в силлогистической форме. Те же эрудиты классифицировали и иерархизировали элементы и уровни речи, текстов и жертвоприношений, пользуясь порой даже средствами метаязыка их описания. Если индийская «дофилософия» касалась мировоззренческих тем без средств рациональности, то «предфилософия» реализовала эти средства на немировоззренческом материале.

НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ФИЛОСОФИИ в собственном смысле — как применение этого инструментария к мировоззренческой проблематике — датируется временем духовно-культурного кризиса сер. 1-го тыс. до н. э., шраманской эпохи индийской цивилизации, названной так ввиду лавинообразного и практически синхронного появления множества аскетических групп (санскр. śramaṇa, пали samaṇa — подвижник), каждая из которых выступила со своей программой достижения высшего блага и большинство — в оппозиции брахманистам. Причинами шраманской «революции» были и кризис торжественного ритуала, и новые взаимоотношения между индоариями и неарийским субстратом, и начало (относительно позднее) городской цивилизации, но главная заключалась в выходе интеллектуального плюрализма за границы прений жреческих коллегий. Если ставится вопрос о том, что или кого на самом деле олицетворяют боги ведийских гимнов, а затем о том, значимы ли эти гимны вне обрядового действа, то отсюда только шаг и до следующего вопроса: необходимы ли и сами эти действа и действия как таковые для достижения высшего блага? Именно эта проблема разделила духовную элиту на «диссидентов» и традиционалистов, которые должны были обращаться к общезначимой аргументации уже перед аудиторией всего индийского социума.

ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ ШКОЛ охватывает сразу несколько исторических эпох (4 в. до н. э. — 2 в. н. э.). Его дискуссионный фон определяет большая оппозиция направлений настики и астики, которые по отдельности отнюдь не составляют каких-то единых образований, но находятся в процессе постоянной плюрализации. После первого раскола в буддийской общине, вызванного группой ***махишасаки*** и основной буддийской схизмы 4 в. до н. э., приведшей к делению общины на «реформаторов» ***махасангхики*** и «ортодоксов» ***стхавиравады***, каждое из этих образований дает множество ответвлений (в историко-философском контексте наиболее значимо было образование в 3 в. до н. э. школы ***сарвастивады***). В 4—3 вв. до н. э. намечается первый раскол в джайнской общине, связанный с именем восьмого «патриарха» джайнов Бхадрабоку, а в 1 в. н. э., по джайнским преданиям, оформляется схизма шветамбаров и дигамбаров. Среди брахманистских течений выделяется ***санкхья***, начало которой восходит еще к шраманскому периоду; косвенные свидетельства позволяют говорить о начальных стадиях ***вайшешики, ньяи, мимансы, веданты***.

КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД индийской философии (2-5 вв.) — эпоха начального системостроительства, реализовавшегося в формировании базовых текстов у джайнов, а также в школах буддизма и брахманизма. Во 2 в. оформляются джайнская ***«Таттвартхадхигама-сутра»***, принимаемая и шветамбарами и дигамбарами, и сутры вайшешики, во 2 и 3 вв. — сутры мимансы и карики ***мадхьямики***, в 3—4 вв. — сутры ньяи и веданты, в 4 в. — основополагающий текст йогачары «Мадхьянтавибхагасутра» Асанги, в 4—5 вв. — сутры ***йоги*** и карики санкхьи — древнейшая философская традиция смогла представить базовый текст позднее всех остальных. Значение базовых текстов заключалось в унификации наследия соответствующих традиций и «записи» их основных доктрин, которые должны были составить предмет дальнейшей экзегезы. Существенными событиями стало появление в рамках йогачары школы буддийской логики и эпистемологии, «сутрами» которой стала «Прамана-самуччая» ***Дигнаги*** и грамматическо-ведантийского текста «Вакьяпадия» ***Бхартрихари*** (5 в.).

РАННЕСХОЛАСТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД индийской философии (5—9 вв.) — эпоха составления нормативных комментариев к базовым текстам, в результате которых они становятся «полными» философскими системами — ***даршанами***. Комментарии решают две основные задачи — истолкование содержания базовых текстов и построение на их основе новых философских доктрин. В ряде случаев составлялись трактаты комментаторского типа — как в вайшешике, где «Падартхадхармасангграха» ***Прашастапады*** была «привязана» к ***«Вайшешика-сутрам»***, но фактически представляла собой самостоятельное сочинение. Среди других известных трактатов были семь сочинений буддийского логика ***Дхармакирти***. В комментаторской полемике всех со всеми выделяется перманентная дискуссия найяиков и буддийских логиков; решительную установку на вытеснение буддизма приняли мимансаки и ведантисты. Процесс поляризации выявился и в рамках отдельных систем. В мадхьямике в 6—7 вв. произошло деление на школы прасангика и ***свatантрика***; в мимансе в 7 в. шко-

лы ***Кумарилы*** и ***Прабхакары*** разделились практически по всем существенным вопросам почти как различные даршаны; в веданте после комментаторской деятельности ***Шанкары*** (7— 8 вв.) складывается школа абсолютного монизма ***адвайта-веданта,*** которая вскоре также разделяется на два «потока», а в 9 в. формируется оппонирующая адвайте школа Бхаскары, отказавшегося считать эмпирический мир результатом космического Незнания.

ПЕРИОД «ВЫСОКОЙ СХОЛАСТИКИ» (9-15 вв.) отмечен постепенным «изгнанием» буддизма из Индии и, соответственно, серьезным сужением круга реальных участников индийского «дискуссионного клуба», появлением философов-энциклопедистов типа ***Вачаспати Мишры*** (9 в.), работавшего в традициях пяти брахманистских систем, а также созданием синтезов типа ***ньяя-вайшешики*** и «новой ньяи» ***Гангеши*** Упадхьяйи (13 в.), достижения которой сопоставляются с современной логикой. Среди основных новообразований — школа ***кашмирского шиваизма*** (с 9 в.), а также оппонировавшие адвайте школы веданты: выросшая из «ограниченного монизма» Бхаскары ***бхеда-абхеда*** Нимбарки (Ив.), ***вишишта-адвайта*** Рамануджи (11—12 вв.) и «дуалистическая» ***двайта-адвайта*** Мадхвы (13 в.). Для данного периода индийской философии характерен выраженный синкретизм (ведантийские школы охотно утилизуют модели санкхьи, санкхья — положения и парадигмы адвайта-веданты и т. д.). Данная тенденция углубляется: достаточно привести в пример Виджняна Бхикшу (16 в.), пытавшегося строить систему йога-санкхья-веданты. Оригинальное творчество оказалось уделом только новой ньяи: у Рагхунатха Широмани (17 в.) и его последователей.

Основными предметами дискуссий шраманского периода были: вечны ли Атман и мир? имеет ли границы мироздание? едины ли душа и тело? результативны ли человеческие действия? имеются ли «нерожденные» существа? и существует ли «совершенный» после смерти?; факультативными: каковы причины состояний сознания индивида? как они соотносятся со знанием и с Атманом? и т. д. Проблемный фонд индийской философии эпохи ранней и «высокой» схоластики существенно изменился в сравнении со шраманским. Он также выявляется из наиболее популярных предметов дискуссий, но, ввиду того что их круг не только изменился, но и неузнаваемо расширился, здесь целесообразно ограничиться только основными «общеиндийскими» философскими топиками. Поскольку сама индийская философия не знала дисциплинарной структуры философского дискурса, эти «общеиндийские» философские топики целесообразно распределить в предельно широких параметрах античного деления философской предметности на области «логики», «физики» и «этики».

«ЛОГИКУ» можно разделить (как то делали и античные философы) на логику в собственном смысле и теорию познания, присоединив к ним и семантическую проблематику. 1. Дискуссии по логике удобно демонстрируются на примере общеиндийского силлогизма:

(1) Холм воспламенен;
(2) Потому что он дымится;
(3) Все, что дымится, воспламенено, как, например, жаровня;
(4) Но холм дымится;
(5) Следовательно, он воспламенен.

Если найяики настаивали на том, что все члены этого силлогизма являются необходимыми, то буддийские логики считали, что их можно вполне сократить до трех: положения (1), (2) и (3), или, по-другому, (3), (4) и (5) уже вполне достаточны для умозаключения. Очевидно, что оппоненты выражали разные концепции самой природы силлогизма: первые видели в нем средство убеждения, вторые — доказывания (попытка отделения логики от риторики восходит именно к эпохе Дигнаги). Далее, даршаны разделились и в интерпретации основного механизма умозаключения — пункта (3): ведантисты полагали, что «сопутствование» большего термина среднему (***вьяпти***) можно обосновать простой индукцией, реалисты-найяики — реальной связью между двумя реальными «вещами», «дымностью» и «огненностью», номиналисты-буддисты — признанием лишь некоторых априорных отношений, ибо «дымиться» и «воспламеняться» находятся в соотношении следствия и причины.

2. Основное дискуссионное поле в теории познания определялось «разночтениями» в связи с тем, какие источники знания (***праманы***) следует считать достоверными и «атомарными» — не сводимыми к другим. Материалисты-чарваки признавали таковым только чувственное восприятие (***пратьякша***), буддисты и вайшешики добавляли также умозаключение (***анумана***), санкхьяики и йогины — словесное свидетельство (***шабда***), найяики — сравнение (***упамана***), мимансаки, а вслед за ними и ведантисты также допущение (***артхапатти***), невосприятие (анупалабдхи), интуитивное воображение (***пратибха***), предание (типа: «Говорят, что на баньяне живет дакшини»), соответствие (типа: «В одном метре сто сантиметров»), а также жесты (как способ невербальной передачи информации). Каждая предыдущая из перечисленных даршан подвергала критике каждую последующую за введение «лишних» источников знания, которые сводимы к основным «составляющим», а каждая последующая доказывала их несводимость к другим. Наиболее удобными мишенями для критиков оказывались крайние позиции «минималистов»-чарваков и «максималистов»-мимансаков. Предметом общеиндийской дискуссии было и соотношение перцептивного и дискурсивного знания: джайны вообще считали восприятие-умозаключение единым познавательным процессом (различая их лишь как его стадии); буддисты-йогачары проложили между ними непроходимую пропасть, считая их генетически различными и ответственными за познание сущего-как-оно-есть и деятельность «конструктивного воображения»; найяики и мимансаки различали две стадии самого восприятия, на первой из которых имеет место чистое отражение объекта, на второй — введение его в сетку родовидовых характеристик и т. д. (***нирвикальпа–савикальпа***, ***пратьякша***). По проблеме критериологии было обозначено четыре «тетралеммные» позиции. Мимансаки (вслед за ними и санкхьяики) считали, что истинность и ложность любого познавательного акта самодостоверны и мы внутренним оком постигаем правильность и неправильность его результатов; найяики, напротив, утверждали, что к познанию и истинности, и ложности мы приходим опосредованным путем, через умозаключение; буддистам и ведантистам были ближе промежуточные позиции: первые считали, что самодостоверна только ложность, вторые — что только истинность.

Дискуссии по интерпретации ошибочного познания удобнее всего проиллюстрировать на классическом примере сложенной веревки, которую в темноте кто-то принимает за змею. Буддисты видели здесь случай иллюзорного тождества двух вещей, найяики и вайшешики акцентировали момент «оживления» прежде воспринятого образа, школа Прабхакары —

неразграничение восприятия и памяти, школа Кумарилы — ложного соединения в субъектно-предикатном отношении («Это — змея») двух реальных вещей. Адвайта-ведантисты подвергли решительной критике всех названных участников дискуссии за неспособность ответить на главный вопрос — каким именно образом змея оказывается хотя бы на мгновение на «месте» веревки — и констатировали, что она является в данном случае не не-сущим (ибо она на миг реально появилась, вызвав то чувство ужаса, которое не может вызвать простой промах памяти или ложная атрибуция) и не сущим (иначе в следующий миг испугавшийся человек не осознал бы того, что ее на самом деле нет), и потому ее бытие может быть описано как «неописуемое». Очевидно, что речь идет о переходе от гносеологического аспекта проблемы к онтологическому (не сущим и не не-сущим является и весь эмпирический мир).

3. Основной семантической проблемой был характер связи слова и его референта. Если найяики и вайшешики придерживались конвенционализма, полагая, что слово «корова» соотносится с соответствующим животным лишь вследствие человеческой договоренности, то мимансаки были убеждены в том, что они связаны и «природными» узами, которые не условны, но вечны. Если же они вечны, то вечны и сами связуемые ими начала, в т. ч. и слова, которые должны считаться безначальными. Возражения своих оппонентов, что слова производятся говорящим, мимансаки встречали контрвозражением: они не производятся, но лишь манифестируются. Эта доктрина должна была обосновать и другую (здесь с мимансаками были солидарны и ведантисты) — учение о безначальности Вед, которые непогрешимы вследствие отсутствия у них Автора и тем более авторов, на чем настаивали найяики и вайшешики. Другая проблема: складывается ли сигнификативность предложения из значений составляющих его слов или содержит нечто большее, чем их сумму? Школа Прабхакары придерживалась второй позиции, школа Кумарилы — первой, а найяики заняли компромиссную позицию.

«ФИЗИКА» индийских философов включает широкий круг проблем, которые можно было бы условно (пользуясь тематизациями европейской философии Нового времени) распределить между онтологией, антропологией, космологией и теологией.

1. Среди дискуссий по онтологическим проблемам — связанным с фундаментальными характеристиками и модусами бытия — выделяются дебаты по бытийному статусу универсалий, которые были для средневековой индийской философии едва ли менее актуальными, чем для современной ей западной. Буддисты отстаивали экстремистский номинализм, при котором отрицалось не только существование универсалий вне вещей, но и сама их идентичность — классы вещей определялись через отрицание их отрицаний (***апоха-вада***); школа Прабхакары была близка к концептуализму, считая, что универсалии имеют положительную природу, но сводила их к объективному сходству вещей; санкхьяики допускали, что универсалии существуют до и после единичных вещей, но отрицали их вечность; наконец, найяики придерживались экстремистского реализма, считая универсалии не только безначальными и вечными, но отдельными вещами, доступными особым формам восприятия, наряду с отношением ингеренции, связующим их с эмпирическими вещами. Закономерно, что наиболее острые дискуссии велись между крайними «партиями» буддистов и найяиков.

Другая проблема была связана с онтологическим статусом небытия. Высказывание: «На столе нет кувшина» буддисты истолковывали как: «Нет присутствия кувшина», а вайшешики как: «Есть отсутствие кувшина». Для первых небытие чего-то выводится из отсутствия восприятия его возможных признаков, для вторых небытие не только «контекстно», но и имеет самостоятельную реальность (потому оно становится отдельной категорией), и даже «бытийно», ибо можно различать его разновидности, которых обычно насчитывали четыре (см. ***Абхава***). Типологически близкой была и проблема темноты: для найяиков она — лишь отрицание света, для ведантистов — некоторая положительная сущность.

2. Основные дискуссии по антропологии были связаны с существованием, количеством и характеристикой духовного начала индивида — Атмана. Материалисты-чарваки и почти все буддисты отрицали его (вторые иногда соглашались признать его на уровне конвенциональной истины); «неортодоксальные» буддисты-ватсипутрии принимали нечто вроде псевдо-Атмана (***пудгала***) для объяснения закона воздаяния; джайны, найяики, вайшешики и мимансаки считали его нумерологически бесконечно множественным и активным субъектом познания и действия; санкхьяики и йогины — множественным и чистым светом, совершенно пассивным (за него все функции выполняет менталитет-***антахкарана***); ведангасты — единым и чистым сознанием. Буддисты вели дискуссии с брахманистами (и с собственными «еретиками»), ведантисты — и с «активистами» и с санкхьяиками, а последние, в свою очередь, пытались обосновать невозможность единства Атмана различиями в существовании индивидов. Брахманисты подвергали критике и концепцию джайнов, считавших душу-***дживу*** соразмерной телу: они ставили им на вид, что подобная душа должна быть «эластичной», расширяясь в водной инкарнации до размеров слона и сжимаясь до червя в другой. Разногласия касались и состава человеческого тела: найяики настаивали на том, что оно состоит только из атомов земли, санкхьяики — что все пять первоэлементов являются его причинами.

3. Дискуссии по мирообъяснению велись преимущественно вокруг проблемы источника мироздания и были непосредственно связаны с теориями причинности. Буддисты предлагали считать мир серийной последовательностью «точечных» событий, отстаивая трактовку следствия как уничтожения причины (***асаткарья-вада***); найяики, вайшешики и отчасти мимансаки видели источники мира в атомах, которые «собираются» и «разъединяются» действием внешних для них факторов — в соответствии со своим учением о следствии как новом начале в сравнении с его причинами, с которыми оно соотносится как целое с частями (арамбхака-вада); санкхьяики и йогины представляли мироздание манифестацией первоматерии ***пракрити*** — они считали следствие реальной трансформацией и «выявлением» причины (***паринама-вада***); наконец, адвайта-ведантисты придерживались взгляда на мир как на иллюзорную проекцию Абсолюта-Брахмана, создаваемую космической Иллюзией — причина, по их мнению, лишь по видимости трансформируется в свои «следствия» (***вивартавада***).

4. В связи с рациональной теологией в индийской философии определилось несколько позиций. Дискуссии велись прежде всего между теми, кто признавал бытие Божества (***ишвара-вада***) — найяики, вайшешики, йогины, ведантисты, и теми, кто отрицал его (***ниришвара-вада***) — материалисты, джайны, буддисты, санкхьяики, мимансаки. Но и в рамках «теизма» (о теизме можно здесь говорить только в кавычках, потому что индийская философия не знала ничего, подоб-

ного христианскому креационизму, со всеми последствиями отсутствия этой концепции) различалось несколько моделей: Ишвара — «первый среди равных» духовных начал как чистых субъектов, безучастный к миру (йога); Ишвара — архитектор мира и дизайнер, организующий создание вещей из их «составляющих» в соответствии с действием закона кармы (вайшешика и ньяя); Ишвара как персонификация безличностного Абсолюта, осуществляющая дизайнерскую деятельность в игре (***лила***), при содействии космической Иллюзии (адвайта-веданта).

«ЭТИКА» распределялась в дискуссиях индийских философов между этической проблематикой в собственном смысле (общеобязательность нравственных предписаний и мотивировка чувства долженствования) и сотериологией как учением о высшей цели человеческого существования.

1. Среди собственно этических проблем обсуждался вопрос об императивности закона невреждения-***ахимсы*** в связи с нравственной легитимностью совершения обрядовых предписаний, которые предполагали возможность его нарушения (в случае с определенными жертвоприношениями). Джайны, буддисты и санкхьяики считали требования закона ахимсы безусловными и потому отрицали возможность какого-либо оправдания его нарушения даже в «сакральных целях». Мимансаки, напротив, настаивали на непреложности обрядовых предписаний и считали, что, поскольку в них следует видеть сам источник ***дхармы***, то допускаемые ими нарушения ахимсы следует считать вполне легитимными. Другая дискуссия велась уже в рамках самой мимансы: школа Кумарилы считала основным мотивом исполнения обрядовых предписаний обещанные за это плоды, а школа Прабхакары — стремление к исполнению долга ради самого долга и сопровождающее его особое чувство удовлетворенности.

2. В общеиндийских дебатах по трактовке природы «освобождения» (***мокша***) большинство голосов было подано в пользу понимания освобождения от страданий, сансары и кармической «связанности» как радикального прекращения всякой эмоциональности и индивидуального сознания. Такой вывод следует не только из концепции нирваны как «затухания» всякой жизненности в классическом буддизме, но и из формулировок большинства философов ньяя-вайшешики, сопоставлявших иногда состояние «избавления» с иссякновением огня после сгорания топлива, и из концепции конечной устраненности в санкхье и йоге, и из представлений мимансаков. Этой позиции противостояли трактовки некоторых вишнуитских и шиваитских школ (так, пашупаты считали, что в «освобождении» достигается обладание совершенствами Шивы) и, более всего, адвайта-ведантистов, у которых «освобождение» понимается как осознание индивидом своего тождества с Абсолютом, который есть блаженство (ананда). Между оппонентами велись серьезные споры. Ватсьяяна в ***«Ньяя-бхашье»*** обосновывает тот взгляд, что блаженство не следует понимать иначе, чем прекращение страдания, а если считать, что оно означает удовольствие, то такое состояние ничем не должно отличаться от сансарного, а ведантист ***Майдана Мишра*** обосновывал незаконность отождествления положительного эмоционального состояния с отсутствием негативных. Во вступлении к «Ньяя-кандали» Шридхары вайшешик утверждает, что аргументация в пользу «блаженности» на основании авторитета Упанишад недостаточна, ибо к этим текстам целесообразно обращаться, когда мы уже не располагаем другими источниками знания. Однако предшествовавший Шридхаре найяик ***Бхасарваджня*** выступил против «негативного» определения мокши, настаивая на том, что в этом состоянии должны обнаруживаться как сознание, так и блаженство. Зато поздние санкхьяики решили ту же проблему прямо противоположным образом: счастье не может быть целью человеческого существования, ибо неотделимо от страдания.

Сохраняется ли в «освобождении» индивидуальное сознание? Санкхьяики, йогины и вайшешики были солидарны с ведантистами, отвечая на этот вопрос отрицательно, но по разным основаниям. По санкхьяикам, сознание есть результат соединения духовного субъекта с факторами, инородными по отношению к нему, следовательно, освобожденный «чистый субъект» должен быть уже вне сознательности; по ведантистам, «освобождение» — слияние индивида с Абсолютом, подобно тому, как пространство, занимаемое горшком, по аналогии Шанкары, сливается с пространством комнаты после того, как он разбит. Им противостояли «теистические» — как вишнуитские, так и шиваитские — течения, многие из которых положительно рассматривали возможность понимания высшего состояния как соприсутствия и соответствия «освобожденных» душ и Божества, а отчасти и джайны, у которых каждая «освобожденная» душа восстанавливает изначально присущие ей качества всеведения и могущества.

Можно ли надеяться на полное «освобождение» еще при жизни? Большинство найяиков и вайшешиков полагали, что оно наступает лишь с разрушением телесной оболочки того, кто достиг истинного знания. Однако Уддйотакара и санкхьяики различали как бы первое «освобождение» и второе: предварительное осуществимо в последнем воплощении того, кто достиг знания, окончательное — уже после его физической смерти (Уддйотакара считал, что на первой стадии остаточные «плоды» накопленной кармы еще не исчерпаны). Ведантисты же наиболее последовательно отстаивали идеал «освобождения при жизни»: простое наличие тела как остаточного плода кармических семян не препятствует освобождению его носителя.

Три позиции выявились и в спорах о том, каковы соотносительные «пропорции» выполнения обрядовых предписаний и дисциплины познания в качестве средств достижения «освобождения». Последовательными нонконформистами здесь выступили, помимо джайнов и буддистов, отрицающих брахманистскую обрядовую практику в принципе, также санкхьяики и йогины, видевшие в ней условия не столько «освобождения», сколько, напротив, «закабаления» в сансарности. Шанкара, Мандана Мишра и другие ранние ведантисты занимали промежуточную позицию: «освободительно» только знание, но правильное выполнение обрядовых предписаний «очищает» адепта на пути к высшей цели. Мимансаки как идеолога ритуализма, а также некоторые найяики в большей мере настаивали на необходимости «пути действия». Соответственно те, кто были более лояльны к обрядовой практике, не настаивали на том, что условием «освобождения» является разрыв всех связей с миром, тогда как их оппоненты частично были более склонны к ригоризму в этом вопросе, отстаивая «монашеский» идеал.

Расхождения были связаны с тем, достаточно ли для «освобождения» собственных усилий адепта или, помимо этого, требуется также помощь Божества. Полное «самоосвобождение» отстаивали джайны, «ортодоксальные» буддисты, санкхьяики и мимансаки. Буддисты махаяны, йогины, вишнуит-

ские и шиваитские школы, представители «теистической веданты», а также некоторые найяики (Бхасарваджня и его последователи) в разной мере принимали необходимость помощи от пантеона. Те, кто считали эту помощь необходимой, также разделялись на «радикалов» и «умеренных»: первые, в отличие от вторых, вообще не считали нужными какие-либо человеческие усилия, понимая «освобождение» как чистый «дар». Дискуссии ведантистов с мимансаками велись также по проблеме: можно ли вообще «заработать» высшее благо какими-либо усилиями? Ведантисты, в отличие от мимансаков, считавших, что оно вырабатывается, помимо знания, точным исполнением священных предписаний, считали, не отвергая предписанных действий, что оно реализуется так же спонтанно, как девушка вдруг обнаруживает, что у нее есть давно забытое золотое ожерелье.

Лит.: Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955; *Радхакришнан С.* Индийская философия, т. 1—2. М., 1956—57; *Шохин В. К.* Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; *Он же.* Первые философы Индии. М., 1997; *Лысенко В. Г., Терентьев А.А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie, Bd I, Abt. 3. Lpz., 1920; *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy, v. 1—5. Oxf., 1922—55; *Strauss O.* Indische Philosophie. Münch., 1925; *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic, v. 1—2. Leningrad, 1930—32; *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1932; *Potter K.* Presuppositions of India's Philosophies. Englewood Cliffs (NJ), 1963; *Warder A.* Outline of Indian Philosophy. Delhi, 1971; Encyclopedia ofIndian Philosophies, gen. ed. K. H. Potter. Delhi a. o., Princeton, v. 1, Bibliography, comp. by K. H. Potter, 1970, 1983, 1995; v. 2, Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāyavaiśeṣika up to Gaṅgeśa, ed. by K. H. Potter, 1977; v. 3, Advaita Vedanta up to Śaṃkara and His Pupils, ed. by K. H. Potter, 1981; v. 4, Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy, ed. by G. J. Larson and R. Sh. Bhattacharya, 1997; v. 7, Abhidharma Buddhism To 150 A. D., ed. by K. H. Potter with R. E. Buswell, P. S. Jaini and N. R. Reat, 1996.

В. К. Шохин

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ. Становление и развитие индийской философии Нового времени обычно связывают с именем ***Р. М. Роя***, родоначальника направления, доминировавшего в философской жизни Индии 19 в., позднее названного ***неоведантизмом***. Высказывается, однако, мнение, что первым теоретиком Нового времени был безымянный автор религиозно-философского трактата «Маханирванатантра», написанный в Бенгалии предположительно между 1775 и 1785. Гуманистическая направленность и просветительский пафос этого трактата сочетаются с активным неприятием политеизма, требованием веры в единого личностного Бога и ориентацией на строго духовное его почитание. Считается, что Рой находился под большим влиянием «Маханирванатантры».

Рой, а также его единомышленники и последователи в 19 в. (Д. Тагор, К. Ч. Сен, ***Дайянанда Сарасвати***, ***Вивекананда*** и др.) при всем различии их воззрений опирались на веданту, хотя считали возможным соединять ее элементы с элементами других даршан (чаще всего санкхьи, вайшешики и ньяи). Признание глубинного единства человека и мира в духовной первооснове и внутреннего соотношения Брахмана и мира составляют основание их онтологических воззрений. Ориентация на рациональное познание, протекающее в понятиях, суждениях и умозаключениях, и требование ограничить притязание ортодоксов на непогрешимость, уникальность и исключительность шрути (ведийские тексты) при одновременном признании «сверхразумных» познавательных способностей человека и его потребности в священном писании лежало в основе их гносеологических воззрений. Мировосприятие и мировидение теоретиков 19 в. определялось в значительной мере внешними факторами, обусловленными особенностями колониального положения страны. Они ознакомились с учениями, основанными на иных мировоззренческих, теоретико-познавательных и логико-методологических принципах. Неоведантисты не создали самостоятельных законченных систем. Переакцентировка унаследованного мыслительного материала была сосредоточена вокруг проблемы человека, формируя лучшие черты неоведантизма: критический заряд, гуманистическое и нравственное начало, обращенность к реальности. Активная деятельность в пользу социальных реформ, осуществляемая в русле реформации индуизма, составляла самую заметную сторону их деятельности. В результирующем для 19 в. учении Вивекананды содержится признание необходимости как религиозного, так и социального обновления, преобразования общественных структур, естественнонаучного освоения мира и равноправного диалога с западным миром.

Процессы, сопоставимые со становлением и развитием неоведантизма, неотделимого от реформации индуизма, осуществлялись и в рамках мусульманской традиции. В поисках теоритического основания «учения о самопомощи» к исламу обращался Сид Ахмад-хан, подчеркивая при этом необходимость нового прочтения Корана. Позднее, в первой половине 20 в., поэт и мыслитель ***М. Икбал*** разработал идею «совершенного человека» всецело на принципах «реконструированного» ислама.

В новейшее время можно называть неоведантистами следующих мыслителей и общественно-политических деятелей 20 в.: ***М. К. Ганди***, ***А. Гхоша***, ***Р. Тагора***, Раману Махарши, ***Кр. Бхаттачарью***, ***Бх. Даса***, ***С. Радхакришнана***. Их жизненные пути и судьбы разнились порой весьма существенно: Ганди и Гхош (до 1910) были политическими деятелями; Тагор — знаменитым поэтом и писателем; Рамана Махарши — известным йогином; Дас, Бхаттачарья и Радхакришнан связали свою жизнь с университетами, хотя не всегда и не в полной мере замыкались рамками преподавания. При всем различии исходных представлений, способе их экспозиции и влиянии на общественно-политическую жизнь страны творчество этих мыслителей зависело от религиозного мышления, имело опорой веданту, было отмечено этическим пафосом, неотделимо от идей всемирности и пронизано гуманистическими идеями. Ганди исходил из положения о нераздельности религиозного и политического и, положив в основу своего учения тезис об отождествлении религии с моралью, обосновал требование ненасильственного ведения освободительной борьбы. Гхош, пережив опыт особых мистических прозрений, создал сложно структурированную, всеохватывающую систему «интегральной йоги», объясняющую процесс инволюции Ниргуна Брахмана, неотделимый от процесса эволюции, трактуемой как спиритуализация материи и появление «совершенного» человека, способного жить вечно. Пафос жизнеутверждения, радостное эмоционально-эстетическое восприятие мира, восторг от богатства жизненных впечатлений — суть прочтения Упанишад, осуществленного Тагором. Рамана Махарши сделал центральным в своем учении проблему уяснения соотношения субъекта и объекта, но, придя к выводу об интроспекции как единственном способе постижения своего «я», вместе с тем считал совместимой с такого рода духовной практикой активную, общественно ориентированную деятельность.

Формирование т. н. «академической философии» можно отнести к кон. 19 в. В образованных в сер. 19 в. трех центральных университетах преподавались не только классические даршаны, но и западные философские системы. Подход к учениям Запада был избирательным. В последние десятилетия 19 в. особенно влиятельными были идеи позитивизма ***Дж. Милля и Г. Спенсера***, утилитаризма ***И. Бентама***, интуитивизма ***А. Бергсона***. Индийских интеллектуалов привлекало созвучное их мироощущению восприятие реальности Бергсоном, основанное исключительно на интуиции, погашаемой как специфические возможности ума и не сводимой ни к чувственному опыту, ни к логическому мышлению. Позднее с энтузиазмом были встречены системы ***Гегеля*** и ***Канта***, ибо гегелевская идея Абсолютного духа казалась сопоставимой с ведантистским пониманием Ниргуна Брахмана, а гегелевская трактовка соотношения религии и философии виделась совместимой с традиционным пониманием религии как «практики философии», а философии как «теории религий». Творчество Канта вызывало интерес прежде всего учением о моральном долге, в котором усматривали определенное родство с идеями мимансы.

Творчество Бхаттачарьи, Даса и Радхакришнана являет собой серьезное переосмысление ведантистских схем и стремление творчески синтезировать духовное наследие Востока и Запада для выработки самостоятельных систем, способных объяснить всю полноту связей универсума и оснований пребывания человека в мире. Разные концепции были основными компонентами их систем: концепция Абсолюта как истины, ценности и реальности (Бхаттачарья); соотношение единого и многого (Дас); философское осмысление религии как феномена преимущественно этического характера (Радхакришнан). Различные проявления имело и соотношение национального наследия и влияния западных систем: Бхаттачарья в трактовке сущности философии опирался на даршаны и привлекал также идеи Канта, ***неокантианства***, логического позитивизма; Дас пытался соединить с ведантой идеи Гегеля и ***Фихте*** и сохранить ведантистские представления о мировых циклах; Радхакришнан в трактовке проблем познания опирался не только на веданту, но и на интуитивизм Бергсона.

В 1950—90-е гг. определенный вклад в развитие философии (гл. о., в осмысление проблем истории как процесса, стимулов движения социальной жизни, социального прогресса, философских проблем науки и культуры) внесли общественно-политические деятели (Дж. Неру, Дж. П. Нарайян, Х. Кабир). В трудах членов ашрамов и разнообразных религиозных организаций преимущественное внимание уделяется веданте: она трактуется то как обоснование мистических доктрин («Общество божественной жизни»); то как единственно адекватное обоснование универсальных общечеловеческих возвышенных нравственных идеалов («Миссия Рамакришны», «Брахма Кумари»); то как духовная дисциплина, имеющая много общего с современной наукой, но превосходящая общезначимое эмпирическое знание способностью «схватывать» сокрытую истину («Миссия Рамакришны», «Адвайта ашрам» и др.). Все же со 2-й пол. 20 в. философские проблемы разрабатываются преимущественно представителями академических кругов, т. е. профессиональными философами в университетах и научных центрах.

Современную индийскую философию нельзя свести к какой-либо одной системе или направлению. Она являет собой плюралистический комплекс разнообразных систем и учений. Можно говорить о различных моделях теоретического мышления; сохраняется ориентация на философскую классику; очевидна и переоценка наследия, и обращение к методологическим основаниям западных систем (аналитической философии — Н. К. Девараджа, Б. К. Матилал, Г. Мишра; феноменологии и экзистенциализма — Дж. А. Мехта, Дж. Моханти, Р. Синари; марксизма — С. Гупта, К. Дамодаран, Д. П. Чаттопадхьяя (ст.)). Широкое хождение имеют концепции синтеза и компаративистики, когда сравнительная философия понимается как самостоятельная теория со своими методами, объектами и целями исследования (Д. М. Датта, Девараджа, Моханти, К. С. Мурти, П. Т. Раджу, Д. П. Чаттопадхьяя (мл.)). Ежегодно растет число работ, посвященных истории и теории историко-философского процесса (Р. Баласубрамания, С. П. Банерджи, Калидас Бхаттачарья, Т. М. П. Махадеван, К. С. Муртн, Т. Р. В. Мурти, Р. Прасад, Раджу, М. Чаттерджи), а также вопросам социально-философского знания (П. Грегориус, Дайя Кришна, К. С. Мурти, Чаттерджи, Чаттопадхьяя (мл.)). Проводящиеся с 1925 ежегодные сессии Всеиндийского Философского конгресса способствуют взаимному сближению ученых. Индийский Совет по философским исследованиям (создан в 1981) координирует научную работу и определяет приоритетные области исследования.

Лит.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Литман А. Д.* Современная индийская философия. М., 1985; *Он же.* Философия в независимой Индии. Противоречия, проблемы, дискуссии. М., 1988; *Murty K. S.* Philosophy in India. Traditions, Teaching and Research. Delhi, 1985.

О. В. Мезенцева

ИНДРИИ (санскр. indriya — сила, могущество) — общеиндийский термин, обозначающий внементальные способности индивида, нередко смешиваемые в текстах с соответствующими органами как локализациями этих способностей. В буддизме 5 способностей восприятия — зрительная, слуховая, тактильная, вкусовая, обонятельная — вместе с мыслительной (***манас***) образуют группу 6 индрий, которая вместе с соответствующими объектами дает 12 аятан и вместе с ними и шестью «сознаниями» — 18 дхату. По «Дхаммасангани» каждая из индрий происходит из 4 материальных элементов (бхуты), «реагирует» на них и является «базой» чувств и желаний (II.3.1). В ряде абхидхармических текстов индрии включаются в группу 22 витально-психическо-ментальных способностей. Индрии определяются как преходящие, «зависимо возникающие», приносящие страдание и непричастные «я» (поняв это, обретают мир). В санкхье в индрии включаются также моторные способности — артикуляция, манипуляция, передвижение, испражнение и размножение, образующие с индриями восприятия группу 10 индрий. Манас имеет здесь более сложный, чем у буддистов, статус: признается, что у него «природа» обеих групп индрий, но вместе с тем он включается в более высокую иерархию «внутреннего инструментария» (***антахкарана***). По «Санкхья-карике» он вместе с 10 индриями происходит от аханкары (ст. 25). Эта позиция оспаривается в ньяйе и вайшешике, где обсуждается вопрос, происходят ли все индрии восприятия от одного только материального элемента земли или каждая от соответствующей ее объектам стихни: слух от пространства, осязание от ветра, зрение от огня, вкус от воды, обоняние от земли. Найяики отстаивали идею, что индрия зрения, несмотря на свое «земляное» происхождение, контактирует со своими объектами

через некий ненаблюдаемый, но постулируемый зрительный луч. «Конституция» индрий определяется кармой, и они являются инструментами бытийно отличного от них Атмана (Ньяя-сутры III.39). Найяики обсуждали также проблему: нельзя ли считать, что реально индрия всего одна в различных модификациях?

В. К. Шохин

ИНДУИЗМ — комплекс верований, складывавшихся в Индии в течение долгого исторического периода начиная со 2-го тысячелетия до н. э. Индуизм не связывается с именем какого-либо основателя, не испытывал при формировании влияния религий сопредельных стран, не имеет символов веры, организационного центра, не требует унификации мировоззренческих представлений и культовых действий, признает наличие разных уровней религиозного сознания (массовое — элитарное). Суть индуистского мировидения можно обозначить как почитание ***Вед*** (хотя бы и формальное в ряде сект); вера в Бога в той или иной форме; понимание человека как спиритуальной сущности; признание различий между духовным и материальным, вечным и преходящим, коррелируемых в доктринах ***сансары, мокши, кармы*** и ***дхармы***; развитая ритуальная культура. Индуизму принадлежит монопольное положение в структуре общественного сознания в Индии; он является мощной культурообразующей силой и очень жизнеспособной традицией.

ВЕДЫ КАК ОТКРОВЕНИЕ. Веды — всеобъемлющий термин в индийской культуре, обозначающий священный канон индуистов. Исторические, лингвистические, культурологические исследования показывают, что тексты Вед были созданы в разное время от 2-го тысячелетия до н. э. до 1-х вв. н. э. В индийской культуре Веды понимаются как изначальные парадигмальные сакральные тексты (шрути). В гимнах Вед есть два объяснения их появления. Первое: Веда вечна и интуитивно «схвачена» мудрецами; тексты Вед есть вербализованный опыт провидцев, которые при этом не являются их авторами, ибо только придали словесную форму видениям, недоступным иным людям. Второе: Веда есть Откровение Бога перворожденному Брахме и мудрецам. Позднее оба понимания были рационально-понятийно разработаны в ***даршанах***: Веды есть слово Бога (***ньяя***); Веды есть собрание вечных и безличных истин (***миманса***); Веды исходят от ***Брахмана*** как мистически-панентеистического первоначала и не являются результатом действия водящего агента (***веданта***). Последнее понимание доминирует в религиозном сознании: именно веданта является философским «партнером» индуизма; борьба течений в индуизме, с древности до наших дней, неотделима от борьбы направлений внутри веданты. В известной мере все разнообразие теории и практики индуизма подпадает под ведантистскую максиму: «Нечто одно в состоянии выразить себя разными способами».

К ведийскому канону, т. е. непогрешимому, исключительному, уникальному источнику сведений о Высшем первоначале и дхарме, доступному по традиции только членам высших социальных групп (признается, что как универсальное знание Веды даются всем, но не могут быть поняты всеми), примыкают тексты, составляющие своего рода «священное предание» индуизма (***смрити***). Среди членов низших каст и женщин особенно популярны пураны (санскр. — старые истории), считающиеся «пятой Ведой». В мифопоэтической форме они дают целостное изложение индуистского мировидения во всем его разнообразии и в том виде, в каком оно сложилось к началу нашей эры и во многом сохранилось до наших дней.

ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ ИНДУИЗМА. Принято выделять три стадии в сложении и развитии индуизма: ведизм, брахманизм, собственно индуизм. Ведизм соотносится с верованиями, зафиксированными в гимнах Вед, особенно в самом раннем сборнике — Ригведе (2-е тысячелетие до и. э.), и отразившими мирочувствование индоарийских племен периода их расселения в Северной Индии и освоения долины Ганга. Обожествление природного цикла, слитность человека с событиями и явлениями окружающего мира, мироутверждающее восприятие — основные характеристики ведизма. Число богов неопределенно, характеристики их текучи: нравственные качества не отличаются высотой, бог может и солгать, и совершить недолжное. Бог и человек нужны друг другу, но в Ведах нигде не говорится о любви человека к Богу. Разница между человеком и богами несущественна: статус божества можно заслужить, можно и утратить. Смертный стремится к земному благополучию и надеется на рай после смерти.

С брахманизмом связан комплекс представлений, правил и социальных установлений, сложившихся к концу ведийской эпохи (примерно в 1-м тысячелетии до н. э.) и отразивший во многом новые взгляды на пантеон богов, религиозную практику, эсхатологические представления древних индийцев. Брахманизм учит троичности вечных существ, ибо в виде трех богов (Брахмы, Шивы и Вишну) являет себя первосущность и первооснова мира. В непроявленном виде он называется Брахманом (в среднем роде), в проявленном — Брахмой, творцом мира и первосилой мира (в мужском роде). В брахманах нет живого и личного Бога. Боги признаются, но словно бы и не правят миром. Не Бог являет свою милость, а жертвоприношения понимаются как магическая сила: результат неотвратим, если они исполнены правильно. Чрезвычайно развитая ритуальная культура обеспечивала исключительно высокий статус в обществе жрецов, устроителей приношений.

Считается, что собственно индуизм сложился к началу нашей эры. Выделяют следующие его направления:

ВИШНУИЗМ объединяет более 100 сект, признающих бога Вишну в качестве верховного божества. Культ Вишну наиболее полно воплотил в себе элементы ведийско-брахманистской традиции, усложненной включением элементов культовой практики автохтонного населения. Вишну, известный по гимнам Вед, но не являющийся там центральным богом, постепенно приобрел черты Высшего бога, одновременно имманентного и трансцендентного. Как имманентный Бог он контролирует мир предметов, явлений и индивидуальных душ: они есть его меняющиеся модусы. Как трансцендентный он личный Бог, обычно почитаемый в виде двух аватар (нисхождений на землю для восстановления утраченной праведности) — Рамы и Кришны. Отношения между Богом и человеком понимаются как отношения двух сознательных и самостоятельных личностей. Вишнуизм основан на доктрине бхакти — примате любви и преданности личному Богу: эмоциональное отношение к нему человека, стремление установить с ним любовь замещают ритуалы и культовую практику брахманизма. Спасение всецело зависит от Бога: он так любит человека и заботится о его благе, что может даже уничтожить накопленную «плохую» карму. Вишнуизм распространен по всей Индии.

ШИВАИЗМ — направление индуизма, объединяющее около 100 сект и названное по имени главного божества — Шивы. Истоки шиваизма коренятся в верованиях автохтонного населения и восходят к культуре древнеиндийской цивилизации (3-е тысячелетие до н. э.). В шиваизме сохранились пережитки древнего культа плодородия. С ним связаны представления о творческом начале всего живого и почитание мужских и женских детородных органов. Образ Шивы амбивалентен; он почитается в двух ипостасях: как милостивый, благой, творящий Бог и как Бог разрушения, любитель кровавых жертвоприношений. Всеведущий и всесовершенный Шива может даровать спасение достойному, но личные усилия верующего признаются обязательными. Ритуальная практика (подчас довольно одиозная) играет большую роль. Шиваизм особенно распространен в Бенгалии и Южной Индии.

ШАКТИЗМ — синкретическое направление в индуизме, объединяющее элементы буддийского ***тантризма***, вишнуизма, йогических культов и культов деревенских божеств. Насчитывается более 20 сект. Шактизм исходит из представления об энергии как силе Бога, проявляемой через его супругу. Они вдвоем являют дуализм божественного существования, представляя разные стороны единого жизненного потока: активность и инертность, владычество и зависимость и пр. Часто женское начало доминирует, и Шакти идентифицируется с мужским и женским началом одновременно. В культовой практике обыгрываются различные аспекты женского естества: Шакти почитается то как Великая Мать, прародительница всего живого, то как юная девственница, то как прелестная возлюбленная. В культовой практике сохранилось много элементов магии. Распространен более всего в Ассаме и Южной Индии.

БХАКТИ. С 10 в. в Индию проникает ислам. Неприятие кастеизма в исламе способствовало переходу в него индусов из низших социальных групп. Постепенно взаимовлияние воззрений суфиев и представлений последователей некоторых направлений индуизма привело к созданию учения (позднее — движения) бхакти (12—15 вв.). Наиболее важны в нем два аспекта: представление о едином Боге, который может носить разные имена (Аллах, Рама), и понимание милости Бога как средства уничтожения «плохой» кармы. Бхакти отводило главную роль не писанию и ритуальной практике, а душевному состоянию, глубинному переживанию человека. Главное виделось в намерении человека, эмоциональном настрое: «упоенный» Богом человек мог надеяться на спасение, дарованное Богом. Бхакти детально разработало все возможные варианты связи человека и Бога, осмысленные как отношения слуги и господина, младшего брата и старшего, любящих супругов. Бхакти возвысило институт гуруизма (ученичества) в противовес схоластическому изучению ведийского канона, заметно ослабило кастовую систему, дало мощный толчок художественному творчеству.

РЕФОРМАЦИЯ ИНДУИЗМА. 19 век отмечен началом определенного преобразования индуизма, получившего название реформации. Базовые представления о Высшем первоначале, учение о всеобщей причинности и идеале освобождения сохранились. Однако реформаторы-неоведантисты (***Р. М. Рой***, ***Дайянанда Сарасвати***, ***Вивекананда*** и др.) представляют во многом новое понимание теории и практики индуизма. Под сомнение ставится безоговорочный авторитет ведийского канона. Веды объявляются доступными всем; отдельные их части переводятся на новоиндийские языки; нередко не приверженность «священному писанию», а личный опыт объявляется более важным. Выдвигается много положений, смягчающих социальные требования индуизма (отрицается неприкасаемость, по-новому трактуется кастовая система и пр.). Необходимость личных усилий человека всемерно подчеркивается, хотя иногда сохраняется признание возможности вмешательства Бога в природные и социальные процессы. Нравственные принципы выдвигаются на первое место; личное усовершенствование увязывается с позитивным подходом к естественному миру и необходимостью его освоения. В результирующем для 19 в. учении Вивекананды найдено оптимальное решение актуальной проблемы соотношения религий: на первое место выдвигается религиозное чувство как прирожденное свойство человека любой культуры, мистическое единение с Богом понимается как опыт, объединяющий членов всех общин. Реформация индуизма неотделима от развития политических процессов 19—20 вв., она определила духовный облик страны и оказала решающее влияние на ее историческую судьбу. ***М. К. Ганди*** использовал нормы, принципы и положения реформированного индуизма, выразив идеал независимости в терминологии, присущей религиозному сознанию, т. е. сделав его понятным самым широким слоям населения.

ИНДУИЗМ В НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ. Республика Индия провозгласила себя секуляризованным государством, проводящим в жизнь политику равного уважения к членам всех общин. Индуизм оказывает большое влияние на все стороны жизни общества, индусско-мусульманские отношения порой серьезно обостряются. Правительство ориентируется на поддержку организаций типа «Миссии Рамакришны», ставящей своей целью воплощение в жизнь гуманистических аспектов любого вероучения, и прилагает много усилий для предотвращения конфликтов на религиозной основе.

Лит.: *Гусева Н. Р.* Индуизм. М, 1977; *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993; *Radhakrishnan S.* The Hindu View of Life. L., 1962; *Walker B.* Hindu World, v. 1—2. L., 1968; *Gonda J.* Visnuism and Sivaism. A Comparison. L., 1970; *Laehner R. C.* Hinduism. L., 1977.

О. В. Мезенцева

ИНДУКТИВИЗМ — направление в логике и философии науки, гносеологическим принципом которого является признание ***индукции*** в качестве единственного источника и способа удостоверения нового знания. Сократ был первым, кто использовал индуктивные рассуждения при построении определений. Аристотель определяет индукцию как восхождение от частного к общему, но ограничивается рассмотрением лишь полной индукции через простое перечисление. Родоначальником «индуктивной философии» является Ф. Бэкон, который установил новый метод истолкования природы, состоящий в методическом расположении собранных фактов, выявлении случайных признаков, выдвижении предварительных гипотез и приближении к правильной индукции путем исследования типичных случаев. На практике индуктивный метод сознательно стали применять в своих исследованиях члены Британского Королевского общества. И. Ньютон сформулировал его суть в известных «Правилах умозаключений в физике». В сер. 19 в. Дж. Ст. Милль, изучая эмпирические методы физических наук, систематизировал их в единое учение под названием «индуктивная логика». В основу новой логики он положил принцип единообразия природы, открывающий возможность индуктивных умозаключений от фактов наблюдаемых к ненаблюдаемым.

Философия индуктивизма в 19 в. представлена в работах Д. Гершеля и У. Уэвелла. Классический эмпиризм опирался на две основные формы: логику открытия и логику обоснования. Первая имела своим предметом генезис научного знания на основе правильно выполненных индуктивных процедур. Классический индуктивизм требовал начинать с бесспорных фактов, из которых путем последовательного применения индукции получают теории все более высокого порядка. Вторая имела целью дать безошибочное обоснование найденным результатам. В целом же процесс познания рассматривался как постепенное накопление (кумуляция) бесспорных фактов и неопровержимых индуктивных обобщений. К нач. 20 в. классическая модель индуктивной науки была подвергнута решительной критике (особенно Дюгемом). Параллельно получает новый импульс эпистемологическое направление, именуемое ныне гипотетизмом, суть которого описана в книге А. Пуанкаре «Наука и гипотеза» (1902). Согласно Пуанкаре, опыт — единственный источник истины. Но целью математической физики являются предсказания, основанные на систематизации и обобщении наблюдаемых фактов. Благодаря обобщению (гипотезе) каждый наблюдаемый факт позволяет предвидеть множество других. Однако из достоверности единичного факта еще не следует достоверность гипотезы. Поэтому все предсказанные гипотезой факты не истинны, а только вероятны. Сам выбор гипотезы основан на двух постулатах — единстве природы и принципе простоты, который обеспечивает выбор наиболее вероятной гипотезы. Физик, применяя метод индукции, явно или неявно пользуется теорией вероятностей.

В 1920-х гг. классический индуктивизм был в значительной мере модифицирован благодаря усилиям видных представителей ***Венского кружка*** — М. Шлика, Р. Карнапа, Х. Рейхенбаха. Эта модификация состояла в том, что контекст открытия не рассматривался более в качестве составной части философии науки и относился к психологии научного творчества, так что проблема индукции была сведена к проблеме оправдания. Этот этап в процессе нового истолкования индуктивизма получил название ***верификационизма***. Позднее Карнап, Рейхенбах и др. пришли к мысли заменить верификацию т. н. конфирмационизмом (confirmation — подтверждение). Оправдание уже не мыслилось как безошибочное и окончательное обоснование общих положений, а понималось лишь как подтверждение их некоторой совокупностью фактов, так что речь могла идти лишь о частичном или вероятностном подтверждении, степень которого оценивалась с помощью теории вероятностей. Подобный подход к проблеме индукции, являющийся разновидностью гипотетизма, резко уклонялся от трактовки индуктивного метода в классической эпистемологии, которая признавала лишь четкую дихотомию между теориями истинными (доказуемыми) и ложными (недоказуемыми).

Позитивистский индуктивизм подвергся резкой критике со стороны К. Поппера, который выдвинул концепцию фальсификации. Эта версия Поппера оказала определенное влияние и на сторонников ***логического эмпиризма***, которые, сохранив принцип подтверждаемости, усилили его требованием подвергать испытаниям не сомнительные, а наиболее вероятные гипотезы.

В современной философии (С. Тулмин, П. Стросон и др.) отвергается возможность построения системы количественной индуктивной логики. При этом исходят из того, что степень подтверждения свидетельством можно оценить лишь в терминах отношения субъекта к утверждению, которое он высказывает. В целом же существуют две основные проблемы индуктивизма. Одна из них связана с оправданием отдельных видов индуктивного рассуждения, другая — с оправданием индуктивной логики как общего метода. Большинство исследователей считают, что оправдание конкретных способов индуктивного рассуждения возможно лишь путем анализа аргументов, используемых в той или иной специальной области науки, в то время как требование общего оправдания индукции признается ошибочным или сомнительным. Примером такого подхода является анализ схем правдоподобных умозаключений (предложенный известным математиком Д. Пойя).

Лит.: *Минто В.* Дедуктивная и индуктивная логика. М., 1905; *Милль Дж.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914; *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1957; *Кайберг Г.* Вероятность и индуктивная логика. М., 1978; The Problem of Inductive Logic. Amst., 1986.

В. С. Черняк

ИНДУКТИВНАЯ ЛОГИКА — раздел логики, в котором изучается ***индукция***. Индукция как познавательная процедура, приводящая к обобщению в результате обнаружения сходства наблюдаемых предметов, в современной логике может быть формализована различными средствами, образуя соответствующие варианты индуктивной логики. Вариант формализации индукции, предложенный ***Р. Карнапом***, основан на интерпретации вероятности как логического отношения между двумя высказываниями. Это отношение выражает степень подтверждения гипотезы h эмпирическими данными e, обычно понимаемыми как констатация результатов наблюдений. Р. Карнап отличает понятие логической вероятности от эмпирической вероятности, изучаемой в теории вероятностей и математической статистике. Он использует язык ***логики предикатов*** первого порядка и «описания состояний» (модели), с помощью которых он вводит числовую функцию меры m, областью значений которой является закрытый числовой промежуток между 0 и 1. Сумма значений m-функции на «описаниях состояния» равна 1; m-функция логически ложных высказываний равна 0, а m-функция логически истинных высказываний равна 1. Высказывания, не являющиеся ни логически истинными, ни логически ложными, имеют значение m-функции, заключенное между 0 и 1. Степень подтверждения гипотезы h данными наблюдения e определяется как отношение значения m-функции для конъюнкции h и e к значению m-функции для e.

В индуктивной логике Р. Карнапа был получен пессимистический результат: индуктивная вероятность высказываний с квантором общности (т. е. индуктивных обобщений) равна нулю. Я. Хинтикка, используя созданный им формальный аппарат, показал, что в его версии индуктивной логики карнаповский результат об индуктивных обобщениях не имеет места.

Г. Рейхенбах развил концепцию индуктивной логики как бесконечнозначной вероятностной логики. Он в качестве исходной связки использовал ***импликацию*** вида «если «a» истинно, то «b» вероятно со степенью p». В вероятностной логике Г. Рейхенбаха истинностные значения понимаются как степени истинности, интерпретируемые как вероятности.

Новым направлением в индуктивной логике является автоматическое порождение гипотез. Целью исследований в этом направлении является формализация средств извлечения за-

кономерностей из эмпирического материала, представленного в базах данных компьютерных систем.

Схема индуктивного вывода в теориях автоматического порождения гипотез состоит в следующем: посылками вывода являются теоретические допущения и эмпирические утверждения, а следствием - теоретические утверждения, являющиеся идуктивными обобщениями. Оригинальная теория автоматического порождения гипотез (GUHA-метод) была предложена чешскими математиками П. Гаеком и Т. Гавранеком.

Известные методы обнаружения причинно-следственных зависимостей, предложенные ***Д. С. Миллем***, оказались идейным импульсом для развития теории правдоподобных рассуждений типа ДСМ. Эта теория была реализована в интеллектуальных системах типа ДСМ, в которых формализован синтез познавательных процедур, представляющий взаимодействие индукции, ***аналогии*** и ***абдукции***. Правдоподобные рассуждения этого типа формализуются посредством бесконечнозначной логики с кванторами по кортежам переменной длины. Истинностные значения этой логики конструктивно порождаются посредством правил вывода первого и второго рода и приписываются автоматически обнаруженным гипотезам. Сначала посредством правил первого рода порождаются гипотезы о причинах, представляющее обнаруженное сходство в эмпирических данных. Гипотезы о причинах затем используются в правилах второго рода для вывода по аналогии, посредством которого формируется индуктивное обобщение. Критерием принятия порожденных гипотез является абдуктивный вывод, с помощью которого объясняется исходное состояние базы данных.

Важной проблемой индуктивной логики является формирование критерия принятия гипотез. Существуют различные формализации критерия принятия гипотез, использующие, в частности, степень подтверждения гипотез или абдукцию, объясняющую исходное множество фактов.

Понятия и процедуры индуктивной логики являются весьма полезными для применений в прикладных системах машинного обучения.

Лит.: *Carnap R.* The Logical Foundations of Probability. Chic, 1952; *Idem.* The Continuum of Inductive Methods. Chic., 1952; *Hintikka J.* A Two-Demensional Continuum of Inductive Methods. — Aspects of Inductive Logic. Amst., 1966; *Reichenbach H.* The Theory of Probability. Berkeley and Los Angeles, 1949; *Кайберг Г.* Вероятность и индуктивная логика. М., 1978; *Гаек П., Гавранек Т.* Автоматическое образование гипотез. М., 1984; *Кузнецов С. О.* ДСМ-метод как система автоматического обучения.— В кн.: Итоги науки и техники, серия «Информатика», т. 15, М., 1991; *Финн В. К.* Синтез познавательных процедур и проблема индукции.— Научно-техническая информация, сер. 2, п. 1—2, 1998, с. 6-51.

В. К. Финн

ИНДУКЦИЯ — познавательная процедура, посредством которой из сравнения наличных фактов выводится обобщающее их утверждение.

Идея индукции обсуждалась Сократом и Аристотелем, который в «Аналитиках» рассматривал индуктивные рассуждения как вспомогательные средства обоснования посылок ***силлогизмов***.

Систематическое изучение индуктивных процедур начал ***Ф. Бэкон***, предложив таблицы присутствия и отсутствия изучаемых явлений. Он рассматривал индукцию как единственно научный способ познания, противопоставляя ее умозрительным рассуждениям.

Теория индуктивных рассуждений, наследующая идеи Ф. Бэкона об индукции, была развита ***Д. С. Миллем***. Последний предложил пять методов индуктивных рассуждений, посредством которых выводятся заключения о причинных связях между явлениями (методы сходства, различия, объединенный метод сходства и различия, метод остатков и метод сопутствующих изменений). Индуктивные методы Д. С. Милля являются примерами ***правдоподобных рассуждений***. Эти методы получили ряд уточнений средствами современной логики (Г. фон Вригт, Г. Гриневский, В. Финн и др.). Признание индукции в качестве решающей познавательной процедуры характеризует теорию познания эмпиризма. Однако признание существования индукции как познавательной процедуры не влечет за собой признание возможности обосновать индуктивные обобщения. Так ***Д. Юм*** развил скептический взгляд на индукцию, считая, что индуктивные обобщения не могут быть обоснованы и являются лишь результатом ассоциации идей.

Юмовский скептицизм был усилен ***К. Р. Поппером***, который считал, что правила индуктивного вывода не могут быть сформулированы, а реальными познавательными процедурами являются лишь фальсификация гипотез, метод проб и ошибок, и, конечно, дедуктивное доказательство. Индукция же, согласно Попперу, не может быть обоснована и не имеет познавательного значения.

Теории индукции, основанные на вероятностном подходе, были развиты ***Г. Рейхенбахом*** и ***Р. Карнапом***. В современных исследованиях по искусственному интеллекту, в которых имитируются и усиливаются посредством компьютерных систем некоторые аспекты интеллектуальной деятельности, формализация индукции осуществляется средствами современной логики, алгоритмических языков и баз данных с неполной информацией. Одним из интересных приложений идеи индукции является индуктивный синтез программ.

Следует отметить, что индукция в интеллектуальных компьютерных системах представима во взаимодействии с другими познавательными процедурами — ***аналогией*** и ***абдукцией***. Естественная связь индукции и абдукции была отмечена ***Ч. С. Пирсом***.

Лит.: *Котарбиньский Т.* Избр. произв. Лекции по история логики, М., 1963; *Аристотель.* Соч., т. 2. М., 1978; *Кайберг Г.* Вероятность и индуктивная логика. М., 1978; *Гаек П., Гавранек Т.* Автоматическое образование гипотез. М., 1984; *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1900; *Финн В. К.* Синтез познавательных процедур и проблема индукции.— Научно-техническая информация, сер. 2, 1998; *Reichenbach H.* The Theory of Probability. Berkley and Los Angeles, 1949; *Carnap R.* The Logical Foundations of Probability, 2 ed. Chic., 1957; *Popper K. R.* Object Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxf., 1974.

В. К. Финн

ИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО – одно из основных понятий политологии и социологии, характеризующее природу развитых, модернизированных государств. Термин был введен ***К. А. Сен-Симоном*** в начале 19 в. Различные варианты истолкования индустриального общества встречались в работах классиков западной социологии — ***О. Конта***, ***Э. Дюркгейма*** и др. Однако широкое распространение понятие получило лишь в 50-е гг. 20 в. в связи с активной экспансией в социальных науках теории модернизации. ***Модернизация*** тех или иных сообществ в 50—60-х гг. однозначно связывалась с процессами урбанизации, индустриализации,

бюрократизации и рационализации управления, с распространением массового образования, обеспечением надежных транспортных коммуникаций и т. д. Индустриальное общество описывалось, как правило, следующими параметрами социальной системы. В экономике — завершенная индустриализация, преобладание индустриального сектора над аграрным, массового производства товаров и услуг над всеми остальными формами организации производства. В социальной сфере — развитая система социальной стратификации, основанная на сложном и всеохватывающем разделении труда, высокая степень дифференциации ролей и институтов, развитая система образования, способная заполнить возникающие ниши в системе профессиональной специализации и социальной стратификации. Индустриальное общество отличается от традиционного уменьшением функциональной нерасчлененности социальных единиц и возрастанием структурной дифференцированности, возникновением новых социальных организаций, специализирующихся на выполнении особых функций. При этом имплицитно подразумевалось, а иногда и прямо постулировалось, что каждая структурная единица социальной системы при дифференциации ее функций порождает новые социальные элементы с большей адаптационной способностью и, следовательно, более совершенные. В антропологическом и социокультурном плане индустриальное общество означает переход от мышления, ориентированного на поддержание освященного традицией, сакрализованного порядка, к рациональному мышлению, акцентирующему внимание на возможностях активной преобразующей деятельности, что предполагает ослабление всякого рода запретов и предписаний. Конкретные критерии «индустриализированности» того или иного общества неодинаковы у различных авторов, однако в обобщенном виде все различия оказываются вариациями на одну и ту же тему: индустриальное общество описывается с помощью понятий функциональной специализации, дифференциации, рационализма, централизации, тогда как «традиционное доиндустриальное» общество характеризуется понятиями функциональной нерасчлененности, иррационализма, локальности.

Концепции модернизации и индустриального общества легли в основу многочисленных теорий современной политологии и социологии — ***конвергенции, постиндустриального, информационного общества*** и др.

Лит.: *Гэлбрэйт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1969; Comparative perspective of industrial society. Boston, 1969; *Dahrendorf R.* Class and class conflict in industrial society. Stanford, 1959; *Etzioni A.* Studies in social change. N. Y., 1966.

Э. Г. Соловьев

ИНЖЕНЕРИЯ СОЦИАЛЬНАЯ — деятельность по проектированию, конструированию, созданию и изменению организационных структур и социальных институтов; комплекс прикладных методов социологии и др. социальных дисциплин, составляющих инструментарий такой деятельности.

Становление социальной инженерии связано с развитием общей теории систем и системного подхода к явлениям разных уровней природной и социальной реальности; принципов проектирования сложных технических систем; «человеческой инженерии», изучающей влияние особенностей человеческого организма и психики на функционирование технических систем и разрабатывающей схемы взаимодействия в системе «человек—машина». Социальная инженерия концептуально близка прежде всего понятию ***технократии***, в рамках которого человек выступает как пассивный объект манипуляции. Вопрос о возможности целенаправленного создания заведомо оптимальных социальных структур связан с фундаментальным соотношением стихийного и сознательного начал в функционировании и развитии общества. Лишь немногие социальные институты были спроектированы сознательно, считает ***К. Поппер***, давший теоретическое обоснование общих принципов социальной инженерии, в своем же большинстве институты являются непреднамеренным результатом человеческих действий. Общество и историю нельзя спланировать, но планировать отдельные социальные институты можно и нужно, ибо только посредством социальных ***технологий*** и социальной инженерии, методом постепенных реформ и демократическим воздействием на экономику можно достичь лучшего мира. Такое планирование и конструирование в рамках частных процессов Поппер называет частичной социальной инженерией. Она направлена на осуществление определенных институциональных преобразований в обществе, но не на преобразование общества в целом. «Точно так же, как главной задачей инженера-физика является проектирование машин, их реконструкция и обслуживание, в задачи «частичного» социального инженера должно входить проектирование новых социальных институтов, их перестройка и управление ими, когда они уже существуют» (*Поппер К.* Нищета историцизма.— «ВФ», 1992, № 8, с. 27).

Социальные институты не являются самоцелью. Частичная социальная инженерия напоминает физическую, поскольку обе они выносят конечные цели за пределы технологии. Частичный социальный технолог или инженер смотрит на институты с «функциональной» или «инструменталистской» точки зрения, оценивая их как средство для достижения определенных целей, как машины, а не как организмы, самодостаточные в своем существовании. При этом он отдает отчет в существенной разнице между социальными институтами и физическими инструментами.

Напротив, холистская, или утопическая социальная инженерия имеет, по мнению Поппера, не частичный, а тотальный, государственный характер. Она нацелена на то, чтобы контролировать с «ключевых позиций» исторические силы, которые создают будущее развивающегося общества, т. е. либо задерживать это развитие, либо предвидеть его ход и приспосабливать к нему общество. Такого рода социальная инженерия связана с историцизмом — убеждением в существовании исторических закономерностей и возможности на этой основе предсказывать будущее развитие общества.

В. М. Быченков

ИНЖЕНЕРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ (от фр. ingenieur) - основной вид деятельности, в рамках которой в нашей цивилизации (получившей название техногенной) до последнего времени создавалась ***техника***. В настоящее время техника все больше порождается в сфере широко понимаемой ***технологии*** включающей в себя как техническую, так и инженерную деятельность. В развитии инженерной деятельности можно выделить три основных этапа. На первом (Древний мир) техника создавалась на основе знаковых средств (чисел, чертежей, расчетов) и технического опыта, причем осмыслялась не рационально, а сакрально. Техническая деятельность понималась как совместные усилия человека, духов и богов. На втором формируется собственно инженерная деятельность. Ее предпосылкой было разведение естественного и искусственного планов бытия (Аристотель) и формирование

новоевропейского понимания природы. Характеризуя в «Новом органоне» новый тип практики — инженерию, Ф. Бэкон пишет, что в действии человек не может делать ничего другого, как только соединять и разделять тела природы, остальное природа совершает внутри себя сама. Классик российской философии техники П. К. Энгельмейер говорит, что инженерия есть искусство целенаправленного воздействия на природу, искусство сознательно вызывать явления, пользуясь законами природы.

Но как убедиться, что полученное в науке знание является именно тем, которое описывает законы природы, ведь природу философы объясняли по-разному? Отвечая на этот кардинальный вопрос, ученые Нового времени пришли к идее опытного обоснования полученных в науке знаний. Первым был Галилей, который опытное наблюдение за явлениями природы трансформировал в эксперимент, где соответствие теории и явлений природы устанавливалось техническим путем. Если в опыте природа всегда ведет себя иначе, чем предписывает теория, то в эксперименте природа приводится в состояние, отвечающее требованиям теории и поэтому ведет себя в соответствии с теоретически выявленными в науке законами. При этом в эксперименте Галилею пришлось характеризовать не только естественные взаимодействия и процессы и определить условия, детерминирующие их, но и контролировать ряд параметров этих естественных процессов. Воздействуя на эти параметры, Галилей смог в эксперименте подтвердить свою теорию.

В дальнейшем инженеры, определяя, рассчитывая нужные для технических целей параметры естественных взаимодействий, научились создавать механизмы и машины, реализующие нужные человеку технические цели. Соединение в деятельности следующих за Галилеем инженеров-ученых Гюйгенса, Гука и др. двух разных типов объектов (идеальных и технических) позволяет не только аргументировать выбор и построение определенных идеальных и технических объектов, но и понимать деятельность по созданию технических устройств особым образом — именно как инженерную. На ее основе складывается и особая инженерная реальность. В ее рамках в 18 — нач. 20 вв. формируются основные виды инженерной деятельности: инженерное изобретательство, конструирование, инженерное проектирование.

Изобретательская деятельность представляет собой полный или частичный цикл инженерной деятельности: изобретатель устанавливает связи между всеми основными компонентами инженерной реальности — функциями инженерного устройства, природными процессами, природными условиями, конструкциями (при этом все эти компоненты находятся, описываются, рассчитываются).

Конструирование — неполный цикл инженерной деятельности. Задача конструирования состоит в том, чтобы опираясь на связи, установленные в изобретательской деятельности, определить и рассчитать конструктивное устройство инженерного сооружения. Конструирование — такой момент создания инженерного объекта, который позволяет инженеру, с одной стороны, удовлетворить различные требования к этому объекту (назначению, характеристикам работы, особенностям действия, условий и т. д.), а с другой — найти такие конструкции и так их соединить, чтобы обеспечивался нужный естественный процесс, который можно было запустить и поддержать в инженерном устройстве. И изобретение, и конструирование, и входящие в них расчеты нуждались, с одной стороны, в специальных знаковых средствах инженерной деятельности (схемах, изображениях, чертежах), с другой, — в специальных знаниях. Сначала это были знания двоякого рода — естественно-научные (отобранные или специально построенные) и собственно технологические (описания конструкций, технологических операций и т. д.). Позднее естественно-научные знания были заменены знаниями технических наук.

В инженерном проектировании сходная задача (определения конструкции инженерного устройства) решается иначе — проектным способом: в проекте без обращения к опытным образцам имитируются и задаются функционирование, строение и способ изготовления инженерного устройства (машины, механизма, инженерного сооружения).

Именно инженерия и инженерный подход позволили осознать, что изготовление устройств, действующих на основе расчета процессов природы, отличается от других видов изготовления, где действие природных процессов или незначительно (зато существенны другие процессы, напр., деятельности) или же природные процессы невозможно рассчитать и задать. Продукты инженерной деятельности в культуре нового времени и стали преимущественно называть техникой. Другой фактор, способствующий обнаружению технической реальности, — осознание все возрастающего значения, которое продукты инженерной деятельности оказывают на жизнь человека и общества.

На третьем этапе складывается общественная практика и картина мира, в которых инженерная и техническая деятельность занимает важное место. Научно-инженерная картина мира включает в себя некий сценарий. Существует природа, мыслимая в виде бесконечного субстрата материалов, процессов, энергий. Ученые описывают в естественных науках законы природы и строят соответствующие теории. Опираясь на эти законы и теории, инженер изобретает, конструирует, проектирует инженерные изделия (машины, механизмы, сооружения). Массовое производство, опираясь на инженерию, производит вещи, продукты, необходимые человеку и обществу. В начале этого цикла стоят ученый и инженер — творцы вещей, в конце — потребители. В традиционной научно-инженерной картине мира считается, что познание и инженерная деятельность не влияют на природу, из законов которой инженер исходит, что техника как результат инженерной деятельности не влияет на человека, поскольку представляет собой средства, созданные для его нужд, а потребности естественно растут, расширяются и всегда могут быть удовлетворены научно-инженерным путем.

Становление инженерной деятельности и научно-инженерной картины мира не было бы столь успешным, если бы инженерная деятельность не оказалась эффективной. Ее эффективность проявилась как при создании отдельных инженерных изделий, так и более сложных технических систем. Если Гюйгенс сумел создать инженерным способом часы, то сегодня таким способом создаются здания, самолеты, автомобили и бесконечное количество других необходимых человеку вещей. Во всех этих случаях инженерный подход к решению проблем демонстрирует свою эффективность. Венцом могущества и эффективности инженерного подхода является формирование систем, в рамках которых общество и государство научились в заданные сроки решать сложные научно-технические задачи.

Однако могущество инженерии подготавливает и ее кризис. Сегодня обозначились по меньшей мере четыре области такого кризиса: поглощение инженерии нетрадиционным про-

ектированием, поглощение инженерии технологией, осознание отрицательных последствий инженерной деятельности, кризис традиционной научно-инженерной картины мира.

В. М. Розин

ИНИЦИАТИВА ГРАЖДАНСКАЯ — неформальное объединение граждан, которое создается для ненасильственной борьбы с конкретными недостатками общества. Такого рода объединения отличаются друг от друга разной степенью организованности, устойчивости, успешности и длительности. Всплеск гражданских инициатив отмечен в кон. 60-х гг. на волне студенческого движения. Принято различать гражданские инициативы первого и второго «поколения»: первые ориентированы на решение конкретных проблем общества (напр., экологических), представляют собой временную коалицию локального уровня; вторые — более структурированы и долговременны, поскольку стремятся оказывать влияние на политические процессы регионального и сверхрегионального уровней. По мере развития гражданских инициатив происходит их политизация и они перерастают в политические партии. Такова судьба «зеленых», превратившихся в партии, которые уже представлены в парламентах (ФРГ, Франции, Дании и др.).

О. Н. Краснова

ИНИЦИАЦИЯ (от лат. initiatio — вводить, посвящать в таинство) — общее название системы ритуалов и обрядов, обозначающих изменение социального, полового или возрастного статуса. В узком значении слова инициация есть характерное главным образом для первобытной культуры посвящение подростков во взрослые полноправные члены социума, являющееся важнейшим этапом социализации личности. В научной литературе инициация наиболее полно охарактеризована в трудах современных французских ученых — этнолога и религиеведа Арнольда ван Геннепа (1873—1957) и философа ***М. Элиаде***. Согласно теории переходных ритмов Геннепа и теории жизненных кризисов Элиаде, инициационный комплекс действий (в основном обрядовых), посредством которых совершается и формально закрепляется смена социального статуса индивида, происходит включение его в какое-либо замкнутое объединение, всегда связан со структурой и историей конкретного общества. Не имевшие первоначально религиозной окраски обряды инициации со временем приобрели религиозный характер и стали связываться с переживанием религиозного опыта.

Наиболее распространенными формами обрядов инициации являются: очистительные обряды; физические и моральные испытания инициируемого, в т. ч. временная изоляция его от привычного социального окружения; получение нового имени, особых знаков отличия, подчеркивающих социальную грань между инициированными и неинициированными, и др. На ранних ступенях развития общества в обрядах инициации выражался один из аспектов жизни социума, касавшихся высших интересов группы или племени: сохранение и репродукция данной общности. Инициационная система имела целью обеспечить общественный порядок, снять напряженность в отношениях между возрастными и половыми группами, особенно в моменты их перехода к новому социальному укладу и новым социальным связям. Сакрализация общественных ритмов и обрядов, генетически вторичная, в повседневной жизни выступала существенным элементом бытия общины.

Рудименты инициационных ритуалов проявляются в настоящее время как в религиозной, так и в светской культуре, существенно отличаясь, однако, от инициации первобытной культуры. В рамках светской культуры эти рудименты подвергаются десакрализации, обретая свою изначальную функцию социализации (светская обрядовая культура), подчас они выступают как составная часть т. н. народной культуры. Ритуалы и предметы, включенные в инициационный комплекс, имеют большое символическое значение в ряде замкнутых групп (масоны, фашисты и др.), выполняя психологическую функцию знаков, «стимулов-средств», используемых для вхождения индивида в новую социальную роль и овладения ею. Формой инициации в современных религиях являются крещение новорожденного в ***христианстве***, церковная конфирмация юношей и девушек в ***католицизме***, публичное и сознательное крещение в ***протестантизме***, обряд обрезания в ***иудаизме*** и ***исламе***, разнообразные обряды в восточных религиях.

Ф. Г. Овсиенко

ИННОВАЦИИ — нововведения, понимаемые в контексте общей тенденции вытеснения традиционных, архаичных и кустарных форм деятельности рационально организованными.

Инновационная установка коренится в архетипах западной ***фаустовской культуры*** и восходит к образу Прометея — похитителя огня. Иными словами, инновации изначально связаны с нарушением традиционных запретов и отражают дерзания личности устроить мир лучше, чем он устроен природой или Богом. В основе инновационной установки лежит презумпция: искусственное, рационально сконструированное может быть совершеннее естественного и унаследованного. В этом смысле инновационная система отражает процесс десакрализации мира и постепенного исчезновения традиционалистского пиетета перед тайнами мироздания. Этим объясняется историческая последовательность инновационного процесса. Вначале инновации охватывают наиболее ценностно нейтральные сферы, оказывающиеся на периферии идейно-политического и социокультурного контроля. В частности, это касается технико-экономических нововведений в рамках материального производства. Не случайно вплоть до нач. 20 в. само понятие технологий связывалось исключительно с производственной деятельностью, что дало основание аналитикам (***Д. Белл***, ***А. Турен***) говорить о буржуазном обществе прошлого века как о дуалистической культуре, являющейся новационной в производственной сфере и традиционной во внепроизводственной. Этот дуализм преодолевается в нашу эпоху, когда инновации проникают во все сферы жизнедеятельности и наряду с производственными технологиями говорят о социальных, политических, организационно-управленческих технологиях.

Характерна и эволюция статуса носителей инновационной деятельности. В Средние века и на заре эпохи модерна (15—18 вв.) инициаторами инноваций чаще всего выступали пограничные личности и группы, представители иноплеменных диаспор, занимающиеся торговлей и менеджментом. Их готовность к новаторству прямо пропорциональна их «неукорененности», отстраненному отношению к местным нормам и традициям. Отсюда понятно, почему инновационная деятельность отмечена знаком социокультурного «преступления». Настоящая легитимация инновационной активности наступила после победоносных буржуазных революций в Европе, когда инновационные группы стремительно завоевывали влия-

тельные позиции в обществе, а традиционалисты переходили к глухой обороне.

Со 2-й пол. 20 в. в развитых странах практики инновации становятся не только господствующей социокультурной установкой, но и особой профессией.

Появляются т. н. венчурные фирмы, специализирующиеся на открытии новых потребностей (рынков) и новых технологий. К профессиональной инновационной деятельности можно отнести всю систему НИОКР, которая охватывает уже не только производственную сферу, но и область ***социальной инженерии,*** организацию технико-производственных комплексов и урбанистических зон, сферу быта, досуга и межличностного общения. Однако в последнее время, в связи с экологической критикой технической цивилизации и обострением глобальных проблем инновационная деятельность в современной культуре снова проблематизируется. Естественное в противопоставлении искусственно сконструированному получает статус не только более высокого совершенства (престиж естественных продуктов в сравнении с суррогатами), но и хрупкой гармонии, незаменимой и нуждающейся в сбережении и защите. С точки зрения кибернетики критика искусственных систем основана на законе необходимого разнообразия (У. Р. Эшби) — степень разнообразия любых искусственных систем ниже, чем естественных, сформировавшихся эволюционным образом. С позиций синергетики инновационная деятельность, связанная с рациональной организацией по субъект-объектному принципу, должна корректироваться принципом самоорганизации.

Венчает критику инновационных амбиций фаустовской культуры современная теория коэволюции технических и природных форм, предполагающая уже не вытеснение и покорение естественного искусственным, а их взаимную согласованность. Эти онтологические контраверсы, касающиеся судеб инноваций в широком смысле слова, сочетаются с антропологическими, подчеркивающими амбивалентность человеческой природы. Человек одновременно выступает и как существо, для которого инновации имеют самоценное значение (об этом свидетельствует не только литература романтизма, но и современные социально-психологические эксперименты, фиксирующие стимулирующее воздействие новаторства на человеческую активность и самочувствие), и как существо, страдающее от бесприютности и неадаптированности, если инновации приобретают неупорядоченный и лавинообразный характер. Указанные онтологические и антропологические антиномии, связанные с инновационной деятельностью человека, заново проблематизируют все установки эпохи модерна и его культуру в целом.

А. С. Панарин

ИНОБЫТИЕ (нем. Anderssein — бытие в ином, бытие в другом) — категория диалектики Гегеля, в которой фиксируется один из моментов движения понятия в его саморазличении. Инобытие — свое другое, противоположность бытия (понятия) в нем самом, создающая возможность его развития, выхода за свои пределы.

Понятие инобытия предвосхищено, по мнению Гегеля, в диалектике Платона. Согласно Платону, одна и та же вещь может быть иной и неиной, будучи причастна категориям (или родам бытия) иного и тождественного. Однако, сами эти роды бытия — тождественное и иное — не могут смешиваться. Гегель подходит к диалектике категорий иначе. Категории для него — ступени самодвижения духа, взаимосвязь их предстает как переход одной категории в другую. Иное понимается не просто как отличное от «нечто», но как противоположность, содержащаяся в нем самом. Иное у Гегеля — момент движения понятия, которое выходит из своей начальной самотождественности — в-себе-бытия, полагает себя вовне, т. е. различает себя внутри себя, отчуждает себя в свое другое — инобытие, становится для-себя-бытием, чтобы затем вернуться к себе, став в-себе-и-для-себя-бытием.

Для передачи смысловых оттенков категории инобытия в философии Гегеля используются понятия отрицания, границы, «овнешнения», отчуждения.

О. В. Вышегородцева

ИНОЕ (греч. τό ἕτερον ἕτερος ἄλλοτι; лат. aliud, alteritas) — понятие, основное значение которого в европейской философии определяется оппозициями «тождественное-иное» и «единое-иное»: иное как нетождестве иное оказывается принципом развертывания бытия в инобытии, а иное как неединое в конечном счете отсылает к сверхбытийному истоку любой бытийной множественности.

Философскую разработку получает, начиная с ***Парменида***, у которого эфирный огонь, соответствующий в мире мнения бытию, характеризуется (фрг. 8, 57—58) как «повсюду тождественный себе и не тождественный Иному», т. е. ночи, соответствующей небытию, вычленение которой в качестве самостоятельного принципа Парменид считает ошибкой. Тезисы Парменида «бытие есть, небытие не есть» и «бытие тождественно мышлению» вместе с противопоставлением мира бытия-знания-вечности миру становления-мнения-времени подчеркивают статический момент оппозиции «тождественное-иное» и единство самотождественного бытия.

Горгий в трактате «О не-сущем», пародируя Парменида, показывает, что при абсолютной самотождественности бытия ни одна вещь не может существовать, быть мыслима и названа. Ученик Сократа Антисфен, признавая возможность называть единичные сущие, утверждал невозможность изречь ложь, т. е. назвать именем что-то, не относящееся к бытию, и дать определение данной вещи через более общее видовое или родовое понятие. Платон в «Евтидеме» показывает еще один софистический ход мысли, связанный с проблемой иного: всякое становление по существу означает становление «не тем, чем нечто является сейчас», т. е. иным (283d).

Платон в «Теэтете» (190b) показывает внутреннюю противоречивость тождества «иное есть иное» (τό ἕτερον ἕτερον εἶναι), поскольку в соответствии с ним может оказаться, что «благо есть зло», «прекрасное есть безобразное» и т. п.; а в «Парменид» он обнаруживает парадоксальные выводы из положения «единое едино», при котором, поскольку единое не может быть иным (139c), мы оказываемся вне сферы бытия (141e); поэтому в «Софисте» Платон разрабатывает систему категорий, или высших родов бытия, к которым наряду с бытием, покоем, движением и тождеством необходимо относится иное (θατέρου φύσις). Иное оказывается принципом различия, причем как в умопостигаемом, так и в чувственном мире: в «Тимее» Платон, описывая круг неподвижных звезд и круг «блуждающих» планет — орудий времени, называет первый кругом тождественного, а второй — кругом иного (36c-d).

Аристотель рассуждает о различных видах иного преимущественно в логическом смысле: в «Метафизике» (IV, 9—10) дает определение иного как противоположного тождественному (IV, 9. 1018 a 11) и связанному с различием (ἡ διαφορὰ ἑτερότης — (III, 2. 1004 a 21)). Однако понятие иного оказы-

вается незаменимым также в теории движения, поскольку «движение есть становление иным (ἑτερότητα) и отличным» («Физика», III, 2.201b20), или же «становление иным по качеству» (ἀλλοίωσις — («Метафизика», XII, 2.1069b12)).

К онтологическому истолкованию иного античная философия возвращается в ***неоплатонизме***: у ***Плотина*** между отдельными уровнями бытия нет ничего кроме того, что они — разные (τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι — V 1, 6, 53). Принципом различия у Плотина является также материя, но она тождественна не иному, а только той «части иного», которая в нем противопоставлена бытию (II 4,16,1—3). При этом в системе Плотина, опиравшегося на платоновского «Парменида», первым иным по отношению к сверхбытийному Единому оказывается как раз бытие.

Понятие иного оказывается необходимым и для ***Прокла***, который в «Платоновской теологии» дважды определяет высшее начало — Единое, или Благо — как «не иное», нежели оно само (ἄλλο οὐδέν, μηδὲν ἄλλο — II 3, 26, 6; II 7, 50, 17). На Прокла опирался ***Псевдо-Дионисий Ареопагит***; под влиянием обоих Николай Кузанский пишет трактат «О неином», основное понятие которого возникает у него при чтении «Платоновской теологии» Прокла: сохранились его маргиналии к латинскому переводу этого текста В. Мербеке: unum est nihil aliud quam unum. Так первоначально не подлежащий именованию принцип небытия и тьмы вошел в самое существо бытийной структуры универсума и стал основой для понимания и определения его сверхбытийного первоначала.

Ю. А. Шичалин

ИНСАЙТ (англ. insight — проницательность, понимание) — в интуитивистской теории познания акт непосредственного достижения, «озарения» и т. п. Одно из основных понятий гештальтпсихологии, означавшее — в противовес представлению бихевиоризма о постепенном и «слепом» научении — внезапное понимание, схватывание тех или иных отношений и структуры ситуации в целом, не выводимое из прошлого опыта субъекта.

ИНСТИНКТ (лат. instinctus — побуждение) — форма приспособительного поведения к окружающей среде, в основе которой лежат врожденные рефлексы. Каждый род или вид живых существ имеет собственные инстинкты, которые определяются сложностью его анатомо-морфологических структур и в первую очередь нервной системы. Инстинкт отражает полезный опыт предыдущих поколений, реализуемый в виде поведенческих реакций. Способность к совершенствованию инстинктивных действий передается по наследству. Инстинктивное поведение не возникает само по себе — прежде всего должно возникнуть соответствующее биологическое влечение или потребность (мотивация), в результате которой усиливается деятельность желез внутренней секреции, изменяется состав крови, повышается или понижается температура и т. д. После этого наступает поисковая фаза, которая может продолжаться достаточно долго — до тех пор, пока не будет найден пусковой раздражитель в виде внешнего сигнала (появление особи другого пола, запах, цвет и т. п.). Лишь в этом случае запускается инстинктивная двигательная реакция.

Инстинктивное поведение характеризуется стереотипностью, целесообразностью и автоматизмом, но имеет смысл только при неизменности внешних условий. Именно здесь кроется главное отличие деятельности инстинктивной от деятельности сознательной: поскольку в первом случае отсутствует сознательное предвидение результатов деятельности, постольку при изменении внешних условий она становится бессмысленной. Однако данный недостаток инстинктивной деятельности несколько смягчается ее пластичностью. В процессе жизни инстинкты могут ослабляться или усиливаться, что позволяет перестраивать инстинктивное поведение путем выработки условных рефлексов или изменения условий внешней среды.

К основным видам инстинктов относятся инстинкты питания, самосохранения, размножения, ориентирования и общения с себе подобными. Может наблюдаться и определенная иерархия инстинктов, когда один из них приносится в жертву другому. Напр., инстинкт самосохранения может подавляться более сильными родительским или половым инстинктами.

Впервые термин «инстинкт» в смысле стремления или побуждения употребил стоик Хрисипп (3 в. до н. э.) для характеристики поведения птиц и других животных. Но настоящее изучение инстинкта началось лишь с 18 в. благодаря трудам французских материалистов и естествоиспытателей. Некоторые из них считали инстинкт редукцией (вырождением) ума; другие, напротив, его зародышем (Ле Руа). Ламетри утверждал, что все живые организмы обладают «чисто механическим свойством» «действовать наилучшим для самосохранения образом». Ламарк считал, что инстинкт происходит из унаследованных привычек, возникших в результате удовлетворения жизненно-важных потребностей. Согласно Дарвину, инстинкт — это видовое приспособительное поведение, которое формируется благодаря унаследованию приобретенных свойств и естественному отбору, сохранившему случайно возникшие, но полезные для вида разновидности более простых инстинктов. И. Павлов рассматривал инстинкт как сложный безусловный рефлекс, посредством которого осуществляется взаимодействие организмов со средой.

Философскую концепцию инстинкта развивал Бергсон, видевший в инстинкте один из двух «рукавов», на которые расходится сверхсознание, внедряясь в материю. В отличие от интеллекта, инстинкт — это стандартное, машинообразное действие животного со своим предметом, обусловленное самой структурой организма, а потому не нуждающееся в обучении, памяти или самосознании. Согласно Вл. С. Соловьеву, инстинкт — это «способность и стремление к таким действиям, которые соединяют целесообразность с безотносительностью и приводят к полезным результатам» (Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона, ст. «Инстинкт»). «В мире животных инстинкт есть единственный способ внутреннего присутствия и действия общего (род) в единичном и целого в частях...». Человеческие инстинкты «перестают быть темным стихийным влечением, просветляются Сознанием и одухотворяются высшим идеальным содержанием» (там же). Так, инстинкт самосохранения переходит в «охранение человеческого достоинства», половой инстинкт — в супружескую любовь и т. д. Соловьев отмечал, что поскольку инстинкт требует «внутреннего ощущения и стремления», постольку бессмысленно употреблять этот термин применительно к растениям.

Жизнедеятельность самых низкоорганизованных существ полностью определяется инстинктом, но по мере эволюционного развития их роль уменьшается, поскольку они заменяются более сложной условно-рефлекторной деятельностью, опирающейся на индивидуальный опыт. Человеческая деятельность определяется сознательными мотивами, поэтому инстинкты играют здесь подчиненную роль. Однако при

ослаблении контроля коры головного мозга за нижележащими подкорковыми структурами (сон, опьянение, аффекты и т. п.) инстинкты могут вырываться наружу.

О. В. Суворов

ИНСТИТУТ ПОЛИТИЧЕСКИЙ — рациональное упорядочение средств и целей политического поведения общепринятыми и общеизвестными установлениями. Существование таких установлений позволяет ожидать от индивидов действий, ориентированных на принятый в данном обществе порядок; если же этого не происходит, повиновение обеспечивается при помощи аппарата принуждения. ***М. Вебер*** характеризовал политические институты наличием рациональных установлений и аппарата принуждения. Согласно ***Гегелю***, политические институты «составляют государственный строй, т. е. развитую и осуществленную разумность, в особенном и суть поэтому прочный базис государства, равно как и базис доверия и настроенности индивидов по отношению к нему; они также столпы публичной свободы» (*Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990, с. 291). Реальную власть, предписывающую индивидам определенные действия, можно назвать «устройством» данного института. Оно находит свое выражение в рационально сформулированных правилах. При этом установленный порядок связывается с одобрением большинства членов, обладающих определенными признаками или избранных в соответствии с правилами. Публичность институциональных правил гарантирует, что участники взаимоотношений знают, какие ограничения, принятые в политическом поведении данного сообщества, признаются субъектами этого поведения и какие действия являются допустимыми. Т. о., в рамках политических институтов одни правила специфицируют определенные формы действий в качестве разрешенных, а другие — в качестве запрещенных. В пределах одного политического института может удовлетворяться целый комплекс разнообразных индивидуальных и коллективных потребностей и интересов. Тем самым политические институты осуществляют интеграцию и синтез разнообразных интересов, задач и целей и служат укреплению и развитию публичной свободы в обществе: в правовом государстве свобода всегда институционализирована. По ***Дж. Роулзу***, базисная структура общества представляет собой совокупность основных социальных и политических институтов — собственности, государства, права, партий, гражданских прав и свобод и др. — в рамках одной схемы общественной кооперации. Политические институты, с одной стороны, являются возможными формами поведения людей, выражаемыми системами правил; с другой — они представляют собой необходимые условия и средства для реализации поведения индивидов, определяемые этими правилами.

Существуют различные трактовки политических институтов. Так, напр., представители теории систем (Э. Ласло) исходят из предположения, что политические институты формируются для выполнения функций, необходимых для обеспечения выживания общества, тогда как теоретики социального действия (***Т. Парсонс***) рассматривают институт как иногда намеренный, а подчас и неосознанный результат попыток индивидов достичь с их помощью частных или коллективных целей. При этом исследователи систем анализируют институты в терминах структур, функций и ролей, а теоретики социального действия описывают их в терминах акторов, целей, ситуаций, норм и значении. Теория систем нацелена на усиление функций институтов по сохранению стабильности политической системы, в то время как теория социального действия проясняет значение действий политических акторов.

Лит.: *Бурдье П.* Социология политики. М, 1993; *Хёффе О.* Политика, право, справедливость. М., 1994; *Buchanan J.* The Limits of Liberty. Chi., 1985; *Günther H.* Freiheit, Herrschaft und Geschichte. Fr./M., 1979.

А. В. Попов

ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНЫЙ (от лат. institutum - установление, устройство, обычай) — 1) социальное установление как комплекс самых общих социальных (политических, правовых, моральных, религиозных и т. п.) норм, правил и принципов, культурных образцов, привычек, типов мышления и моделей поведения, определяющих сущность и устойчивость социальных явлений, обусловливающих и регулирующих социальные отношения, деятельность человека в различных областях ее приложения; 2) социальное образование, или учреждение, — социальная единица надындивидуального уровня, организация, выступающая субъектом социальных отношений и действий.

Современное понятие института воспринято философией, социологией и другими общественными дисциплинами из юридической науки, где оно обозначало совокупность правовых норм, регламентирующих определенные общественные отношения (наследование, брак, договор и т. д.). Институционализм в государственном праве рассматривает институт как идею дела или предприятия, осуществляемую посредством придаваемых ей органов и длящуюся юридически в социальной среде (М. Ориу); как продолжительно существующее единство идей и людей (Ж. Ренар); как предприятие, состоящее на службе идеи (Ж. Бюрдо); как юридический порядок (С. Романо). В социологии категории «институт» дается более широкое толкование, соотносящее ее не только со сферой права, но и с другими областями социальной жизни. ***Э. Дюркгейм*** использовал термин «институт» для обозначения социальных фактов — коллективных представлений, внешних для индивида и обладающих принудительной силой по отношению к нему. По его мнению, можно назвать институтами все верования, все способы поведения, установленные группой; социологию же вообще можно определить как науку об институтах, их генезисе и функционировании. Институционализм в социологии и экономической науке рассматривает институты как коллективные, социально-психологические образования: распространенный образ мыслей о том, что касается отдельных взаимоотношений между обществом и личностью и отдельных выполняемых ими функций (Т. Веблен); словесный символ для обозначения группы общественных обычаев, постоянный или преобладающий образ мыслей или действия, который стал привычным для группы или превратился в обычай для народа (У. Гамильтон). Структурный функционализм понимает институты как комплексы более или менее устойчивых взаимозависимых социальных ролей (***Т. Парсонс***). В теории обмена институты — это относительно стабильные общие нормы, регулирующие отношения косвенного и сложного обмена между социальными единицами (П. Блау); формализованные посредством норм процессы обмена, относительно устойчивые модели социального поведения, поддерживаемые действиями многих людей (Дж. Хоманс).

Институты или социальные установления служат посредниками в отношениях социальных субъектов, рационально упорядочивают и формализуют их, выполняя в обществе роль средств, обеспечивающих относительно устойчивое и пред-

сказуемое протекание процессов взаимодействия и коммуникации между различными социальными единицами (индивидами, коллективами, организациями). К определенному типу таких социальных единиц — социальным образованиям — также приложимо понятие «социальный институт»).

У ***М. Вебера*** институт, не что иное, как форма общественного объединения, где поведение индивидов не только «обобществлено», т. е. рационально упорядочено в своих целях и средствах принятыми установлениями, но базируется на принципе, согласно которому индивид оказывается участником социальных действий вследствие объективных данных (своего происхождения, родства, пребывания или деятельности в определенной сфере). Согласно ***К. Попперу***, понятие «институт» охватывает социальные тела как частного, так и государственного характера, будь то магазин или страховая компания, школа или церковь, органы охраны правопорядка или суд.

Социальный институт как образование сверхколлективного порядка, как фиктивное лицо, несводимое к его персоналу, объединению людей, и надстраивающееся над ним, оказывается по существу не более чем отвлеченным понятием, которому воображение и закон придают качества, права и обязанности, свойственные лицу в правовом и социальном значении этой категории. В отличие от институтов-установлений, «институтов-вещей» (если воспользоваться выражениями Дюркгейма и Ориу), опосредствующих отношения между людьми и др. социальными единицами как субъектами, институты-образования, «институты-лица», сами становятся субъектами социальных отношений и действий. Люди же лишь представляют и персонифицируют социальный институт, от имени которого они действуют, выступают посредниками в отношениях между институтами; субъектность индивида в этом случае вторична, производна от первичной субъектности института.

С методологической точки зрения в рассмотрении социального института выделяются объективистская и поведенческо-психологическая ориентации. Первая из них четко сформулирована Дюркгеймом: институты, как способы мышления, деятельности и чувствования существуют вне индивидуальных сознаний и наделены принудительной силой, вследствие которой навязываются индивиду независимо от его желания; социальные факты, следовательно, нужно рассматривать как вещи. Согласно второй ориентации, идущей от М. Вебера, институты признаются комплексами действий индивидов; в своих крайних проявлениях редукция институтов к формам индивидуального поведения приводит к убеждению, что социальные явления могут быть объяснены исходя из одних лишь психологических предпосылок.

В. М. Быченков

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ — процесс формализации социальных отношений, переход от неформальных отношений (объединений, соглашений, переговоров) и неорганизованной деятельности к созданию организационных структур с иерархией власти, регламентацией соответствующей деятельности, тех или иных отношений, их юридической легализацией, если это возможно и необходимо. Организация и формализация общения, отношений и деятельности превращает их в институт семьи, школы, учреждений и т. д. Институционализация представляет собой синергетический процесс перехода от самоуправляющихся и самоорганизующихся явлений к организованным и управляемым.

И.И. Кравченко

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ — философско-методологическая установка, согласно которой продукты сознания человека (понятия, моральные и эстетические идеи, научные теории, гипотезы и т. п.) являются средствами приспособления к окружающей среде, внесения в нее определенности и порядка, превращения действительности в «понятный» и удобный для жизни мир. Они образуют «инструментарий», который осваивается людьми в процессах совместной деятельности, воспитания и обучения и применяется при решении практических проблем. Инструментализм стал методологической компонентой ***прагматизма*** (***У. Джеймс***, ***Дж. Дьюи***), а в современной философии науки приобрел автономность как интерпретация языка науки, структуры, функций и направлений развития научных теорий.

Согласно инструментализму, онтологические рассуждения о мире вне практической и познавательной деятельности человека не имеют значимого содержания. Мир как арена человеческой практики есть множество ситуаций опыта, имеющих определенные пространственно-временные границы. Мышление есть орудие, с помощью которого человек действует в этих ситуациях, разрешает проблемы, устанавливает определенные регулярности, противостоящие текучей неопределенности и неустойчивости бытия. Поэтому ценность идей, понятий и теорий определяется их инструментальной эффективностью, гарантированностью успеха их практического применения. К идеям и суждениям не применимы категории истины или ложности в смысле их соответствия или несоответствия объективной реальности. Истина понимается исключительно как синоним гарантированного суждения, однако эта гарантия имеет срок, и ее возобновление требует постоянной корректировки по мере возникновения новых проблем и способов их решений.

Инструментализм отрицает существование твердого эмпирического базиса познавательной деятельности — «чистых данных». Факты осмысливаются только в связи с некоторыми идеями, теориями, выступающими как проекты или схемы деятельности. Инструментализм порывает с теориями познания, в которых сознанию отводится пассивная, созерцательная роль, со всеми вариантами гносеологии, трактующей познание как отражение объективной реальности. Идея операциональной природы познания легла в основу разновидности инструментализма — операционализма (***П. У. Бриджмен***).

Инструментализм в философии науки прежде всего связан с трактовкой научных теорий как средств организации научных суждений во взаимосвязанные логические структуры, где одни высказывания выводятся из других по установленным правилам; теории ничего не описывают и не объясняют, они нужны только для решения практических (конструктивных, вычислительных, измерительных и т. п.) проблем научного исследования. Инструментализм не усматривает принципиального различия между терминами языка наблюдения и теоретическими терминами, которое существенно в стандартной концепции науки, разработанной в рамках неопозитивистской программы эмпирического обоснования научного знания. Отрицание дескриптивной и объяснительной функций научных теорий вызвало резкую критику инструментализма со стороны философов науки, придерживающихся реалистической ориентации. К. Поппер считал, что инструментализм несовместим с «оценкой науки как одного из величайших достижений человеческого духа» (*Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983, с. 299). Однако популярность инструментализма в современных философско-методологических концепциях во многом

объясняется трудностями реалистических концепций науки (см. ***Научный реализм***, ***Критический рационализм***), связанными с интерпретацией понятия истины и объяснением эволюции научного знания. Инструментализм отвергает ***корреспондентную теорию истины***, полагая, что сопоставление теории с реальностью бесполезно, т. к. нет независимого от теории опыта; в зеркале природы теория видит только свое собственное отражение. Согласно инструментализму, выбор из двух альтернативных и «эмпирически эквивалентных» теорий (т. е. имеющих примерно равные возможности систематизации и организации опыта) осуществляется конвенционально. В классическом варианте инструментализм сталкивается с трудностью в интерпретации «опровержения» научных теорий: теории-инструменты не могут быть опровергнуты, но могут быть заменены, однако эта замена должна иметь рациональные основания. Поэтому в современной философии науки заметна эволюция инструментализма к признанию ценности опыта и оценке теорий по шкале их «эмпирической адекватности», т. е. по их способности «спасать явления», включая их в круг выводимых следствий из принятого формализма научной теории (Л. Лаудан, Б. Ван Фраассен и др.).

Лит.: *Мамчур Е. А.* Проблема выбора теории. К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания. М., 1975; *Рузавин Г. И.* Научная теория. Логико-методологический анализ. М., 1978; *Петров В. В.* Семантика научных терминов. Новосибирск, 1979; *Dewey J.* Experience and Nature. Chi.—L., 1926; *Idem.* Logic. The Theory of Inquiry. N.—Y., 1938; *Idem.* Reconsruction in Philosophy. Boston, 1949; *Hesse M.* The Structure of Scientific Inference. L., 1974; *Fraassen B. van.* The Scientific Image. Oxf., 1980; *Rescher N.* Empirical Inquiry. L., 1982.

В. Н. Порус

«ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ» (Humanisme Integral. P., 1936) — книга ***Ж. Маритена***, ставшая своеобразной теоретической программой диалога католической церкви с миром современной культуры. Проблемное поле этой работы определяется задачей теоретического осмысления возможности ассимиляции в границах неотомистской философии гуманистической установки, долгое время не принимавшейся официальными кругами церкви. Хотя Маритен и называл себя «палеотомистом», но отчетливо сознавал необходимость диалога с гуманистически инспирированными светскими философскими доктринами, а также с Н. А. Бердяевым, Э. Мунье, Г. Марселем и др. религиозными авторами, которые попытались показать возможность гармоничного единения гуманизма и христианства. Задача осмысления гуманистической проблематики рисовалась ему наполненной и глубоким практическим смыслом, ибо предложенная в книге программа интегрального гуманизма содержала стратегию деятельности католической церкви в меняющемся мире.

Гуманизм, по мысли Маритена, стремится сделать человека более человечным, содействовать его участию во всем, что может способствовать развитию его возможностей, творческих потенций, превращению сил физического мира в инструменты собственной свободы. Солидаризируясь с общим пафосом антропологии М. Шелера, он утверждает неотделимость гуманизма от цивилизации и культуры. Гуманизм может быть героическим, преобразующим мир началом, и он совсем не обязательно связан с симптомами культурного кризиса и упадка. Западный гуманизм рассматривается Мартеном как изначально обладающий религиозными корнями, которые открываются уже в сочинениях Гомера, Софокла, Сократа, «отца Запада» Вергилия, а затем запечатлеваются в творениях христианских авторов средневековой эпохи. Человек в понимании христианского средневековья, рисуется как плотское и одновременно наделенное духовно-личностным началом существо. Личность, по Маритену, — это «универсум духовной природы», обладающий свободой выбора, автономией, которая защищает ее от непрошеного вторжения природы и государства. Она трактуется Мартеном в экзистенциальной перспективе как существо одновременно естественное и сверхъестественное. Личность обладает свободой воли и в силу этого способна к отвержению блага и совершению зла. Однако в своих добрых начинаниях она так или иначе следует линии божественной благодати. Антропоцентрический гуманизм Ренессанса и Реформации противоположен по сути христианскому геоцентрическому гуманизму средневековья. Первый тип гуманизма, по Маритену, признавая, что «Бог есть центр человека», предлагает видение грешного и искупленного человека, христианское понимание взаимосвязи благодати и свободы, в то время как второй утверждает самоцентрированность личности и натуралистическую концепцию свободы. Маритен рассматривает диалектику развития антропоцентрического гуманизма как глубоко трагичную в своей сути, предлагает собственную концепцию кризиса инспирированной им культуры Нового времени. 16—17 вв. именуются им классическим периодом христианского натурализма, когда цивилизация забывает о своих корнях, взывая вместе с тем к способности разума установить порядок, унаследованный от предшествующего периода. Второй период (18—19 вв.) ознаменован противостоянием культуры собственным сверхъестественным основаниям. Это — период рационалистического оптимизма, буржуазный период культуры. Третий период (20 в.) становится эпохой материалистического низвержения ценностей, самоупоения человека, стремления радикального атеизма создать новое человечество.

При написании книги Маритен был во многом близок исканиям Мунье, его концепции персоналистической и общинной революции. Лишь в 1940-х гг. их пути радикально разойдутся: Маритен перейдет в ряды поклонников «либерализма Вудро Вильсона», в то время как Мунье будет следовать «социализму Жана Жореса» (Д. Амато). Пока же интегрально-гуманистические искания Маритена были своеобразной войной на два фронта — против марксистского гуманизма и его воплощения в известных ему реалиях советского общества и одновременно против светского буржуазно-либерального проекта, ибо они в одинаковой степени воспринимались им как итог трагической эволюции культуры, пропитанной духом антропоцентрического самоупоения. Интерпретация Маритеном марксизма и советского коммунизма складывалась в диалоге с ви́дением этих феноменов Бердяевым. Социальные рецепты коммунистического миросозерцания, пролетарский мессианизм и попытка создания царства божия на Земле воспринимаются Маритеном как прямые следствия атеистического гуманизма, составляющего его суть. Хотя коммунизм имел своей естественной культурной предпосылкой христианство, он движим логикой «злопамятства против христианского мира». Россия, ставшая стартовой площадкой воплощения в жизнь коммунистического мировоззрения, характеризуется католическим мыслителем как страна, в которой православие питало сомнения в разуме и одновременно сохранялись языческие традиции, культ святой русской земли, национальный мессианизм. Маритен вполне солидарен с бердяевской концепцией сплава марксистского и русского мессианизма в коммунистическом эксперименте большевистской революции. Одновременно для него неприемлем и человек, ставший воп-

лощением в жизнь буржуазно-либерального проекта, ибо он движим номиналистическим сознанием и стремлением к покорению мира, не ведая подлинного духа любви и жажды трансцендентного.

Полемизируя с неприятием гуманизма и инспирированной им культуры в теологии К. Барта, Маритен полагает, что именно Фома Аквинский задал действенную стратегию диалога религии и цивилизации. Под культурой, или цивилизацией (отождествляя эти феномены), он понимает «расцвет собственно человеческой жизни», находящий средоточие не только в плоскости материальной деятельности индивида, но прежде всего в совершенствовании его интеллектуальных и практических (нравственных и художественных) способностей. Культура имеет своим основанием природу человека, сопряжена с работой его разума — совокупностью добродетелей, является «произведением духа — свободы». По своей сути, полагает Маритен, культурное развитие всегда сопряжено с полярностью материально-экономического и духовного моментов. Христианин принадлежит одновременно временному и вечному порядкам, «граду земному» и «граду Божию» — церковному сообществу. Культура обладает собственными имманентными целями, но деятельность христианина должна придавать ей измерение духовно-нравственного совершенствования. Свой собственный идеал социокультурного развития Маритен рассматривает как несовместимый с любыми утопическими конструкциями, как конкретный и исторический. Его интегрально-гуманистический проект грядущего складывался в полемике с притязаниями католического интегризма на восстановление средневекового влияния церкви на все стороны общественной жизни. Он — продукт активного неприятия идеологии и практики либерализма, коммунизма и фашизма. Обычно принимаемая характеристика воззрений Маритена как христианско-либеральных, ориентированных на диалог церкви и современного мира, выглядит оправданной при сопоставлении его воззрений с консервативно-интегристскими и христианско-социалистическими взглядами, однако коммунитаристский пафос его доктрины радикально противоположен традиции светского либерализма. Разрабатываемый им идеал интегрального гуманизма базируется на принципах персонализма, плюрализма, коммунитарности и конечной теистической ориентации. Признание фундаментальной ценности личности и ее свободы сочетается с утверждением значимости плюрализма во всех сферах общественной жизни, важности стремления к новым формам корпоративной общности людей и восстановления роли религиозно-нравственных ценностей в контексте современной культуры. Применительно к сфере экономики Маритен ратовал за ее корпоративную реорганизацию, призванную передать собственность ассоциациям трудящихся, интеллигенции и владельцев капитала. Мечтая о персоналистически ориентированной экономике и ликвидации либерального капитализма, он апеллировал к идеям Прудона. Экономические изменения, по его мнению, должны послужить своеобразной прелюдией к созданию плюралистической системы общественных объединений, в которых реализуется сотрудничество людей различного социального статуса и конфессиональной принадлежности. На этой основе им и мыслилось создание персоналистической демократии, утверждающей ценность личности и значимость общего блага. Персоналистическая демократия призвана гарантировать фундаментальные личностные, гражданские и политические права людей. Тот переворот, который произойдет в экономике, социальной и политической сферах, виделся Маритену обладающим фундаментальной культурной значимостью, ибо связывался с превосхождением «экономического сообщества» либерального капитализма и обожествлением политики, с движением к новой ценностной иерархии. Идеал интегрального гуманизма был своеобразной реакцией на кризисные явления, которые поразили западный мир в период между двумя мировыми войнами, на коммунистический и фашистский тоталитаризм. При всей его утопичности этот идеал, позднее скорректированный Маритеном в духе более позитивного отношения к реалиям западного общества, оказал заметное влияние на эволюцию официальной стратегии католической церкви в ее диалоге с современным миром, в поиске идеологии «третьего пути», превосходящего крайности либерального капитализма и социализма. Линия «обновления» Иоанна XXIII и Павла VI совпадала по своей направленности с духом интегрально-гуманистических исканий Маритена, что нашло отражение в документах II Ватиканского собора. В 1967 в энциклике «О прогрессе народов» Павел VI прямо говорил о стремлении католической церкви к осуществлению идеала интегрального гуманизма. Работа Маритена значительно повлияла на искания ряда представителей персонализма, теологии труда, латиноамериканской теологии освобождения и др. направлений католической мысли.

Б. Л. Губман

ИНТЕЛЛЕКТ (лат. intellectus — ум, рассудок, разум) — в общем смысле способность мыслить; в гносеологии — способность к опосредованному, абстрактному познанию, включающая в себя такие функции, как сравнение, абстрагирование, образование понятий, суждение, умозаключение; противостоит непосредственным видам познания — чувственному и интуитивному; в психологии — рациональное, подчиненное законам логики мышление; противостоит нерациональным сферам психики — эмоциям, воображению, воле и т. д.

В истории философии понятие «интеллект» совершило длительную эволюцию. Сам термин — это латинский перевод древнегреческого ***«нус»*** (ум). Платон полагал, что именно через «логистикой» (разумную часть души) совершается приобщение человека к божественному миру идей. Аристотель ввел деление на ум вечный, деятельный, и ум преходящий, пассивный, которое проходит через всю средневековую схоластику: «У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействию, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить» (О душе, III, 5). Сознание делится на собственно интеллект (набор общих категорий и формализуемых правил, в т. ч. механизм рефлексии) и конкретное содержание (идеи, воспоминания, образы и т. п.), хранимое в памяти. «Чистый интеллект» един, что дает основание для превращения его в трансцендентальную бессмертную сущность, а личности отличаются лишь благодаря своему жизненному опыту, поставляющему интеллекту материал для обработки.

По словам А. Ф. Лосева, «античный ум есть прежде всего сама объективная действительность, но только данная... в виде такого бытия, которое само же соотносит себя с самим собой и со всем возможным инобытием» (*Лосев А.* История античной эстетики, т 1. М., 1992, с. 542). Особенно наглядно это проявляется в учении стоиков о мировом разуме, пронизывающем все существующее. Человеческий разум — это лишь часть космического разума. Неоплатонизм пошел дальше, создав учение о сверхразумном Едином, первой стадией эманации которого является разум.

Арабские философы раннего средневековья (Ибн Сина и Ибн Рушд) пытались примирить неоплатонизм и учение Аристотеля. С одной стороны, интеллект — это «первая интеллигенция», в которой легко узнать неоплатонический «нус», с другой, — последнее звено эманации, «деятельный разум» Аристотеля. Он един у всех людей, а индивидуальная душа обладает лишь возможным (пассивным) разумом. Ранние схоласты пытались примирить неоплатонизм с христианством, проводя аналогии между интеллектом, памятью, волей и Божественной Троицей (Августин, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Скот Эриугена). Интеллект — это средство познания Бога, как он существует в себе, превосходя всякое бытие и небытие. В зрелой схоластике (Альберт Великий и Фома Аквинский) господствовало утверждение: Бог — это всеобщий деятельный разум, интеллект — разум ограниченный, образ Бога в душе. При этом истинная деятельность разума не может противоречить вере. Именно в этот период вводится четкое различие между разумом (intellectus) и рассудком (ratio) — как главной и вспомогательной способностями мышления, которое затем пройдет через всю философию Нового времени. «Слово интеллект (разум) применимо к непосредственному проникновению в истину, слово же рассудок — к исследованию и рассуждению» (Фома Аквинский). В подобном делении можно увидеть осознание недостаточности формально-логических рассуждений для постижения диалектических истин, тем более что Бог выше всяких противоречий. Некоторые схоласты склонялись к принижению роли интеллекта, утверждая, что мы не можем познавать Бога только разумом, для этого необходимо откровение (Дунс Скотт). Орган созерцания (contemplatio) Бога есть интеллигенция. К аналогичным выводам приходят и мистики (Бернар Клервоский, Гуго Сен-Викторский). Отсюда и иное решение одной из основных философских проблем — соотношения воли и интеллекта. Если Аквинат подчинял волю интеллекту, то Дунс Скотт и Оккам подчинили интеллект воле.

В эпоху Возрождения начинается новое возвеличивание интеллекта. Так, у Николая Кузанского разум — это наивысшая духовная сила, уподобляющая человека Богу и способная проникать в сверхчувственные истины благодаря «непостижимому постижению» совпадения противоположностей.

В философии Нового времени интеллект понимался как «естественный свет» (*lumen naturalis*), т. е. врожденная способность человеческой души к постижению сущности вещей. Представители рационалистической философии 17—18 вв. определяли интеллект гносеологически — как способность к формированию правил метода (Декарт), к отысканию опосредствующих идей и выведению заключений (Локк), как познание необходимых и вечных истин (Лейбниц) и т. п.

У Канта интеллект — это высшая познавательная способность, дающая принципы рассудку. «Если рассудок есть способность, создающая единство явлений согласно правилам, то разум есть способность, создающая единство правил рассудка согласно принципам» («Критика чистого разума», III гл.). При этом разум имеет как формальное, логическое применение, так и реальное, когда он сам порождает некоторые идеи и принципы, не заимствованные из опыта или рассудка. Согласно Фихте, разум — это максимально развитая способность к рефлексии, «абсолютная способность отвлечения» от всего окружающего для определения «Я». Разум, по Шеллингу, — «полная нерасчлененность субъекта и объекта», основная же человеческая способность — это интеллектуальная интуиция как непосредственное созерцание предмета в единстве противоположностей. Философия Гегеля — это максимальная степень обожествления интеллекта, который в качестве Абсолютной идеи совершает свое развертывание в сфере духа, природы, истории. Человеческий же разум — это «в-себе-и-для-себя» сущая истина... простое тождество субъективного понятия с его объективностью и всеобщностью» (Философия духа, § 438).

В качестве реакции на подобное обожествление можно рассматривать новое «принижение» интеллекта у Г. Спенсера, в прагматизме или в иррационализме (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, А. Бергсон). С биологической точки зрения, интеллект — это возникший в процессе эволюции вид приспособительной деятельности организма. Цель мышления — выбор средств для осуществления планов и намерении (У. Джеймс). Согласно Бергсону, главный недостаток интеллекта в том, что он разлагает изменение и изменчивое на неизменные моменты, а потому неспособен «мыслить истинную непрерывность, взаимное проникновение, словом творческую эволюцию, которая и есть жизнь» (*Бергсон А.* Творческая эволюция. М.— СПб., 1914, с. 145); на это способна только интуиция.

Наука 20 в. расширила и обогатила понятие интеллекта рядом новых значений. Началось исследование интеллекта животных, таких реакций, как воспроизведение уже найденного решения, перенесение его на иную ситуацию, способность к решению «двухфазных задач» и т. п. В изучении интеллекта начали использовать количественные методы. Еще в сер. 1920-х гг. французские психологи Бино и Симон предложили определять уровень интеллекта с помощью специальных тестов — IQ (Intelligence Quotient). Среди психологических концепций интеллекта выделяется теория Ж. Пиаже, согласно которому интеллект — это высшая форма духовного приспособления к среде путем мгновенной организации стабильных пространственно-временных логических структур. Наконец, возникли различные программы исследований «искусственного интеллекта»: 1) создание компьютеров, способных выполнять функции, традиционно относимые к области интеллектуальной деятельности человека; 2) попытки моделировать сам человеческий интеллект на основе моделирования мозгового субстрата (нейрокомпьютеры); 3) создание искусственных самообучающихся устройств, способных эволюционировать. Таким образом, зоопсихология, психология и кибернетика дали сильный толчок научному изучению интеллекта.

О. В. Суворов

ИНТЕЛЛЕКТ ИСКУССТВЕННЫЙ — см. ***Искусственный интеллект***.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛИСТСКАЯ ЭТИКА — направление в новоевропейской философии (с 18 в.), исходящее из положений о том, что мораль основана на разуме, а необходимым условием моральности человека является интеллектуально-интуитивное, осуществляемое в понятиях познание морали. Идеи интеллектуалистской этики развивали Р. Кадворт (R. Cudworth), ***С. Кларк***, Дж. Бэлгай (J. Bulgay), ***Р. Прайс***, ***Г. Сиджвик***, на позициях, близких интеллектуалистекой этике, стояли ***Т. Рид***, А. Смит (A. Smith) и У. Уэвэлл (W. Whewell). Интеллектуалистская этика формировалась как одна из первых в истории этики попыток осмысления морали в единстве ее ключевых характеристик — объективности, абсолютности, универсальности, автономности. Свое понимание морали интеллектуалисты изначально противопоставляли волюнтаристским (в теологическом и секулярном вариантах — Ж. Кальвин, Т. Гоббс, Р. Камберленд, У. Пэли) и социально-правовым

(Дж. Локк) трактовкам морали и обосновывали его путем построения особой моральной эпистемологии, которая была призвана обеспечить объективность морального знания. В полемике с ***сентиментализмом этическим*** интеллектуалисты считали, что адекватное понимание морали требует признания ее рациональной природы.

Для интеллектуалистской этики 18 в. характерно отождествление морали с разумом, который трактовался двояко: как высшая познавательная моральная способность и как необходимая истина, природа вещей, или онтологический закон, в силу которого каждая вещь имеет необходимую, объективную, неизменную сущность. Исходя из представления о беспредпосылочности морали и ее индетерминированности извне, интеллектуалисты подчеркивали, что моральные понятия априорны и просты, а моральное познание носит интуитивный характер. В полемике с сентименталистами они доказывали, что моральная интуиция по своей природе разумна. «Чистота» интеллектуальной интуиции в интеллектуалистской этике 18 в. гарантировала объективность, а значит — истинность полученного при ее помощи знания. В духе Платона интеллектуалисты отождествляли моральное чувство в гносеологическом плане с сугубо произвольным, фрагментарным, пассивным ощущением, а в психологическом — с субъективной склонностью и считали, что оно, выражая лишь различные состояния субъекта, само является нейтральным в отношении противоположности правильного-неправильного и поэтому не дает объективного основания для оценки или принятия моральных решений. Не отрицая полностью значимости морального чувства, интеллектуалисты отводили ему в лучшем случае вспомогательную по отношению к разуму роль. Они допускали, что с помощью морального чувства человек может устанавливать частные, обусловленные конкретными обстоятельствами и временем цели, когда его разум недостаточно силен; однако познание отвлеченных моральных принципов, принятие высших, безусловных, универсальных целей, оценка и принятие решения определяются лишь необходимой природой целей, принципов и поступков. Поэтому человек морален в той мере, в какой является рациональным, способным познавать природу вещей и делать это знание основой своих поступков и оценок вне зависимости от давления внешних обстоятельств, указаний авторитета или личных предпочтений. В противовес сентименталистам, отождествлявшим разум с дискурсивным рассудком, интеллектуалисты выдвинули расширительную трактовку разума как познавательной способности, которая, помимо дискурсии, включала интуицию. Разум в их концепциях не только оказывался источником морального знания, но и выступал в роли стандарта и судьи над всеми чувствами, а также выполнял целеполагающую, оценочную и императивную функции. Положение о рациональной природе моральной императивности в интеллектуалистской этике выражало специфику морального мотива как осознанного.

Развитие интеллектуалистской этики в 19 в. определялось признанием того факта, что интеллектуальная интуиция не является непременно формой истинного знания и что она может быть ошибочной. В связи с этим вставал вопрос о критерии достоверности моральной интуиции и о способе разрешения конфликтов между различными моральными принципами. Стремление решить этот вопрос вело к переосмыслению представления о рациональности морали. По мнению интеллектуалистов, мораль рациональна в том смысле, что ее содержание образует строгая законченная система самоочевидных, универсальных принципов, которая служит основанием для определения правильности конкретных моральных суждений и для принятия решений в спорных ситуациях. Переосмыслению была также подвергнута проблема объективности морали: ключевые принципы морали должны отвечать формальным требованиям рациональности (Сиджвик). Изменение представлений о рациональности и объективности морали по существу не повлияло на обоснование концепции морального познания в интеллектуалистской этике 19 в.; однако разум уже не рассматривался в качестве наивысшей способности познания, целеполагания, оценки и побуждения к действию. Разделяя замечание Юма о неправомерности вывода ценностно-нормативных суждений из суждений о фактах, Сиджвик к аргументам в пользу рациональной природы моральной интуиции и против положений сентименталистской этики о моральном чувстве как о познавательной способности добавил, что понятие должного или правильного как отличное от всех понятий, представляющих факты физического или психического опыта, может быть выявлено только посредством разума, а не морального чувства.

В трактовке проблемы объективности морали интеллектуалисты предваряли Канта. Идеи интеллектуалистской этики на иных философских основаниях развивались в интуитивизме 20 в., в этике Дж. Э. Мура, Г. А. Причарда, Ч. Д. Брода, У. Д. Росса, Г. Рэшдэлла и др., косвенно затрагивались в этике лингвистического анализа Р. Хэаром, С. Тулмином и др.

Лит.: *Price R.* A Review of the Principle Questions in Morals. Oxf., 1948; *Hudson W. D.* Ethical Intuitivism. N. Y., 1967; British Moralists: 1650—1800, v. 1-2. Oxf., 1969; The Cambridge Platonists. L., 1969; *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. Indianapolis—Cambr., 1981; *Schneewind J. B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. Oxf., 1977.

О. В. Артемьева

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ – одно из главных понятий рационалистической гносеологии ***Декарта*** и ***Спинозы***, сыгравшее значительную роль в немецком классическом идеализме 18 — начала 19 в. В противоположность мистическому истолкованию интуиции (***Августином*** и др.) как сверхъестественного озарения, исходящего от трансцендентного Бога, равно как и отождествлению интуиции с чувственными созерцаниями, Декарт видел в интеллектуальной интуиции «понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, чем сама дедукция...» (Правила для руководства ума.— Соч., т. 1. М., 1989, с. 84). Интеллектуальных интуиции, по Декарту, огромное множество (ограничение треугольника тремя сторонами, а шара одной поверхностью и т. п.), они составляют начальные истины процесса дедукции, важнейшая из них — «я мыслю, следовательно, я существую» (cogito ergo sum).

Во многом сходно с декартовским и истолкование интеллектуальной интуиции у Спинозы как способной к непосредственному постижению сущности вещей: она совершенно не связана с первым родом знания — чувственным и абстрактным, а составляет третий, высший род знания, образующий основу второго, рассудочно-разумного, дедуктивного знания математического типа. Только интеллектуальная интуиция позволяет достичь адекватных идей, доставляя тем самым имманентный критерий истинности, ибо «как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи» (Этика, ч. 2, теорема 43, схолия. — Избр. произв., т. 1. М., 1957, с. 440).

Кант в своей теории познания отклоняет понятие интеллектуальной интуиции, однако ***Фихте*** восстанавливает его как

основу дедуктивной методологии. Близка к этому и позиция ***Шеллинга***, для которого интеллектуальная интуиция позволяет постичь абсолютное единство субъекта и объекта. ***Гегель***, осмысляя это единство как логическую систему саморазвивающихся категорий и отрицая интеллектуальную интуицию, подверг критике Шеллинга за употребление понятия интеллектуальной интуиции, усматривая в нем близость к концепции непосредственного знания, характерной для «философии чувства и веры» ***Гамана*** и ***Якоби***.

В. В. Соколов

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ — понятие введено в научный оборот в России в 60-х гг. 19 в., в 20-е гг. 20 в. вошло в англоязычные словари. Первоначально интеллигенцией называли образованную, критически мыслящую часть общества, социальная функция которой однозначно связывалась с активной оппозицией самодержавию и защитой интересов народа. Главной чертой сознания интеллигенции признавались творчество культурно-нравственных ценностей (форм) и приоритет общественных идеалов, ориентированных на всеобщее равенство и интересы развития человека. Первую попытку представить проблему в историческом аспекте предпринял Иванов-Разумник в «Истории русской общественной мысли» (1906). Особое место в философском осмыслении роли русской интеллигенции в обществе занимает сборник ***«Вехи»*** (1909), ознаменовавший смену леворадикального понимания этого феномена реформаторски-либеральным. Выражая настроения и идеи своего времени, авторы «Вех» критиковали интеллигенцию за политический радикализм и нигилистический морализм, за кружковщину, «правдоискательство» и любовь к уравнительной справедливости, за то, что в ее философских построениях не осталось места для свободы и личности, поскольку и та и другая были подчинены целям революционной борьбы. Однако критические предостережения авторов не были услышаны; еще более печальной оказалась судьба близкого по духу к «Вехам» сборника ***«Из глубины»*** (1918).

Родословная русской интеллигенции по общему признанию восходит к эпохе Петра I. Модернизация России, начатая им, нуждалась в новом образованном классе людей, который и стал первым отрядом русской служилой интеллигенции. Вплоть до 30-х гг. 19 в. образованная часть российского общества практически совпадала с офицерством и чиновничеством, верой и правдой служившими отечеству, интеллигенция всецело оставалась дворянской. Это надолго определило ее отличие от образованных кругов Европы, вышедших из средней буржуазии и тесно связанных с ней своими интересами. Свое назначение русская интеллигенция усматривала в воздействии на власть всеми доступными средствами (критическая публицистика, художественное и научное творчество, акции гражданского неповиновения) в целях повышения уровня цивилизованности власти, а позже ее либерализации. Одновременно она выступала в качестве просветителя народа, представителя его интересов во властных структурах. Исполнение обеих ролей неизбежно вело к ее дистанцированию и от государства, и от народа. Со временем это стало причиной трагедии, которую Г. П. Федотов назвал отщепенством русской интеллигенции. С декабристов начался этап сознательной, перерастающей в революционно-демократическое движение борьбы интеллигенции с самодержавием, причем в самой активной форме противостояния власти — в форме восстания. К 60-м гг. 19 в. русская интеллигенция по своему составу перестает быть дворянской, в нее вливается массовым потоком разночинная, а в 70—80-х гг. земская интеллигенция. Появилась новая форма оппозиции — «уход в народ». Это было время наиболее самоотверженного, жертвенного служения интеллигенции народу и драматического противостояния обществу. Затем «практика малых дел» дополнилась террористическими действиями радикально настроенной части интеллигенции, влияние которой росло по мере развития революционного движения и усиления реакции со стороны правительства. Постепенно происходила политизация интеллигенции. Революционные события 1905—07 раскололи русскую интеллигенцию на два лагеря, поставив их «по разные стороны баррикад». Крушение вековой российской государственности в 1917, к чему стремилась интеллигенция, стало в значительной степени ее собственным крушением. Русский народ, по словам И. А. Ильина, выдал свою интеллигенцию на поругание и растерзание. Новому обществу не нужна стала «критически мыслящая личность», а государству интеллектуальная оппозиция; место прежней интеллигенции в социальной структуре заняли служащие, учителя, врачи, инженеры, деятели науки и искусства, которые в рамках официального марксизма рассматривались в качестве социальной прослойки и именовались народной интеллигенцией. Однако сознание высокой гражданской ответственности, сделавшее в свое время интеллигенцию совестью российского общества, оказалось неистребимым, хотя культурный слой, воспроизводящий его, в наши дни стал очень тонким. Изначальная роль русской интеллигенции как посредника между народом и властью актуализирована в конце 20 в. новыми постсоветскими реалиями. Предметом острых общественных дискуссий стал вопрос об ответственности интеллигенции за кризисные процессы российского общества в 90-е гг. В исследовательской литературе в настоящее время нет единства мнений относительно содержания и границ понятия интеллигенции. Основные точки зрения колеблются между веховской позицией, которая видела в интеллигенции маргинальный слой, подменивший профессионально-ответственный интеллектуальный труд борьбой за народное счастье, и традиционно советским пониманием, отождествлявшим интеллигенцию с высокообразованной частью общества.

Лит.: Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции.— В кн.: Вехи. Из глубины. М., 1991; Интеллигенция. Власть. Народ. Антология. М., 1993; *Милюков П. Н.* Интеллигенция и историческая традиция.— «ВФ», 1991, № 1, с. 106—159; *Солженицын А. И.* Образованщина.— В кн.: *Он же.* Из-под глыб. М., 1992, с. 187-221; *Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции.— В кн.: О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990, с. 403-444.

Л. И. Новикова, И. Н. Сиземская

ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНОЕ - см. ***Умопостигаемое***.

ИНТЕНСИОНАЛ — одно из основных понятий ***логической семантики***, вводимое как одно из уточнений понятия смысла. Существуют различные методы семантического анализа смысла и значения десигнативных выражений. Г. Фреге выделяет два аспекта содержания этих выражений — смысл (Sinn) и денотат (Bedentung).

В работе «Значение и необходимость» вместо фрегевского метода отношения именования (см. ***Именования теория***) Р. Карнап предлагает свой метод семантического анализа. Семантика Карнапа является трехплоскостной. Как средство семантического анализа значения он вводит пару понятий (экстен-

сионал и интенсионал), соответствующих двум компонентам значения у Фреге. Понятия «денотат» и «смысл», как полагает Карнап, служат экспликатами таких понятий, как «означение» (denotation) и «соозначение» (connotation) у Дж. Ст. Милля.

В противоположность этому понятия «экстенсионал» и «интенсионал» Карнап рассматривает как экспликаты другой пары понятий — «объем» и «содержание». При анализе обычных, экстенсиональных контекстов такие пары понятий, как «смысл» — «денотат» и «интенсионал» — «экстенсионал», совпадают. «Решающее различие между нашим методом и методом Фреге состоит в том, — пишет он, — что наши понятия в отличие от понятий Фреге не зависят от контекста». У Карнапа выражение в правильно построенной языковой системе всегда имеет один и тот же экстенсионал и один и тот же интенсионал, тогда как у Фреге смысл выражения в обычном контексте становится денотатом в косвенном.

Р. Карнап вводит понятия экстенсионала и интенсионала на основе понятий эквивалентности и L-эквивалентности — основных понятий его семантической системы. Экстенсионал (интенсионал) определяется соответственно как то общее, что имеют эквивалентные (L-эквивалентные) выражения. В качестве подходящего экстенсионала предложения рассматривается его логическая валентность, в качестве подходящего интенсионала — выражаемое им суждение. В модальных контекстах проходит замена (досигнативных) выражений, имеющих один и тот же интенсионал.

Понятие интенсионала предполагает уже семантику возможных миров (см. ***Возможных миров семантика***). Два выражения имеют один и тот же интенсионал, если они сохраняют одно и то же значение (экстенсионал) в одинаковых условиях (в одних и тех же «возможных мирах»): предложения имеют одну и ту же логическую валентность, а предикаторы — один и тот же объем. Этого условия достаточно для их замены в модальных контекстах, но недостаточно для взаимозаменимости в иных, не экстенсиональных, контекстах, напр., в контекстах знания, веры и других пропозициональных установок (см. ***Интенсиональные контексты***). Понятие интенсионала вряд ли можно считать адекватным уточнением фрегевского понятия «смысл». Более того, вхождение выражения считают подлинно интенсиональным, если для замены недостаточно тождества интенсионалов.

Дальнейшее развитие метод интенсионала и экстенсионала получил в работах Р. Монтегю и Д. Скотта. Решающий шаг был сделан, когда было расширено понятие возможного мира. Некоторые утверждения формулируются таким образом, что их смысл и условия истинности заведомо зависят от ряда факторов. Такие утверждения называли иногда «невечными» (У. Куайн), а выражения, отсылающие к определенным обстоятельствам, — индексными выражениями (Ч. Пирс), индикаторными словами (П. Гудмен и др.). Примерами такого рода высказываний являются: «Вчера был дождь», «Я видел последний фильм Феллини», «Он пришел раньше ее брата» и т. д. В зависимости от интерпретации индексных выражений мы учитываем разные обстоятельства (положение дел в разные моменты времени, в разных местах, с разными лицами и т. д.). Набор обстоятельств, от которых зависит истинность предложения, вслед за Монтегю и Скоттом естественно называть точками соотнесения. Монтегю подчеркивал их прагматический характер и относил интерпретацию такого рода контекстов к области прагматики. Эти факторы могут быть как объективного плана (время, место и т. п.), так и связанными с субъектом (субъектами), т. е. иметь прагматический характер.

При более общем подходе абстрагируются от конкретной интерпретации точек соотнесения и учитывают в общем виде зависимость значения выражения от некоторого множества факторов, т. е. просто фиксируют некоторое множество (кортеж) точек соотнесения. Интерпретация выражений языка теперь существенно зависит от точек соотнесения.

Интерпретацию можно рассматривать как функцию от двух аргументов: знаку и точке соотнесения она сопоставляет некоторый объект. Так, одноместному предикатному знаку — для случая экстенсиональных предикатных знаков — в данной точке соотнесения функция интерпретации сопоставит некоторое множество индивидов, для которых он выполняется в этой точке. Это множество индивидов является экстенсионалом данного одноместного предикатного знака в данной точке соотнесения.

Однако целесообразнее рассматривать интерпретацию как одноместную функцию, сопоставляющую каждому знаку функцию с областью определений на множестве точек соотнесения. Значение этой функции дает экстенсионал данного знака в данной точке соотнесения. Саму функцию называют интенсионалом знака.

Если знак — индивидная константа, ее интенсионал называют индивидным концептом. В свою очередь интенсионал высказывания можно отождествлять с множеством точек соотнесения, именно тех, в которых высказывание истинно. Интенсионал индивидной константы называют индивидным концептом.

В технике возможных миров пропозиция (пропозициональный концепт) отождествляется с интенсионалом высказывания, т. е. множеством миров, в которых оно имеет место. Это соответствует понятию области предложения (класс тех описаний состояния, в которых высказывание истинно) в концепции описаний состояний. Собственно, это достаточно «экстенсиональная» трактовка пропозиционального концепта.

Е. Д. Смирнова

ИНТЕНСИОНАЛЬНАЯ ЛОГИКА – область ***неклассических логик***, в которой используется понятие смысла языкового выражения в целях анализа широкого класса контекстов естественного языка. Логический анализ понятия смысла языкового выражения предполагает решение двух взаимосвязанных задач: (1) уточнение (экспликацию) понятия смысла путем построения формализованного языка и его семантики, (2) формализацию класса общезначимых формул языков-экспликаторов смысловых отношений. Если решается первая задача, то термин «интенсиональная логика» употребляется в узком значении — как специальная система представления смысла (формальный синтаксис и формальная семантика). В широком значении термин «интенсиональная логика» используется для обозначения философски ориентированных неклассических логик (см. ***Философская логика***). Традиция различать смысл (англ. — sense, meaning, нем. — Sinn) и значение (англ. — reference, denotation, нем. — Bedeutung) выражения языка восходит к работам ***Г. Фреге*** (1892). Первая попытка формализовать понятие смысла была сделана ***Р. Карнапом*** (1947). Он провел параллель между принципом, согласно которому смысл выражения должен определять его значение, и свойством функции задавать значение аргумента. В результате им была построена семантическая модель интенсионального языка, в котором смысл выражения, в терминологии Карнапа — ***интенсионал*** выражения, интерпретируется как функция, заданная на множестве описаний состояний (возмож-

ных мирах) и выделяющая для каждого отдельного описания состояния значение выражения, или экстенсионал в терминологии Карнапа, в данном описании состояния. Другими словами, интенсионал выражения мыслится как всевозможные экстенсионалы, собранные вместе и упорядоченные определенным способом, т. е. как функция, определенная на возможных мирах как аргументах с экстенсионалами в качестве значений. Первая аксиоматическая система, язык которой явно содержит указание на смысл и значение, была разработана А. Черчем (1951). Д. Каплан (1964) предложил для нее семантику в духе Карнапа. Фундаментальное развитие интенсиональная логика получила в трудах Р. Монтегю (60-е гг.), соединившего ее принципы с идеями простой теории типов, лямбда-абстракцией, теорией категорий К. Айдукевича. В итоге им были разработаны мощные интенсиональные теоретико-типовые языки, обладающие способностью воспроизводить структуры обширных фрагментов естественного языка. Системы интенсиональной логики исследовались в работах М. Крессвела, Н. Кокчиареллы, Д. Галлина, Р. Томасона, Д. Доути, А. Ишимото, И. Ружа и др. Лингвистическое направление, связанное с построением формальных грамматик с последующей интерпретацией в терминах интенсиональной логики, развивается Б. Парти, Е Купером, М. Беннетом.

Иллюстрацией принципов интенсиональной логики может служить модель $M = \langle A,W,T,<,F,g\rangle$, где A — непустое множество индивидов, напр., $A = \{a,b,c\}$; W — непустое множество возможных миров, напр., $W = \{w_1, w_2\}$; T — множество моментов времени, $T = \{t_1, t_2, t_3\}$; < — линейный порядок на T; F — функция, приписывающая значения константам языка, а g — функция, приписывающая значения переменным. Предварительно определив функцию F, можно ввести понятие интенсионала, если для любого выражения *a* в модели M при приписывании g воспользоваться записью $|\alpha|_{\bullet}^{M,g}$ для обозначения интенсионала α относительно M и g. На диаграммах приведены примеры интенсионалов имен m и n (индивидные константы), одноместной предикатной константы B в модели M относительно g:

$\lvert m\rvert_{\bullet}^{M,g}$	$\lvert n\rvert_{\bullet}^{M,g}$	$\lvert B\rvert_{\bullet}^{M,g}$
$\langle w_1,t_1\rangle \to a$	$\langle w_1,t_1\rangle \to b$	$\langle w_1,t_1\rangle \to \{a,b\}$
$\langle w_1,t_2\rangle \to c$	$\langle w_1,t_2\rangle \to b$	$\langle w_2,t_1\rangle \to \{a,c\}$
$\langle w_2,t_1\rangle \to c$	$\langle w_2,t_1\rangle \to b$	$\langle w_1,t_2\rangle \to \{a,b,c\}$
$\langle w_2,t_2\rangle \to b$	$\langle w_2,t_2\rangle \to b$	$\langle w_2,t_2\rangle \to \{a\}$
$\langle w_1,t_3\rangle \to a$	$\langle w_1,t_3\rangle \to b$	$\langle w_1,t_3\rangle \to \{b,c\}$
$\langle w_2,t_3\rangle \to b$	$\langle w_2,t_3\rangle \to b$	$\langle w_2,t_3\rangle \to \{a,b\}$

Следующая таблица определяет интенсионалы двух простых высказываний B(m) и B(n), где «и» обозначает «истинно», а «л» — «ложно»:

$\lvert B(m)\rvert_{\bullet}^{M,g}$	$\lvert B(n)\rvert_{\bullet}^{M,g}$
$\langle w_1,t_1\rangle \to$ и	$\langle w_1,t_1\rangle \to$ и
$\langle w_2,t_1\rangle \to$и	$\langle w_2,t_1\rangle \to$л
$\langle w_1,t_2\rangle \to$и	$\langle w_1,t_2\rangle \to$и
$\langle w_2,t_2\rangle \to$л	$\langle w_2,t_2\rangle \to$л
$\langle w_1,t_3\rangle \to$л	$\langle w_1,t_3\rangle \to$и
$\langle w_2,t_3\rangle \to$и	$\langle w_2,t_3\rangle \to$и

Синтаксические обозначения для интенсионалов и экстенсионалов выражений представляются так: если α есть выражение языка, то ^α есть выражение, значение которого есть $|\alpha|_{\bullet}^{M,g}$, т. е. ^α называют интенсионалом α. Значение функции $|\alpha|_{\bullet}^{M,g}$ в любом индексе <w,t> дает экстенсионал α в <w,t>, который обозначают ˇα. Таким образом, экстенсионал и интенсионал каждой категории выражения языка получает свое именование. Индивидные термы (константы или переменные) в качестве экстенсионала имеют индивид в A. Их интенсионалы называют индивидными концептами (функции из индексов в индивиды A). Например, индивид b есть ˇm в $\langle w_2,t_2\rangle$, т. е. экстенсионал m в $\langle w_2,t_2\rangle$. Индивидный концепт ^m есть сама функция $|m|_{\bullet}^{M,g}$, ˇm указывает на конкретный индивид b, а ^m собирает всех индивидов, обозначенных данным именем m. Экстенсионал одноместной константы, например B, есть множество индивидов A (обозначается ˇB), а интенсионал B (функцию из W x T в A) называют свойством индивидов (обозначается ^B). Экстенсионал формулы есть истинностное значение, а интенсионал назван пропозицией (функция из W × T в {и, л}). В теоретико-типовых языках высших порядков используются различные комбинации интенсионалов и экстенсионалов. См. также ст. ***Возможных миров семантика.***

И. А. Герасимова

ИНТЕНСИОНАЛЬНЫЕ КОНТЕКСТЫ — контексты, которые отличаются (от стандартных экстенсиональных) наличием особых предикатных знаков и операторов, напр., типа «верит, что...», «знает, что...», «ищет...», «необходимо, что...». В этих контекстах не проходит замена кодесигнативных выражений (см. ***Антиномии отношения именования***).

Анализ интенсиональных контекстов (и языков) проводится на базе ***семантических категорий теории***. Для чего понятие индекса категории расширяется, а именно:

I. n и *s* суть индексы категорий (*n* — категория имен, *s* — категория предложений).

2. Если α и β индексы категорий, то α/β и α//β суть индексы категорий.

Выражения типа α/β получают название экстенсиональных, а типа α//β — интенсиональных. Т. о. имеются экстенсиональные одноместные предикатные знаки (типа *s/n*, для них мы примем курсивные заглавные латинские буквы *P, Q* и т. д.) и интенсиональные (типа *s//n*, для них примем полужирные латинские заглавные буквы **P, Q** и т. д.), аналогично имеются два типа одноместных пропозициональных операторов, напр., ¬ есть оператор типа *s/s*, а □ — типа *s//s*. В общем случае предикатный знак или оператор может быть интенсионален относительно одних и экстенсионален относительно других аргументов. Однако одного признания двух типов знаков недостаточно, чтобы построить язык с интенсиональными терминами, удовлетворяющий требованиям теории семантических категорий. Принципиальное отличие интенсиональных контекстов, во-первых, в приписывании особых значений интенсиональным предикатным символам, операторам и, во-вторых, в особом способе их связи с аргументами, что особенно важно. Способ сочленения стандартного экстенсионального предикатного (или операторного) одноместного знака с аргументом можно представить с помощью круглых скобок — *P(x);* интенсионального — с помощью квадратных скобок— **Q**[x].

Если K — непустое множество возможных миров, а U — универсум рассмотрения, то каждой предикатной константе можно сопоставить объект (функцию) по следующим правилам:

1. Если *P* есть предикатное выражение категории *s/n*, то *I*(*P*) есть объект типа $(2^U)^K$.

2. Если R есть предикатное выражение категории ((*s*/*n*)/.../*n*), то *I*(R) есть объект категории $(2^{(U\times\ldots\times U)})^K$.

3. Если **Q** есть выражение категории *s//n*, то *I*(**Q**) есть объект категории $(2^{(U_k)})^k$.
4. Если S есть выражение категории ((*s*//*n*)//...//*n*), то /(S) есть объект категории $2^{((U_k \times \ldots \times U_k))^k}$, где символ «х» есть прямое (декартово) произведение.

В случае интенсионального предиката P[*a*] способ вычисления интенсионала (экстенсионала) сложного выражения по экстенсионалам и интенсионалам составляющих иной, чем в случае экстенсионального предиката *P(a)*. При этом существенно, что экстенсионал любого сложного экстенсионального выражения является функцией экстенсионалов составляющих, а экстенсионал сложного интенсионального выражения является функцией экстенсионалов функтора и интенсионалов аргументных выражений. В этом принципиальное отличие интенсиональных контекстов от экстенсиональных. Сказанное позволяет увидеть причину трудностей, связанных с принципом замены равного равным. Этот принцип обычно формулируется или в виде $x = y \supset Ax \equiv Ay$ (I) или в виде $\forall x \forall y (x = y \supset Ax \equiv Ay)$ (II), где *Ax* есть формула с выделенным свободным вхождением *x* в *A*, *Ay* есть результат замены выделенного вхождения *x* на *y*. Его распространение на интенсиональные контексты приводит к ряду недоразумений. К примеру, рассуждение с посылкой
«Холм, под которым погребена Троя, носит название Гисарлык».
можно записать так:
1. Холм, под которым погребена Троя, — Гисарлык.
Известно, что суждение
2. «Шлиманн искал холм, под которым погребена Троя» — верно. Согласно принципу замены равного равным (I) имеем:
3. Если холм, под которым погребена Троя, тождествен Гисарлыку, то Шлиманн искал холм, под которым погребена Троя, тогда и только тогда, когда Шлиманн искал холм Гисарлык.
Из этих трех утверждений выводим:
4. Шлиманн искал холм Гисарлык.
Посылки 4—2 истинны, но заключение ложно.

Ситуация проясняется, если учесть различие между интенсиональными и экстенсиональными вхождениями индивидных терминов. Так, в утверждении «Шлиманн искал холм, под которым погребена Троя» термин «Шлиманн» входит экстенсионально, а термин «холм, под которым погребена Троя» — интенсионально.

В сформулированных выше обозначениях это утверждение имеет вид: (*R*(*a*))[*b*], где *R* — сокращение для «искал», *a* — для Шлиманн», *b* — для «холм, под которым погребена Троя». Пусть *c* есть сокращение для «Гисарлык». Тогда принцип замены равного равным, используемый в приведенном выше рассуждении, имеет вид: $b = c \supset (R(a))[b] = (R(a))[c]$.

Но этот принцип не проходит в интенсиональных контекстах в силу способа установления экстенсионалов в контекстах с интенсиональными вхождениями термов *a* или *b*. Пусть *A(b)* обозначает фиксированную формулу *A* с экстенсиональным вхождением индивидного терма *b* (в случае переменной — со свободным экстенсиональным вхождением), а *A(c)* — результат замены вхождения *b* на *c*. Аналогично *A*[*b*] *будет* обозначать формулу с фиксированным интенсиональным вхождением, *a Ab* — с выделенным интенсиональным или экстенсиональным вхождением.

Тогда принцип замены равного равным вида $b = c \supset A(b) \equiv A(c)$ будет общезначим в системе интенсиональной логики, а принцип $b = c \supset A[b] \equiv A[c]$ не общезначим.

Аналогичным образом могут быть проанализированы ситуации, когда осуществляется замена равного равным в контекстах, которые входят в область действия модальных операторов, (см. ***Интенсионал***).

Е. Д. Смирнова

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ (от лат. intentio — букв, стремление) — понятие ряда философских учений, фиксирующее особенность человеческого сознания, которая состоит в его направленности на какой-нибудь предмет, в идеальном «полагании» предмета в мысли, тем самым становящегося «идеальным» предметом. У Сенеки intention — способ движения души (motus animi), у Фомы Аквинского — одно из орудий познания интеллекта, актуализации его потенций с помощью усвоения объекта сознанием. Новую жизнь понятию интенциональности придали Ф. Брентано и Э. Гуссерль. Согласно Брентано, каждый психический феномен характеризуется тем, что средневековые схоласты назвали интенциональной (а также идеальной, ментальной) наличностью предмета (***Brentano F.*** Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. 1, Buch 2. Lpz., 1874). Сам Брентано предпочитает говорить о «соотнесенности» психического феномена с какой-либо предметностью. Виды интенциональной предметности — предмет изучения философской психологии и теории познания. Развивая в «Логических исследованиях» идею интенциональности, Гуссерль, в отличие от схоластов, избегает говорить о «наличности» предмета в сознании, и, в отличие от Брентано, даже о «деятельности» сознания по «соотнесению» с видами предметности. Всякая мысль о деятельности, настаивает Гуссерль в «Логических исследованиях», должна быть оставлена. Все, что говорится об интенциональности, касается только чистых структур сознания. Для Гуссерля все и всякие интенциональные предметы (идет ли речь о физической вещи, городе Париже или сущностях типа фигур и теорем геометрии) равно идеальны и принадлежат феноменам в качестве коррелятов интенциональных актов. В «Логических исследованиях» и особенно в последующих работах Гуссерль широко развернул аналитическое исследование интенциональных структур феноменов, переживаний сознания. Основные из этих структур: 1) аспекты, характеризующие акт сознания (ноэзис, соответственно ноэтические структуры); 2) сами полагаемые сознанием предметы как результат многоступенчатого синтеза, сходящегося в предметное единство сознания (ноэма, соответственно ноэматические структуры), которые «даны», «положены» — вместе с горизонтом нетематизируемого сополагаемого; 3) чистое Я, но именно как Я интенционального единства. Это аналитико-методологическое исследование интенциональной структуры феноменов, переживаний как целостных единиц сознания Гуссерль дополняет пониманием интенциональности как всеобщего свойства сознания — быть «сознанием о...» (Bewußtsein von...): «Восприятие есть восприятие чего-либо, напр., вещи; акт суждения есть суждение о каком-либо содержании... Во всяком актуальном cogito «взгляд», лучами расходящийся от чистого Я, направляется на предмет соответствующего коррелята сознания, на вещь, содержание и исполняет весьма разнообразное сознание о...» (Husserliana, Bd. III, Den Haag, 1976, S. 204). В поздних работах и рукописях Гуссерль создает концепцию «фунгирующей» (функционирующей) интенциональности, которая «является динамическим, длящимся перерастанием самой себя». Современные феноменологи уделяют этим текстам Гуссерля пристальное внимание: исследуются горизонты сознания в про-

цессе миропознания (см. *Brand G.* Welt, Ich und Zeit. Nach ünveröfientlichen Manuskripten Ed. Husserls. Den Haag, 1955). Понятие и концепция интенциональности Гуссерля нашли продолжение в современной аналитической феноменологии (Д. Фёллесдал, Д. Смит и Р. Макинтайр, Х. Дрейфус; см. *Smith D. W., Intyre R. Me.* Husserl and Intentionality. Dortrecht— Boston—L., 1982), в которой гуссерлевская идея интенциональности, в частности и особенности «горизонтной интенциональности» (Horizontintentionalität), была поставлена в связь с логической идеей «возможных миров» (смыслов) Р. Карнапа, с семантикой возможных миров Я. Хинтикки, с интенсиональной логикой.

Н. В. Мотрошилова

ИНТЕРЕС — активная направленность человека на различные объекты, освоение которых оценивается им как благо; потребности, выступающие мотивацией поведения индивида. Реализация интересов способствует повышению статуса личности, ее самооценки. Интересы всегда эмоционально окрашены и связаны с ценностным отношением человека к миру. Обычно выделяют личные и групповые интересы. Последние предполагают самые разные по размеру группы и большие социальные общности (классы, нации в том числе). Интересы социальных групп и общностей образуются на основе взаимодействия личных интересов, но не сводятся к ним. Существуют интересы группы или общества как целого (сохранение группы, борьбы за ее автономность, за утверждение ее собственных ценностей и норм и пр.). Политические интересы связаны с достижением ***власти*** и ***господства***, с реализацией властных прерогатив, обеспечивающих более высокие социальные позиции. Постоянно происходящая в обществе борьба групп за власть приводит к тому, что институты власти или заботятся о согласовании интересов различных социальных групп с помощью механизмов демократии, уменьшения разрыва в их социальном статусе, или же утверждают свое господство, не считаясь с ними, и формируют авторитарный или деспотический политические режимы. Необходимость оптимального сочетания интересов различных социальных групп ставит перед институтами власти задачу прогнозирования последствий того или иного политического решения относительно различных групп населения и их интересов. При этом в демократических режимах широко используются публичное обсуждение принимаемых решений, выделение социальных приоритетов, вовлечение в процесс принятия решений и их реализации широких слоев населения.

Е. В. Осипова

ИНТЕРЕС ЛИЧНЫЙ (франц. intérêt personel) — одно из основных понятий этики и социальной философии Просвещения. Концепции личного интереса развивали ***Мандевиль***, ***Ламетри***, ***Гольбах*** и др. ***Гельвеций*** утверждал, что «во всяком отдельном сообществе личный интерес есть единственный критерий достоинства вещей и личностей» (Об уме.— Соч., т. 2. М., 1973, с. 214), выделяя при этом в личном интересе благоразумные интересы (interet bien entendu), существенные для социального и этического поведения человека. По А. Смиту, из взаимосвязи личных интересов возникает общий интерес, присущий рыночному хозяйству. Концепция личного интереса нашла свою реализацию в педагогике (***«Эмиль»*** Руссо, идея многообразия личных интересов у ***Гербарта***). С критикой концепции личного интереса выступил Кант. Для него «интересом называется удовольствие, которое мы связываем с представлением о существовании предмета, со способностью желания» (соч., т. 5. М, 1966, с. 204), и если удовольствие от приятного и доброго связано с интересом, то удовольствие от прекрасного, определяющее суждение вкуса, «свободно от всякого интереса» (там же, с. 212). Для Гегеля личный интерес — это «момент субъективной единичности и ее деятельности... Ничто не осуществляется поэтому помимо интереса» (соч., т. 3. М., 1956, с. 288).

Т. Б. Длугач

ИНТЕРИОРИЗАЦИЯ (франц. interiorisation, от лат. interior — внутренний) — переход извне внутрь. В психологию понятие интериоризации вошло после работ представителей французской социологической школы (Дюркгейм и др.), где оно связывалось с понятием социализации, означая заимствование основных категорий индивидуального сознания из сферы общественных представлений. Принципиальное значение получило в культурно-исторической теории Л. С. Выготского; одно из основных положений этой теории состояло в том, что всякая подлинно человеческая форма психики первоначально складывается как внешняя, социальная форма общения между людьми и только затем, в результате интериоризации, становится психическим процессом отдельного индивида. Стадии интериоризации подробно прослежены в работах, посвященных умственным действиям, где показано, что интериоризация есть не простой переход к действию в плане представлений Ж. Пиаже, а формирование внутреннего плана сознания.

Лит.: *Дюркгейм Э.* Социология и теория познания.— В сб.: Новые идеи в социологии, сб. 2. СПб., 1914; *Выготский Л. С.* Избр. психологич. исследования. М., 1956; *Он же.* Развитие высших психич. функций. М., 1960.

А. А. Пузырей

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (от лат. interpretatio — разъяснение, истолкование) — в широком смысле слова истолкование, объяснение какой-либо реальной ситуации или идейной позиции; в качестве специального понятия методологии науки, опирающейся на семиотический анализ языка науки интерпретация означает процедуру придания смысла формальным конструкциям языка науки, в результате которой последние превращаются в содержательные термины или утверждения (см. ***Логическая семантика***).

Необходимость интерпретации как особой методологической процедуры возникает тогда, когда в науке обособляются в качестве предмета специальной деятельности формальные системы или исчисления, конструирование и развитие которых происходит при абстрагировании от их смыслового содержания. В истории науки это было связано прежде всего с возникновением в 19 в. неевклидовых геометрий, которые создавались на основе известных логических допущений без предрешения вопроса о соответствии таких мысленных конструкций свойствам реального пространства (различение «геометрии как математики», т. е. формальной системы и «геометрии как физики», т. е. науки о реальных свойствах пространства). Необходимость четкого различения формальных систем и их интерпретаций возникает также в связи с множественностью различных интерпретаций одной и той же формальной системы, что проявилось, в частности, при формировании исчислений математической логики (напр., множественность интерпретаций алгебры логики). Впоследствии, уже

в 20 в., общая тенденция все большего отхода теоретического знания от наглядности, проявляющаяся прежде всего в развитии современной математики и математизированной физики, делают интерпретацию одной из наиболее принципиальных методологических проблем науки.

Процессы интерпретации различаются по формам и по механизмам в зависимости от типов и уровней научного знания, нередко приобретая сложный многоступенчатый характер. Так, в некоторых разделах современной математики, достаточно сильно дистанцированных от привычного эмпирически данного мира, интерпретация задается путем обращения к другим более близким к непосредственной реальности математическим теориям. Рассматривая физику и вообще научные дисциплины, изучающие в конечном счете эмпирически обнаруживаемую реальность, следует различать смысловую, семантическую интерпретацию в рамках теоретической системы (когда, скажем, термин «температура» интерпретируется в молекулярно-кинетической теории газов как средняя квадратичная скорость движения молекул идеального газа) и эмпирическую интерпретацию «теоретических конструктов» (см. ***Конструкт***) при помощи т. н. операциональных определений. В последнем случае указываются экспериментальные ситуации, позволяющие выявить (и измерить) эмпирические проявления фиксируемой теоретическим термином «ненаблюдаемой сущности» (когда та же температура непосредственно измеряется, напр., термометром). Только единство семантической и эмпирической интерпретации обеспечивает утверждениям науки статус достоверного знания о данной в реальном опыте действительности.

В гуманитарном знании, в науках о культуре понятие «интерпретация» употребляется в значении, близком к понятию понимания, в котором, начиная с Дильтея, стремятся выразить специфику гуманитарного и культурологического познания, направленного на постижение (расшифровку, декодирование) смысла, воплощенного в различных текстах и вообще артефактах культуры. В философской герменевтике (Э. Бетти, Х. Гадамер) проблематика интерпретации выходит за рамки постижения смыслов текстов, оказываясь связанной с познанием бытия человека в мире.

В. С. Швырев

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ — свойство опыта о мире различных субъектов, связанное с объективностью, независимостью этого опыта от личностных особенностей и ситуаций. Проблема интерсубъективности возникает как попытка ответить на вопрос, как индивидуальное сознание выходит к опыту другого «Я» и через это — к универсальному горизонту опыта. Эта проблема возникает в монистически ориентированных версиях трансцендентализма (впервые в ясном виде у Фихте), где трансцендентальный субъект полагается реально действующим началом смысловой определенности мира и изучается как таковой путем выявления действий, производящих как собственные, так и трансцендентные структуры. К числу последних относятся не только внешне воспринимаемые предметы, но и другие личности.

Интенциональность получила специальную разработку в феноменологии Гуссерля («К феноменологии интерсубъективности», «Картезианские размышления», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»), где она исследуется через раскрытие имплицитных и эксплицитных интенциональностей и мотиваций, в которых трансцендентальное Я удостоверяется в существовании и опыте Другого. Важную роль здесь играет телесный опыт. Этот опыт Другого (находящегося всегда в абсолютной точке «там», вне моего тела) не может быть мной (живое тело которого всегда в абсолютной точке «здесь») пережит в своей подлинности. Аппрезентация Другого в сфере моего собственного опыта возможна благодаря переносу в фантазии моей телесности в тело Другого и пониманию на этой основе по аналогии со своей — чужой субъективности. В конечном счете механизм опыта Другого определен временным характером бытия-сознания: Другой во мне самом получает значимость через мои собственные воспоминания самого себя (внутреннее сознание-время). Интегральным аналогом интенционального предмета интерсубъективности выступает жизненный мир, лежащий в основе всех опосредованных связей между людьми.

Сартр заменяет трансцендентальное Я потоком безличных актов свободы, в которых конституируются все значимые феномены, в том числе и само Я; отношение между отдельными сознаниями мыслится как фундаментальный конфликт несовместимых свобод. Для Мерло-Понти исходным является не самосознание, а тело, которое через восприятие выступает основой языка и истории как интерсубъективных феноменов. Сознание при этом характеризуется посредством вовлеченности в мир — своего рода экзистенциальным аналогом интенциональности. К проблематике интерсубъективности относятся и многие разработки психоанализа (напр., идея «архетипа» Юнга). В аналитической философии» понятие интерсубъективности обсуждается в контексте проблематики объективных значений языковых и логических форм, а также — «языковых общностей» (Хинтикка). С ним также связан вопрос о возможности знания о других сознаниях. Понятие интерсубъективности — одно из ключевых в феноменологической социологии (А. Шюц, А. Сикурел, Г. Гарфинкель), ее анализ ведется в поиске типических, взаимосогласованных структур сознания и поведения индивидов, формируемых в коммуникациях, интеракциях, в смене социальных ролей и т. д.

Лит.: *Гайденко П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1970; *Held K.* Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie.— Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung, hrsg. K. Held, U. Claesses. Haag, 1972.

В. В. Калиниченко

ИНТРОЕКЦИЯ (от лат. intro — внутрь и iacere — бросать) — процесс, посредством которого объекты внешнего мира получают постоянное психическое представительство внутри субъекта. Понятие «интроекция» введено Р. ***Авенариусом***, который считал недопустимым «вкладывание» чего бы то ни было из воспринимаемого в сознание субъекта, так как в результате этого происходит ошибочный раскол единства эмпирического мира на «внутренний» и «внешний», на «объект» и «субъект». Единственно возможным путем избавления от интроекции Авенариус считал отказ от категорий объекта и субъекта, мышления и бытия и переход к т. н. «нейтральному» опыту на пути отрицания связи мысли с мозгом. В ***психоанализе*** интроекция — это полное включение индивидом в свою психику воспринимаемых им образов, взглядов, мотивов и установок других людей. Образовавшуюся в результате интроекции психическую структуру называют интроектом, интроецированным объектом или внутренним объектом.

В. В. Старовойтов

ИНТУИТИВИЗМ — философско-методологическая установка, признающая «последним основанием» бытия и познания непосредственное «живое» отношение человека и мира, которое преодолевает расчленение реальности на субъект и объект. Иногда под интуитивизмом понимают и особое философское направление, представленное такими мыслителями, как А. Бергсон, Н. О. Лосский и др. Понимание интуиции серьезно варьируется у представителей различных философских школ. Интуитивизм еще не предопределяет содержательные характеристики основных проблем бытия и познания, и потому задача анализа сводится к выделению различных способов обоснования интуитивизма. Фактически речь идет о различных концепциях интуиции, скрывающихся под покровом специфических онтологических и гносеологических учений. Так, в учении Бергсона исходное противопоставление интеллекта и интуиции призвано подчеркнуть примат жизни над косной материальностью. Интеллект противостоит интуиции прежде всего предметно: он знает только одну материю, потому что его метод работы — рядоположение, расчленение на элементы и установление внешних отношений между ними. Математический формализм Бергсон считает высшим проявлением интеллектуальной деятельности, механизм — общей формой предметности, открытой рациональному познанию. С его точки зрения, математическое естествознание порождено потребностями практической ориентации в мире и потому довольствуется относительностями, достаточными для этого целями. Познание же в собственном, «чистом» смысле слова предполагает незаинтересованное погружение в предмет, преодоление дистанции, которую субъект рационального знания заботливо удерживает по отношению к объекту своего исследования, и потому требует именно интуиции. «Правило науки, — как установил Бэкон, — подчиняться, чтобы господствовать. Философ не подчиняется и не господствует, он старается симпатизировать». Определение интуиции как симпатии показывает, что Бергсон ориентирован на художественную модель познания в противоположность научной. Искусство порывает с миром внешнего, конвенционального символизма, прозревая подлинную суть вещей. То же самое делает и философия («метафизика»), которая интенсифицирует до предела познавательные возможности художественной интуиции и позволяет войти в соприкосновение с «абсолютными глубинами» мироздания. Это — знание-переживание, которое принципиально не может быть концептуализировано. Поэтому интуиция Бергсона резюмируется в ряде метафор, из которых наиболее популярной стал «жизненный порыв», столь же мало проясняющий суть жизни, как и определения механического редукционизма.

В отличие от Бергсона в своей трактовке интуиции Э. Гуссерль отталкивается от картезианской модели математического знания. Для него она есть прежде всего «сущностное видение», «идеация», непосредственное созерцание общего, как, напр., в геометрии, когда перед нашим умственным взором возникает геометрическая фигура и нам важен только ее тип, а не размеры, способ начертания или какие-либо другие случайные эмпирические признаки ее появления в нашем сознании. Общую установку интуитивизма Гуссерль обобщил в виде так называемого принципа всех принципов, согласно которому всякий вид интуиции образует законный источник познания; поэтому все, обнаруживающее себя посредством интуиции, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, и в тех пределах, в каких оно себя обнаруживает. Это установка на описание — в противоположность конструированию или дедукции из общих предпосылок. Но это описание не эмпирических фактов, а «идеальных сущностей» — смыслов, непосредственно открывающихся философскому сознанию, концентрирующемуся на постижении сущности, «эйдоса», а не факта или соотношения фактов. Эта операция переключения внимания с факта на смысл получила название редукции. Поэтому редукция, по Гуссерлю, есть необходимое условие «идеации», т.е. интеллектуальной интуиции. М. Шелер распространил феноменологический интуитивизм на иные сферы, сформулировав положение об «эмоциональном априори», представляющем собою «интуицию ценностей», которая реализуется в актах любви и ненависти со всеми градациями этих чувств. Учение Шелера послужило одной из предпосылок экзистенциализма, в котором интуиция потеряла гносеологические характеристики и превратилась в особый способ бытия человека в мире («понимание» М. Хайдеггера, «фундаментальный проект» Ж.-П. Сартра). В целом интуитивизм выражает стремление обосновать полную автономию философского знания по сравнению с естественно-научным. Замыкая познание на «первичных очевидностях» интуиции, интуитивизм лишается возможности выработать общезначимую концепцию мироздания, довольствуясь неустранимым плюрализмом воззрений от христианского спиритуализма Бергсона и Шелера до атеистической феноменологической онтологии Сартра с ее своеобразным дуализмом всецело негативной активности сознания на фоне тошнотворной материальности телесно-вещного бытия.

Лит.: *Bergson A.* L'intuition philosophique. P., 1927; *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Halle a.d.S., 1913, S. 43—44; *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle a.d. S., 1921, S. 61; *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. СПб., 1906; *Он же.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. Париж, 1938.

М. А. Киссель

ИНТУИЦИОНИЗМ — одно из трех главных направлении (наряду с ***логицизмом*** и ***формализмом***), традиционно выделяемых в основаниях математики. Основное отличие интуиционизма от других направлений в том, что он ставит иную цель математике: не доказательство «истинных» теорем, а поиск математических (умственных, в терминологии первоначального интуиционизма) конструкций, органично соединяющих в себе построение и его обоснование.

Для общей характеризации направлений, выросших из интуиционизма, часто пользуются термином конструктивизм. Поэтому стоит различать интуиционизм в узком смысле (брауэровский), российский конструктивизм (см. ***Конструктивное направление***) и различные частично конструктивные направления, часто также называемые современным интуиционизмом. Предшественниками интуиционизма являются немецкий математик 19 в. Л. Кронекер, французские эффективисты (см. ***Эффективизм***), А. Пуанкаре и Э. Борель. Они с разных позиций отмечали признаки неблагополучия в математике, связанные с тем, что в классической математике доказательства многих теорем существования не дают построений искомых объектов, и пытались несколько ограничить математические конструкции для устранения данного недостатка.

Началом интуиционизма как направления считается 1907, когда ***Л. Э. Я. Брауэр*** показал, что косметическим ремонтом выявившееся расхождение понятий «существование» и «построение» не устранить и что корни многих нежелательных свойств классической математики уходят в классическую логику.

До 1945 интуиционизм развивался преимущественно в Голландии, хотя некоторые фундаментальные работы были созданы в России, Австрии и Польше учеными, не причисляв-

шими себя к данному направлению. Ныне самой сильной школой интуиционизма остается голландская, но, помимо нее, имеются, в частности, американская и русская школы. Основания для выводов Брауэра — с несколько модернизированной точки зрения — таковы:

Согласно теореме Гёделя о неполноте в достаточно богатой теории имеется такая формула G, что ни она, ни ее отрицание недоказуемы. При помощи классической логики легко вывести

$$\exists x((G \Rightarrow x = 0)\&(\neg G \Rightarrow x = 1))$$

Обозначим данную формулу $\exists x A(x)$. Ни для какого конкретного x_0 нельзя доказать $A(x_0)$.

В теории множеств ситуация ухудшается лишь незначительно. Аксиома выбора дает возможность построить такую доказуемую формулу $\exists x B(x)$, что нельзя построить формулу $C(x)$, для которой $\exists! x\, C(x)$ и $\forall x(C(x) \Rightarrow B(x))$. Такая же ситуация возникает при использовании альтернативы к аксиоме выбора — аксиомы детерминированности.

Согласно анализу ***А. А. Маркова***, классическая математика базируется на трех абстракциях: ***абстракции отождествления***, не позволяющей использовать свойства, различающие равные объекты; ***абстракции потенциальной осуществимости***, позволяющей пренебречь физическими ограничениями на реализуемость очень больших конечных объектов и процессов, и ***абстракции актуальной бесконечности***, дающей возможность мыслить бесконечные совокупности как завершенные и использовать бесконечные множества и бесконечные процессы для построения других математических объектов. Брауэр принял две первые абстракции и отверг третью. В этом с ним солидарны почти все нынешние продолжатели конструктивных традиций в математике.

В некоторых разделах современного интуиционизма это допущение ослабляется, а в некоторых — усиливается. Но в любом случае принимаются во внимание принципиальные ограничения выполнимых построений: необходимость сведения любой новой задачи к уже решенным, чтобы представить новое построение как композицию старых.

При таком подходе логика не может рассматриваться как нечто данное a priori, она должна подбираться в соответствии с классом рассматриваемых объектов и с классом допустимых методов решения задач. Так, классическая логика оказывается либо логикой конечных объектов, либо логикой всех теоретико-множественных построений с аксиомой выбора.

Сама интерпретация логических формул изменяется в корне. Значения истинности представляют собой нечто второстепенное по сравнению с конкретным построением, проведенным при доказательстве теоремы. Поэтому формулы интерпретируются как задачи, логические связки — как преобразования задач, методы доказательства — как методы сведения новых задач к уже решенным либо принятым в качестве решенных. Брауэр предложил воспользоваться для перестройки математики логикой, подобной классической, за исключением законов исключенного третьего и снятия двойного отрицания (которые в данном контексте эквивалентны) — ***интуиционистской логикой***. Он отказался от многих объектов, созданных в теоретико-множественной математике, и ограничился теми, которые хотя бы косвенно сводятся к двум исходным сущностям: к ***конструктивным объектам***, строящимся как конечные конструкции из конечного числа исходных ясно различимых объектов, и к последовательностям выбора, представляющим из себя методы последовательного конструирования потенциально бесконечного числа исходных объектов. Примерами последовательностей выбора являются алгоритмы, последовательности измерений физических величин и т. п. Первоначально Брауэр пытался прямо перестроить основные разделы математики, при этом он, в частности, раньше, чем это было сделано классическими средствами, установил важный результат (теорема о веерах или лемма Кёнига): дерево с конечным ветвлением и конечными путями конечно. Перестройка математики, осуществлявшаяся Брауэром, отличалась максимальной осторожностью при соблюдении принципов конструктивности. Он стремился спасти все, что можно было спасти. Примеры гораздо более жестких подходов продемонстрировали Р. Л. Гудстейн и Н. А. Шанин.

Наиболее интересны следующие результаты Брауэра. Операторы над последовательностями выбора должны использовать конечное число значений последовательности для получения конечной выходной информации. На основе этого он доказал непрерывность интуиционистски определимых функций действительной переменной. Брауэр показал, что на самом деле в разных областях математики использовались разные понятия функции действительной переменной, в частности, что измеримые функции не стоит для конструктивных целей трактовать как операторы над действительными числами.

Сразу же после формализации интуиционистской логики многие математики начали развивать вариации интуиционизма, либо еще сильнее ограничивая логику, либо еще сильнее ограничивая объекты. Йохансон предложил использовать в качестве основы для интуиционизма минимальную логику, но оказалось, что в любой теории, содержащей натуральные числа, интуиционистское отрицание определимо, и переход к минимальной логике ничего нового не дает. Д. Грис предложил рассматривать безотрицательную математику, в которой запрещены пустые понятия типа квадратного круга. Продвижение в данном направлении идет весьма медленно из-за необычности и трудности возникающих конструкций.

Новый импульс исследованиям в области интуиционистских понятий дали интерпретация интуиционистской логики ***Колмогоровым*** и ее (логики) формализация ***А. Гейтингом***. На этой основе и на основе точного понятия алгоритма (см. ***алгоритм***) ***С. К. Клини*** (1945) дал первую точную классическую модель неклассической математики: понятие реализуемости. В интерпретации Клини стало возможным формально выразить тезис Чёрча как схему аксиом.

А. А. Марков (1947) и советская школа конструктивизма развили вариант математики, последовательно проводящий идею о том, что нет ничего, кроме конструктивных объектов, а алгоритмы отождествляются с их программами. Он ввел «принцип Маркова», явно разделивший обоснования и построения, разница между которыми с самого начала ощущалась в интуиционизме. Содержательно принцип Маркова гласит, что для обоснования уже проделанных построений можно пользоваться классической логикой (это показал Н. А. Шанин, построив алгоритм конструктивной расшифровки, разбивающий любую формулу на явное построение и классическое обоснование данного построения). Польская школа пошла по другому пути, ограничиваясь конструктивными объектами, но сохраняя классическую логику.

Реализуемость выявила, что интуиционистские теории могут расходиться с классическими. Напр., если $A(x)$ — неразрешимое свойство натуральных чисел, то конструктивно верна формула - $\forall x(A(x) \vee \neg A(x))$.

Зафиксировав понятие вычислимой последовательности, мы сохраняем свободу при определении операторов высших типов. Первым это показал Клини, построив общерекурсивную реализуемость, при которой выполнена схема

$$\forall x\,(\,|\,A(x) \Rightarrow \exists y B(x,y)) \Rightarrow \forall x \exists y\,(\,|\,A(x \Rightarrow B(x,y)),$$

выражающая всюду определенность всех функций. Возможность выразить формулами первого порядка те высказывания, для которых в классической логике требуются конструкции высших порядков — еще одно преимущество интуиционизма. Принцип Маркова несовместим с данной схемой во всех содержательных интуиционистских теориях, хотя оба они являются классическими тавтологиями.

Э. Бишоп (1960), переопределив вычислимые функционалы, предложил вариант интуиционизма, который характеризуется принципом: «использовать лишь алгоритмы, но явно этого не говорить». Этот вариант, в дальнейшем развитый многими учеными, в том числе П. Мартин-Лёфом, соединил многие преимущества брауэровского и марковского подходов.

Сам Брауэр после появления реализуемости по Клини сосредоточился на примерах вычислимости, не подходящих под понятие алгоритма. В частности, он предложил следующие новые типы последовательностей — творческую последовательность $a(n) = 0$, если в году n не доказана формула А, и 1, если она доказана; и беззаконную последовательность, обладающую следующим свойством:

$$\forall \alpha\,(A\,(\alpha) \Rightarrow \exists n \forall \beta(\forall m\,(m < n \Rightarrow a(m) = \beta(m)) \Rightarrow A(\beta))),$$

т. е. все, что мы о них знаем, мы знаем из уже полученной информации. Трулстра (1974) доказал, что композиции алгоритмов и беззаконных последовательностей образуют интуиционистскую модель, в которой можно промоделировать творческие последовательности. Беззаконные последовательности явились первым примером позитивного использования незнания в точных науках. Возможность сформулировать незнание в виде логической формулы — еще одно достижение интуиционизма. С конца 70-х гг. развиваются идеи приложений интуиционизма к программированию, поскольку интуиционистские доказательства могут рассматриваться как полностью обоснованные программы. Как всегда, попытка лобового применения глубоких идеальных концепций оказалась неудачной. В таких случаях нужно искать обходные пути. Ими могут стать системы, основанные на более жестких принципах, не принимающие абстракции потенциальной осуществимости и дающие построения при ограниченных ресурсах. Таковы линейные логики Ж.-И. Жирара, ультраинтуиционистские системы А. С. Есенина-Вольпина и С. Ю. Сазонова, нильпотентные логики Н. Н. Непейводы и А. П. Белътюкова.

Голландская школа, наоборот, рассмотрела приложения интуиционистских понятий к теории множеств, расширяющие понятие эффективной операции, и получила ряд глубоких результатов. В частности, ***аксиома выбора*** интуиционистски становится почти безвредной, так что она концептуально противоречит ***исключенного третьего закону***, а не эффективности построений. Интуиционистские теории возникают также при категорной интерпретации логики.

Интуиционизм, остро поставив вопросы оснований математики, способствовал развитию других направлений, в частности, формулировке программы Гильберта (см. ***Формализм***). Он выдвинул на первый план понятие построения, что способствовало повороту математики в сторону приложений. Он показал важность идеальных объектов при построениях, что обосновало ущербность плоских прагматических и утилитаристских концепций и возможность рациональной альтернативы традиционному рационализму, что до сих пор как следует не использовано современной философией и системологией.

Лит.: *Гейтинг А.* Интуиционизм. М., 1969.

Н. Н. Непейвода

ИНТУИЦИОНИСТСКАЯ ЛОГИКА — первоначально логика интуиционистской математики, получившая впоследствии более широкое применение. Неформально развивалась ***Л. Брауэром*** с 1907 г., первую интерпретацию, независимую от интуиционистской идеологии, дал ***А. Н. Колмогоров***, первые формализации построили ***В. Гливенко*** и ***А. Гейтинг***.

Язык интуиционистской логики совпадает с языком классической логики. Сохраняются и правила естественного вывода для всех связок, кроме отрицания. Для отрицания правило снятия двойного отрицания ослабляется до правила «Из лжи следует все, что угодно». В результате ослабляются возможности косвенного вывода — косвенно можно опровергать (по правилу reductio ad absurdum), но, вообще говоря, нельзя доказывать положительные суждения от противного.

В интуиционистской логике все связки независимы. Более того, для доказательства утверждения A достаточно пользоваться лишь формулами, не содержащими связок, отсутствующих в A. В интуиционистской логике нет стандартных (нормальных) форм, аналогичных классическим. Как правило, преобразования, связанные с законами формулировки отрицаний и приведения к предваренной форме, действуют лишь в одну сторону. Так, напр., верно $\neg A \vee \neg B \Rightarrow \neg(A\&B)$, а $\neg(A\&B) \Rightarrow \neg A \vee \neg B$ выполнено не всегда. Сильный ***исключенного третьего закон*** (tertium non datur) отвергается, но его слабая форма «A и его отрицание не могут быть одновременно ложны» $\neg\neg\,(A \vee \neg A)$, сохраняется. Поэтому неправильно трактовать интуиционистскую логику как вводящую дополнительные истинностные значения, она скорее отвергает саму концепцию логических значений.

Интуиционистская логика обладает радом вьщающихся свойств в классе неклассических логик. Для нее выполнены теорема Крейга об интерполяции: «Если выводимо $A \Rightarrow C$, то можно построить формулу B, содержащую лишь термины, входящие и в A, и в C, такую, что выводимы $A \Rightarrow B$, $B \Rightarrow C$» и теорема Бета об определимости: «Если в сигнатуре σ выделена подсигнатура σ_0, и термин Т не принадлежит σ_0, но сохраняет одно и то же значение для всех моделей теории Th, в которых совпадают значения терминов из σ_0, то Т определим через σ_0 в теории Th.»

Эти две теоремы сохраняются лишь для малого числа неклассических логик. Более распространенным свойством является нормализуемость выводов, позволяющая в принципе устранить леммы из доказательств. Оно также выполнено для интуиционистской логики.

Выполнено для нее и свойство корректности относительно $\vee$ и $\exists$: если доказано $A \vee B$, то доказано либо A, либо B; если доказано $\exists x A(x)$, то для некоторого t доказано $A(t)$. Данным свойством классическая логика не обладает. Интуиционистская логика — единственная логика среди континуума логик с тем же языком, что и классическая, для которой выполнены все эти свойства.

Таким образом, она может служить основой для содержательных математических теорий, поскольку в ней интуитивная определимость совпадает с формальной.

Хотя множества теорем и доказательств интуиционистской логики по объему уже соответствующих множеств классичес-

кой, последняя вкладывается в интуиционистскую. Первым такое погружение осуществил Гливенко. Таким образом, выразительные возможности интуиционистской логики сильнее классической. В свою очередь, ***К. Гёдель*** показал, что интуиционистская логика вкладывается в модальную логику S4. При этом погружении связки &, $\vee$, $\exists$ остаются без изменения, а на элементарные формулы и на результаты применения остальных связок навешивается модальность.

Интуиционистская логика не может быть описана никакой конечной системой логических значений, и, более того, для нее неестественно описание с помощью таблиц истинности (хотя счетнозначные таблицы истинности для нее существуют). Но она имеет несколько математических интерпретаций. Исторически первой была интерпретация ***А. Тарского***. В ней значениями истинности для предикатов являются открытые подмножества топологического пространства. Значения &, $\vee$, $\exists$ определяются булевым образом. Значение $\neg A$ есть внутренность дополнения значения A. Это вызвано тем, что дополнение открытого множества часто не является открытым. Аналогично определяются значения $A \Rightarrow B$ и $\forall\, xA(x)$. Напр., несправедливость $A \vee \neg A$ можно продемонстрировать следующим образом: объединение открытого единичного круга и внутренности его дополнения дает не всю плоскость, а плоскость без единичной окружности.

Следующей интерпретацией была алгебраическая модель — алгебры Линденбаума-Тарского для интуиционистских теорий. Их называют псевдобулевыми алгебрами. Эти алгебры впервые были созданы для данной цели, но оказались распространенной и широко применимой структурой. Параллельно с этим развивалась линия, ведущая начало от брауэровского содержательного смысла интуиционистской логики. Формулы истолковывались как задачи, логические связки — как преобразования задач, аксиомы — как задачи, для которых решения считаются известными, а правила вывода — как преобразования решений задач. Данные идеи систематизировал А. Н. Колмогоров. Каждой формуле A сопоставляется множество ее реализаций ®. Каждая реализация считается решением задачи, соответствующей A. Реализации элементарных формул задаются по определению. $®(A\&B) = ®A \times ®B$, где $®(A\&B)$ это пара реализаций $<®A®B>$; $®(A \vee B) = ®A \oplus ®B$, где $®(A \vee B)$ — реализация A или B с указанием, какая из подзадач решена; $® \neg A = 0 \Leftrightarrow ®A = \varnothing$, где $® \neg A$ — стандартный элемент, например О, при условии, что задача A неразрешима; $®\exists\, xA(x) = \oplus_{a \in U} ®A(a)$, где $®\exists\, xA(x)$ — это пара из значения x_0 и решения $A(x_0)$. Реализациями $A \Rightarrow B$ являются эффективные функционалы из $®A$ в $®B$. Реализациями $\forall\, xA(x)$ являются эффективные функционалы, перерабатывающие каждое $a \in U$ в реализацию $A(a)$.

В данном определении остается не уточненным понятие эффективного функционала. Оно может уточняться по-разному, в частности, если взять в качестве эффективных функционалов все классические функции, то логика превращается в классическую. ***С. К. Клини*** построил первый точный вариант реализуемости, взяв в качестве эффективных операторов алгоритмы и кодируя программы алгоритмов натуральными числами, обходя таким образом сложности с операторами высших типов (клниевская реализуемость). Он показал, что из Доказательства в интуиционистской арифметике извлекается клиниевская реализация доказанной теоремы, и, таким образом, если мы доказали $\exists\, xA(x)$, то имеется такое n, что доказано $A(n)$. Это точно обосновало тезис Брауэра о том, что интуиционистские доказательства дают, в отличие от классических, построения.

Еще одна семантика интуиционистской логики берет начало от ***Бета*** и развита ***Крипке***. Это — один из видов моделей Крипке. Множество миров — частично-упорядоченное множество (достаточно рассматривать дерево), истинность элементарных формул сохраняется при подъеме, универсумы не уменьшаются при подъеме, значения &, $\vee$, $\exists$ определяются локально, $w = A \supset B \Leftrightarrow \forall\, v \geqslant w\, (v = A \Rightarrow v = B)$, $w = \neg A \Leftrightarrow \forall\, v \geqslant w\, (\neg v = A)$, $w = \forall\, x\, A(x) \Leftrightarrow \forall\, v \geqslant w\, (\forall\, a \in U_v\, v = A(a))$, где v и w — это «переменные по мирам». Данные пункты практически повторяют на семантическом уровне гёделево погружение интуиционистской логики в S4. Модели Крипке изоморфны алгебраическим и топологическим моделям (порядок определяет псевдобулеву алгебру верхних отрезков множества миров и топологию, в которой окрестностями служат верхние отрезки).

Уникальным для неклассических логик является наличие у интуиционистской логики двух разнородных и несводимых друг к другу классов семантик: реализуемостей и моделей Крипке.

Аналогия между доказательствами в интуиционистской логике и построениями усилена ***Х. Б. Карри*** в его «Комбинаторной логике» (Combinatory Logic, 1968). Замкнутые типизированные выражения в комбинаторной логике изоморфны выводам в гильбертовской формулировке импликативного фрагмента интуиционистской логики. Замкнутые типизированные λ-термы изоморфны выводам в импликативном фрагменте естественного вывода. Изоморфизм между выводами и λ.-термами пытались расширить на всю интуиционистскую логику, обобщая λ-исчисление. Но на этом пути стоит препятствие, указанное еще Брауэром и явно выделенное Н. А. Шаниным. Выводы в интуиционистской логике соединяют построения и их обоснования. В частности, построения, проделанные при выводе $\neg A$, нельзя вычислять, поскольку они приведут к ошибке. Но подобным же действием могут обладать и другие импликации, в частности, закон транзитивности $\forall\, xyz\, (A(x, y)\, \&A(y,z) \Rightarrow A(x,z)$. Здесь может привести к нежелательным последствиям вычисление y. Такие объекты, которые нельзя или не нужно вычислять в программе, но нужно рассматривать для ее обоснования, ввел Г. С. Цейтин и назвал «призраками». Н. А. Шанин рассмотрел алгоритм конструктивной расшифровки, разбивающий формулу на задачу и обоснование решения, причем вторая часть могла доказываться классически. Его решение имеет место для рекурсивной реализуемости в теории, пополненной принципом Маркова: $\forall\, x(A(x) \vee \neg A(x)) \& \neg\neg \exists\, xA(x) \Rightarrow \exists\, xA(x)$.

Содержательный смысл данного принципа раскрывается изречением «Ищите и обрящете»: если известны критерии проверки правильности решения и доказано его существование, то его может найти машина полным перебором. Н. Н. Непейвода дал алгоритм классификации объектов внутри произвольного вывода в интуиционистской логике, отделяющий действующие объекты и формулы от бездействующих, порождающих лишь обоснования и призраки.

Интуиционистскую логику пытались варьировать многими способами. Первой вариацией была минимальная логика Иогансона, получающаяся отбрасыванием ex falso sequitur quodlibet. Как оказалось, в прикладных теориях интуиционистское отрицание тем не менее моделируется (напр., в любой теории, содержащей натуральные числа, как $A \Rightarrow 0=1$). Но минимальная логика, как и интерпретация Колмогорова, высветила аномальный статус отрицания в интуиционистской ло-

гике. Это — единственная связка, не требующая никакого построения.

В связи с этим Грис предложил симметрическую интуиционистскую логику, в которой истина и ложь определяются одновременно и равноправно. В симметрической интуиционистской логике сохраняются обычные правила формулировки отрицаний классической логики, и в ее натуральном варианте они даже постулируются в качестве правил вывода. Отрицание в ней обычно обозначается $\sim A$ и называется «сильным отрицанием», или «конструктивным опровержением». Оно интерпретируется как задача на построение контрпримера к A. Симметрическая интуиционистская логика детально исследована в монографии И. Д. Заславского.

Ю. М. Медведев предложил рассматривать логику финитных задач и заметил, что, если функционалы всюду определены, то формула $(\neg A \Rightarrow B \vee C \Rightarrow ((\neg A \Rightarrow B) \vee (\neg A \Rightarrow C))$ реализуема (реализация $\neg A$ стандартна, и ее можно подставить в функционал, чтобы выявить единственного кандидата на решение среди B, C). Вслед за этим начали рассматриваться многочисленные суперинтуиционистские логики, получающиеся расширением интуиционистской логики некоторыми схемами аксиом. Почти все они либо влекут закон исключенного третьего в прикладных теориях, либо не удовлетворяют теореме Крейга об интерполяции и теореме Бета. Так что интуиционистская логика занимает уникальное место в классе неклассических логик, не только как старейшая из них, но и как концептуально целостная система.

Лит.: *Brouwer L. E. J.* Over de grondslagen der wiskunde (Об основаниях знания). Amst.—Lpz., 1907; *Brouwer L. E.J.* De onbetrouwbaarheid der logische principes (О недостоверности логических принципов). — Tijdsehz voor Wijsbegeerte, v. 2, 1908; *Kolmogoroff A.* Zur Deutung der intuitionistischen Logik. — «Math. Zeitschrift», v. 35, 1932 (рус. пер.: К толкованию интуиционистской логики. — В кн.: *Колмогоров А. Н.* Избр. тр., Математика и механика. М., 1985); *Heyting A.* Die formalen Regeln der Intuitionistischen Logik. — Sitz. Der Preus. Akad., Phys.-mathematische Klasse. B., 1930; *Tarski A.* Der Aussagenkalkul und die Topologie.— «Fundamenta Mathematicae», v. 31, 1938; *Curry H. B.* Combinatory Logic, v. 2. N. Y., 1968; *Шанин Н. А.* О конструктивном понимании математических суждений,— В кн.: Труды Математического института им. В. А. Стеклова, т. 52, 1958; *Непейвода Н. Н.* О построении правильных программ. — «Вопросы кибернетики», т. 46, 1978, с. 88—122.

Н. Н. Непейвода

ИНТУИЦИЯ (лат. intuitio — созерцание, непосредственное восприятие, пристальное всматривание) — в широком (обыденном) понимании способность прямого, ничем не опосредованного постижения истины. В философии трактовка интуиции отличается смысловым и содержательным многообразием: от безотчетного озарения — до особой и даже высшей формы знания. Проблема интуиции в истории философии не имела самодостаточного значения и рассматривалась в контексте поиска средств и путей достоверного знания. Своими корнями проблема интуиции уходит в античную философию, осуществлявшую эти поиски в двух основных направлениях — сенсуалистическом и рационалистическом, соответственно которым впоследствии сформировались понятия «чувственной» и «интеллектуальной» интуиции. Платон говорит о духовном созерцании «эйдосов». Согласно Аристотелю, высшие понятия усматриваются непосредственно (Никомахова Этика, VI, 9 1142 a; VI 1143 b). Интуиция как духовное узрение сверхчувственного представлена в учении Плотина, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского.

Весьма сдержанное отношение к интуиции со стороны схоластов и философов средневековья вообще (Дунс Скот признавал за интуицией лишь способность констатации факта бытия объекта; Оккам говорил об интуиции как о «смутном» представлении) резко меняется в 17 в. в связи с укреплением позиций классического рационализма и широкой экспансией математики и ее методов в философию и науку. Важнейшим условием истинности знания и познания основных аксиом науки Декарт считал фактор непосредственной достоверности, характерный для интуиции как формы «ясного и внимательного ума», порожденной «одним лишь светом разума» (Избр. произвел. М., 1950, с. 86). Подчеркивая особую роль дедукции в познании, Декарт усматривал преимущество интуиции в ее «простоте» и надежности. Статус интеллектуальной (рациональной) интуиции как высшего вида знания отстаивали с теми или иными оговорками Спиноза, Локк, Лейбниц, Мальбранш и др. В отличие от Декарта, Лейбниц не считал ясность и простоту интуиции гарантией безусловной истинности знания, а Локк ограничивал компетенцию интеллектуальной интуиции констатацией связей и отношений между идеями. Различного рода коррекции интеллектуальная интуиция подверглась в дальнейшем со стороны Фихте, Шеллинга (интуиция как непосредственное тождество субъекта-объекта), Новалиса (интуиция как исток жизни). Ценность интуиции подчеркивалась Шефтсбери, Гёте, Якоби, Гаманом. Кант называл интуицию схематическим, или символическим, способом представления, подчеркивая, что мышление дискурсивно, а не интуитивно.

Рационалистическая концепция интуитивного знания оказалась, как это ни парадоксально, наиболее теоретически и логически уязвимой и именно в этом качестве интуиция приобрела действительно проблемный характер. Непосредственность, безотчетность и субъективность, как специфические свойства (особенности) интуиции вступали в явное противоречие с установленными тем же рационализмом критериями достоверности научного и философского знаний как знаний понятийных и логически корректных. Созерцание (die Anschauung) — так Кант именовал обычно интуицию — лишь посредствующее звено между предметом мысли и самим мышлением, субъективное «представление о явлении», но не знание в строго научном понимании этого слова. Не отрицая важной роли непосредственного созерцания как возможной предпосылки знания и указывая одновременно на его субъективность и статичность, Гегель отверг мысль о возможности непосредственного знания. Непосредственность — лишь момент опосредствования как механизма формирования знания. Вслед за Кантом, полагавшим, что способностью «интеллектуального созерцания» может обладать лишь «первосущество», Гегель в конечном счете также отказывает интеллектуальной интуиции в праве именоваться формой философского знания.

Как «чистое созерцание» интуиция утрачивает чисто эпистемологический статус и приобретает, согласно Канту, Фихте и Шеллингу, статус эстетический. Гегель, критикуя абсолютизацию интуиции как непосредственного знания, отождествляет «чистое созерцание» и «чистое мышление» (*Гегель.* Соч., т. 1. М.-Л., 1929, с. 117).

Элементы скептицизма в отношении рациональной интерпретации интуиции обнаружились уже в учениях Гамана и Якоби. Однако в полной мере эта тенденция проявилась в философии А. Шопенгауэра. Не отрицая позитивной ценности интеллекта (понятийного мышления), Шопенгауэр не только выводит из сферы его действия принципиально недескурсивный, как он считает, рассудок, но и низводит интеллект до роли оформителя приобретенного не им знания. Знание — результат «незаинтересованного» созерцания, гарантирую-

щего объективность и наглядность истины. Интуиция вновь обретает статус истинного знания, но уже не как «понимания ясного и внимательного ума», а как продукта воли и чувств (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление, кн. I, § 15).

Новый качественный шаг в осмыслении интуиции и ее сущностной интерпретации был сделан на рубеже 19 и 20 вв. В философии Дильтея интуиция трактуется как переживание личности, а в интуитивизме, возникшем в качестве ответной реакции на сциентизм и интеллектуализм, интуиция оказывается средоточием знания. Интуитивисты, стремясь преодолеть опасный культ «научного знания», который отличается, согласно А. Бергсону, Н. Бердяеву, узким прагматизмом и откровенной корыстью, выдвигают на первый план интуицию. Свободная от подобных пороков интуиция представляет собой надежное средство «вчувствования» (А. Бергсон) в истину, берет на себя функцию «пророческого вещания» (Н. О. Лосский). Бергсон вполне лояльно относится к интеллекту (понятийному мышлению), указывая, однако, на ограниченность его функциональных возможностей и сферы применения: интеллект выявляет и упорядочивает *лишь* связи и отношения между «мертвыми» вещами; жизнь же постигается интуицией. Согласно Бергсону, интуиция («симпатия») предстает в качестве условия спонтанного творческого порыва личности, реализующего себя прежде всего в искусстве. Человек, считает он, настолько художественно одарен, насколько он свободен от воздействий «разлагающей силы разума» и, напротив, утонченность (элитарность) и «чистота» его интуитивных прозрений, концентрирующихся в глубинах духа, становится стимулом эстетических восприятий и переживаний действительности.

Бердяев ставит своей целью не только дезавуировать гносеологический статус интуиции, но и дискредитировать всю традиционную гносеологию, представляющую собой, по его убеждению, орудие насилия рефлектирующего субъекта над объектом. Чем активнее разум воздействует на объект, чем длиннее и изощреннее цепь логических умозаключений, тем больше шансов окончательно потерять истину. Последняя «стяжается» исключительно интуитивным путем. Интуиция — это инструмент «непосредственного касания» и «первичного переживания» бытия. «Бытием», однако, Бердяев именует не доступный научному и обыденному знанию чувственно-материальный («болезненный» и «греховный») мир, но мир «невидимый», мир «иной». Таким образом, из формы (или даже предпосылки) знания интуиция трансформируется в компонент религиозной веры.

Иную интерпретацию интуиции предлагает Н. О. Лосский. Превознося мистическую интуицию, он не считает ее единственным средством постижения истины. С интуицией связана высшая способность духа, цель которой — приобщение человека к «сверхкосмическому металогическому принципу» — божественному «Ничто». Помимо мистической интуиции, он вычленяет чувственную и интеллектуальную интуицию, сферы приложения которых — природно-материальные объекты и идеальные связи и отношения между ними.

Под интуицией Лосский понимает способность «непосредственного созерцания предметов в подлиннике», т. е. таковыми, каковы они сами по себе, без каких бы то ни было привнесенных «субъективных примесей» и оценок. В интуиции объект свидетельствует о себе и тем самым гарантирует истинность представляемого о себе знания. Интуиция трактуется Лосским весьма широко. Особыми разновидностями интуиции он считает и сам разум, и все формы рассудочного мышления, и даже опыт. Интуитивизм Лосского представляет собой лишь звено в развиваемой им теории имманентизма, призванной ликвидировать пропасть между объектом и субъектом, наукой и метафизикой.

С. Л. Франк рассматривает интуицию как первичную сверхрациональную ступень постижения «целостного бытия» в его металогической цельности. В современной философии науки интуиции отводится важное место в структуре и процедурах познания (А. Пуанкаре, Г. Вейль и др.). В феноменологии Гуссерля эйдетическая интуиция, достигаемая после эпохе, — основное средство познания.

Современные научные представления об интуиции не опровергают возможности мгновенного «схватывания» (термин Канта) истины, но определяют интуицию не как трансцендентное озарение, а исключительно как важный (но не необходимый) момент сложного и неосознаваемого по своему механизму взаимодействия чувств, разума и опыта. Непосредственность интуиции условна. Интуиция является не начальным этапом знания, а переходным звеном от одного его уровня к другому. Будучи субъективной по механизму формирования, интуиция трансформируется в знание лишь при условии включения в рационально осмысленную и понятийно эксплицированную систему.

В математике и логике понятие интуиции стало основой формирования особого направления — ***интуиционизма***.

Лит.: *Бергсон А.* Философская интуиция. — В кн.: Новые идеи в философии, сб. 1. СПб., 1912; *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М, 1963; *Фейнберг Е. Л.* Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и в науке. М., 1992; *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997; Ästhetik und Naturerfahrung, hrsg. I. Zimmermann. Stuttg., 1996.

А. А. Новиков

ИНФОРМАЦИИ ТЕОРИЯ — специальная научная дисциплина, обычно представляемая как раздел кибернетики, анализирующая математические аспекты процессов сбора, передачи, обработки и хранения ***информации***. Главная особенность теории информации состоит в широком использовании методов теории вероятностей и математической статистики, поскольку процесс извлечения информации связывают с уменьшением неопределенности наших сведений об объекте. Теорию информации часто используют как синоним теории передачи информации, изучающей оптимальные или близкие к оптимальным методы передачи информации по каналам связи. Возникновение теории передачи информации связывают с именем К. Шеннона, который в 1948 предложил решение задачи нахождения оптимальной скорости передачи информации (пропускной способности канала), при которой вероятность ошибки при передаче информации будет сколь угодно мала. Шеннон ввел понятие количества информации, выражающее сложность строения объекта через понятие энтропии. Существуют и другие формальные методы определения количества информации — алгоритмический, комбинаторный, подход, основанный на теории формальных логических систем и пр., которые не предполагают наличия априорной вероятностной меры на множестве сигналов. Многочисленные попытки рассматривать информацию как инвариантную по отношению к видам человеческой деятельности форму представления идеального объекта (знание, художественный образ, естественный или искусственный языки и т. п.) и использовать понятия, принципы и формальный аппарат теории информации в широком культурном, языковом или науковедческом контекстах (А. Моль, В. В. Налимов, Ю. А. Шрейдер и др.) не привели к сколько-нибудь значи-

тельным успехам. Не удалось, в частности, построить строгую семантическую теорию информации, а также формализовать концепции, базирующиеся на понятии «ценность» информации. Однако эти работы существенно расширили теоретико-познавательное значение теории информации.

В общенаучном (нематематическом) плане информацию обычно связывают с получением новых сведений об объекте, явлении или событии. Считают, что сообщение ценно для получателя тогда, когда оно изменяет его предыдущие знания об объектах и их взаимоотношениях с другими объектами. Поэтому важнейшей составной частью теории информации в ее нематематической интерпретации является изучение информационных взаимодействий. Информационные взаимодействия можно рассматривать (Н. А. Кузнецов) как взаимодействия трех классов систем: 1) искусственных (технических) — от простейших регуляторов до глобальных компьютерных сетей; 2) естественных (живых) — от генов до социальных сообществ; 3) смешанных, напр., взаимодействие искусственного органа и живого организма или системы «человек — машина». Исследования информационных взаимодействий предполагают широкое использование лингвистических и семантических подходов и процедур (поскольку участники информационного взаимодействия должны обладать согласованной информацией об используемых кодах, языках и их семантиках), а также аксиологических, когнитологических и психологических подходов и методов к большому количеству факторов, обусловливающих информационные взаимодействия между людьми (В. З. Коган). Концепция информационного взаимодействия представляет значительный интерес для гносеологии и социальной философии, педагогики, политологии и социологии, так как позволяет понять закономерности развили многих природных и социальных процессов.

Лит.: *Бриллюэн Л.* Наука и теория информации. М., 1960; *Шеннон К.* Работы по теории информации и кибернетике. М., 1963; *Харкевич А. А.* Борьба с помехами, 2-е изд., М., 1965; *Колмогоров А. И.* Проблемы передачи информации. 1963, т. 1, с. 3—11; *Моль А.* Теория информации и эстетическое восприятие. М., 1966; *Налимов В. В.* Вероятностная модель языка. М., 1973; *Коган В. З.* Теория информационного взаимодействия: философско-социологические очерки. Новосибирск, 1991; Проблемы инфовзаимодействия. Новосибирск, 1993, вып. 1; 1995, вып. 2.

Г. Л. Смолян

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО — понятие политологии и социальной философии, которое характеризует ***постиндустриальное общество*** в контексте «информационной революции». ***Д. Белл*** в свое время основывал концепцию постиндустриализма на применении т. н. закона Энгеля к проблемам стадий социально-экономического развития. Согласно этому закону человек склонен ранжировать собственные потребности и удовлетворять их в определенной последовательности: сначала потребление товаров первой необходимости (пища, одежда и т. д.), потом товары долгосрочного пользования, затем затраты на предметы роскоши и досуг. Повышение благосостояния членов общества, утверждал Белл, приводит к увеличению спроса на личные услуги, чем и обусловливается стремительное расширение третичного сектора экономики. Однако анализ тенденций структуры занятости в экономике, равно как и обследование домашних хозяйств, наглядно продемонстрировали, что представления о росте занятости в сфере услуг и об увеличении показателей потребления услуг не вполне соответствуют действительности. Сектор услуг как таковой оставался достаточно стабильным на протяжении нескольких десятилетий (40—70-х гг.). Реальный прирост имел место лишь в информационном секторе и был напрямую связан с последствиями НТР. Оценка параметров этого роста и перспектив социально-экономического и политического развития в связи с изменением роли и места информационного сектора были осуществлены в рамках концепции информационного общества.

Термин «информационное общество» предложен японским теоретиком К. Коямой, на основании трудов которого в Японии еще в 1972 была принята программа «План информационного общества: национальная цель к 2000 г.». Большую роль в утверждении и популяризации этой концепции сыграла работа другого японского исследователя И. Масуды «Информационное общество как постиндустриальное общество», а также книга западных футурологов О. Тофлера, Дж. Нейсбита и др. В концептуальном плане из теории постиндустриализма заимствовалась схема исторической эволюции человеческого общества, прошедшего ступени доиндустриального (аграрного), индустриального и постиндустриального развития. Каждой из перечисленных ступеней развития общества, по мнению сторонников концепции информационного общества, соответствовал доминирующий сектор экономики: для аграрной ступени характерно доминирование первичного сектора (сельского хозяйства), для индустриальной — вторичного (промышленности), а для постиндустриального — третичного (сферы услуг) секторов. Суть концепции информационного общества сводилась к тому, что к традиционному для теорий постиндустриализма делению экономики на первичный, вторичный и третичный сектора был добавлен еще один — информационный сектор, который и является системообразующим для информационного общества. Информация провозглашается в рамках этой концепции ключевым фактором производства, превосходящим по значимости все виды материального производства, производства энергии и услуг. Более того, знанию и информации, а также интерактивным коммуникациям, приписывается роль основного агента социальных и политических изменений в современном западном обществе. «Интеллектуальные технологии» открывают невероятные возможности в поиске оптимальных приемов и методов рационально-технического решения различных, в том числе социальных, экологических и др. проблем, внедрения основ своего рода социальной инженерии при разрешении комплексных вопросов социального и политического планирования и прогнозирования.

Развитие информационных технологий создает предпосылки для колоссальных социальных и политических изменений в жизни общества. Большинство теоретиков постиндустриального общества, в частности Белл и З. Бжезинский, рассматривали в качестве одного из проявлений постиндустриализма увеличение количества «белых воротничков», работников квалифицированного интеллектуального труда в общем числе занятых в развитых странах Запада. Сторонники концепции информационного общества исходят из того, что эта тенденция отражает лишь количественные изменения, не трансформирует характера человеческой деятельности по образцу фабрики, требует монотонного, хотя и высокоспециализированного труда и т. п. Информационные технологии приводят к качественным переменам. Они позволяют осуществить реальную децентрализацию, что приводит к возникновению ряда малых и гибких организационных форм и объединений, имеющих подвижную структуру. Децентрализация и деурбанизация производства, изменение характера труда позволяют осуществить

возврат к домашнему труду («домашней индустрии») на основе современной электронной техники и информационной технологии. Происходит демассификация, индивидуализация товаров и услуг. На смену массовому производству приходит гибкое, мелкосерийное производство продукции, требующее высококвалифицированной рабочей силы и значительных исследовательских затрат. В силу высокой динамики технологии и увеличения темпов внедрения технических новшеств формируется новая культура потребления — установка на приобретение «вещей одноразового пользования», ускоренное обновление товаров, традиционно считавшихся «товарами длительного пользования» и т. д. При этом отличительной характеристикой информационного общества становится изменение характера межличностных отношений, которые оказываются все менее устойчивыми. Из трех типов связей — длительные (родственные, семейные), среднесрочные (дружеские, соседские, профессиональные), кратковременные контакты — доминирующее положение получают именно последние, — кратковременные модульные отношения функционального характера, каждый из участников которых взаимозаменяем. Невероятно возрастают возможности вертикальной и, особенно, горизонтальной мобильности индивидов — развитие коммуникаций и увеличение благосостояния дает возможность свободно менять место жительства. В политической сфере прогнозируется ослабление роли национального государства, решительная децентрализация структур управления, распад иерархических структур лидерства, усиление роли этнических, культурных, религиозных и т. п. меньшинств, а также ожидается постепенный переход от представительной к полуплебисцитарной или даже плебисцитарной форме демократии (концепции «теледемократии» и т. д.).

Становление информационного общества сопровождается обострением ряда противоречий. В частности, ускоренная трансформация ценностных систем повышает вероятность существенных расхождений индивидуальных и групповых ценностных ориентации. Индустриальная система мышления базировалась на трех основных постулатах — отношении к природе как объекту эксплуатации, ***антропоцентризме*** и безоговорочной вере в научно-технический прогресс. Информационное общество в этом отношении — «духовный водоворот», характеризующийся утратой согласия, неспособностью прийти к единому стандарту поведения, общим правилам, языку и т. д. Такая мозаика ценностньк ориентации порождает резкий рост субкультур, что может увеличить степень конфликтогенности общества.

До последнего времени проблематика информационного общества в основном оставалась прерогативой западной ***футурологии***. Само понятие активно использовалось в «глобальном моделировании», прогнозировании социально-политических сдвигов в западных странах и изменении в мировой экономической системе и системе международных отношений.

Лит.: *Masuda Y.* The Information Society as Post-industrial Society. Tokio, 1981; *Neisbitt F.* Megatrends: The New Directions Transforming Our Lifes. N.Y., 1982; *Toffler A.* The Third Wave. N.Y., 1980; *Toffler A.* Powershift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century. N.Y., 1990.

Э. Г. Соловьев

ИНФОРМАЦИЯ — см. ***Информации теория***.

«ИНЬ ФУ ЦЗИН» («Хуан-ди инь фу цзин» — «Канон тайного амулета Хуан-ди», или «Книга о единении сокрытого, [написанная] Хуан-ди») — входящее в даосский канон во многих версиях (не менее 20) произведение, которое считают учебным пособием по даосской технике «питания жизни» (ян шэн). Этот небольшой (около 400 иероглифов) текст в одной книге (цзюань) в трех главах (пянь) впервые упоминается в «Синь Тан шу. И вэнь чжи» (ок. 1044—60), но ни время составления, ни авторство неизвестны; полагают, что он был записан в период Северных Династий (386—534). Некоторые исследователи называют в качестве автора одного из тайских комментаторов текста — Ли Цюаня (8 в.). Основное содержание — наставления по технике приведения в соответствие всех устремлений ума-сердца с небесно-природным законом ***дао***, что в конечном счете ведет к искомому долголетию. Наиболее оригинальной в учении «Инь фу цзина» представляется интерпретация взаимоотношений трех агентов мироздания — неба, земли и человека. «Небо-земля грабительски пользуются всеми вещами-явлениями, вещи-явления — грабительски пользуются человеком, и человек так же грабительски пользуется всеми вещами» («Инь фу цзин», 2.2). Из этого следует, что ради достижения успеха необходимо учитывать реальные природные (космические) процессы, выражающиеся в действии «пяти стихий» (***у син***), с тем чтобы неизменно и ловко обращать их себе на пользу. Хотя «Инь фу цзин» считается, наряду с ***«Дао дэ цзином»*** и ***«Чжуан-цзы»***, важнейшим текстом традиции философствования в даосском стиле, он оказал серьезное влияние на учение о ***ли***-принципе (ли сюэ) сунских философов-неоконфуцианцев ***Чжоу Дуньи, Чэн И*** и ***Чжу Си***, за что был подвергнут уничижительной критике другим известным неоконфуцианцем, Хуан Чжэнем (1213—80). «Инь фу цзин» многократно комментировался, в т. ч. и в качестве пособия по алхимии.

Г. А. Ткаченко

ИНЬ ЯН (кит., букв. — темное и светлое) — одна из пар основополагающих категорий китайской философии, выражающая идею универсальной дуализированности мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций: пассивное и активное, мягкое и твердое, внутреннее и внешнее, нижнее и верхнее, женское и мужское, земное и небесное и т. д. Этимологические значения инь ян — теневой и солнечный склоны холма или берега реки.

В ***«Го юй»*** инь ян впервые представлены как две ипостаси «пневмы» *(ци)* — соответственно «земная» и «небесная», нарушение порядка взаимодействия которых приводит к стихийным бедствиям и смутам. В ***«Гуань-цзы»*** с взаимодействием инь ян сопряжены смена времен года, дня и ночи. В ***«Чжуан-цзы»*** инь ян связаны с категориями ***«Дао дэ цзина»:*** «покой» и «движение». В традиционной космогонии появление инь ян знаменует собой первый шаг от недифференцированного («хаотичного» — хунъ дунь) единства первозданной «пневмы» к многообразию всей «тьмы вещей» (вань у) («Дао дэ цзин»). В процессуальном аспекте главный закон инь ян — ***дао***, т. е. их взаимопревращение по достижении определенной фазы развития: «одно инь, одно ян — это и есть дао». Наивно-диалектические представления отражены и в субстанциальном осмыслении оппозиции инь ян: каждое из противоположных начал содержит в себе потенцию другого. Таким образом, модель инь ян определяет не только развитие, но и устройство всего сущего в мире. Принцип полярной дуализации реализуется на всех уровнях существования объектов: любая сторона инь и любая сторона ян в свою очередь делятся на инь ян и т. д. Эта теория универсального дуализма сформировалась в середине 1-го тысячелетия до н. э. и впервые была систематически

изложена в ***«Чжоу и»***, где инь ян названы «двумя образцами» (лян и), рожденными «Великим пределом» (***тай цзи***), и отождествлены с элементарными компонентами гексаграмм (см. *Гуа*) — прерванной и целой чертами соответственно. Наибольшее развитие она получила в школе ***иньян цзя***, а ***Дун Чжуншу*** соединил ее с учением о «пяти элементах» (***у син***), что в дальнейшем стало основой практически всех традиционных философских и научных построений.

Уже в «Си цы чжуани» (комментирующей части «Чжоу и») действие инь ян конкретизировалось в ряду понятийных оппозиций, в т. ч. распространявшихся на общественные и семейные отношения, а Дун Чжуншу перенес идею инь ян также на категории социальной оценки — моральные качества, награды и наказания: «Все дурное исчерпывается в инь, все доброе — в ян»; «в ян — высокое начало, в инь — низкое». ***Чжоу Дуньи*** связал рождение инь ян с динамикой «движения» и «покоя» собственно «Великого предела» как своего рода программы упорядоченного развития мира. В неоконфуцианстве в целом постулировалась субстанциальность инь ян, реализующихся в «пневме». ***Ван Фучжи*** акцентировал «взаимопроникновение» инь ян, объясняя им относительную устойчивость субстанциальных образований. Ныне концепция инь ян продолжает играть важную роль в теории китайской медицины.

А. И. Кобзев

ИНЬЯН ЦЗЯ (школа, [исходящая из категорий] инь ян) — одна из шести основных философских школ древнего Китая (по классификации Сыма Таня и Сыма Цяня), специализировавшаяся в натурфилософско-космологической и оккультно-нумерологической проблематике. Время возникновения иньян цзя и состав ее представителей (по-видимому, первоначально — астрономы-астрологи и уроженцы северо-восточных приморских царств Ци и Янь) точно не установлены. Не сохранилось ни одного сколько-нибудь развернутого текста этой школы, о ее идеях можно судить лишь по их фрагментарному изложению в «Ши цзи», ***«Чжоу и»***, ***«Люй-ши чунь цю»*** и некоторых др. памятниках. Концепции иньян цзя — универсального дуализма сил ***инь ян*** и циклических взаимодействий «пяти элементов», или фаз (***у син***), — легли в основу всей онтологии, космологии и вообще традиционной духовной культуры и науки Китая (в особенности астрономии, медицины и оккультных искусств). Вероятно, до середины 1-го тысячелетия до н. э. концепции инь ян и «пяти элементов», выражающие различные классификационные схемы (двоичную и пятеричную), развивались в раздельных оккультных традициях — «небесной» (астрономо-астрологической) и «земной» (мантико-хозяйственной). Во 2-й пол. 1-го тысячелетия до н. э., обретя философский статус, эти концепции слились в единое учение, что по традиции считается заслугой единственного известного ныне крупного представителя иньян цзя — Цзоу Яня (4—3 вв. до н. э.), хотя в сохранившихся свидетельствах о его взглядах нет следов концепции инь ян. Цзоу Янь распространил концепцию «пяти элементов» на исторический процесс, представляемый кругообразной сменой их главенства в качестве «пяти благодатей» (у дэ). Впервые как единое учение, охватывающее все стороны универсума, концепции инь ян и «пяти элементов» представлены в философии ***Дун Чжуншу***, который интегрировал идеи иньян цзя в ***конфуцианство***, развив и систематизировав таким образом его онтолого-космологический и методологический базис. В дальнейшем натурфилософский компонент иньян цзя нашел продолжение в конфуцианской «школе текстов новых письмен» и ***неоконфуцианстве***, а религиозно-оккультный — в связанной с ***даосизмом*** практической деятельности гадателей, прорицателей, магов, алхимиков и целителей.

А. И. Кобзев

ИОАНН ГРАММАТИК — см. ***Иоанн Филопон***.

ИОАНН ДАМАСКИН (Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός) (ок. 650, Дамаск — ок. 750) — византийский богослов, проповедник и гимнограф, защитник иконопочитания, отец Церкви. Происходил из семьи знатных арабов-христиан (арабское имя семьи — Мансуры) в Дамаске. Отец Саргун ибн Мансур (в житиях — Сергий) был министром финансов при дворе халифа Абдумелеха. Сам Иоанн с раннего детства воспитывался вместе с будущим халифом Язидом; позднее работал с отцом по финансовому ведомству; по воцарении Язида стал при нем визирем. Когда константинопольский император Лев издал в 730 указ об уничтожении икон и всех священных изображений (см. ***Иконоборчество***), Иоанн в том же году написал два трактата против иконоборчества («Три слова против порицающих св. иконы» — третий был издан несколько лет спустя), выступив первым защитником иконопочитания в литературе. В отместку император Лев ложно обвинил Иоанна перед халифом, сочувствовавшим иконоборчеству в Византии, в государственной измене. По приказу халифа Иоанну отрубили правую руку. Согласно житию, Иоанн в слезах всю ночь молился в храме перед иконой Богородицы, прижимая к локтю отрубленную руку, и под конец заснул. Наутро рука оказалась исцеленной и приросшей к своему месту. Благодарный Иоанн написал икону Богородицы, держащей в руках отрубленную руку (известный в Византии и России иконографический тип «Троеручица»). Халиф, пораженный чудом, уверовал в невиновность Иоанна и предложил ему вернуться на прежнюю должность, но Иоанн просил отпустить его в монастырь. В лавре св. Саввы близ Иерусалима Иоанн, к тому времени знаменитый поэт, богослов и полемист, проходил суровое послушание, подчиняясь запрету писать и петь. Запрет был снят иерусалимским патриархом Иоанном (706—735), против воли рукоположившим Иоанна в сан священника; по просьбе патриарха, а затем и многих других епископов Иоанн написал большую часть своих сочинений. Иконоборческий собор 754 предал Иоанна проклятию как «мыслящего по-сарацински, сочинителя лжи, клеветавшего на Христа и злоумышлявшего против государства, учителя нечестия, извращавшего Писание». Второй Никейский собор 787, осудивший иконоборчество, объявил Иоанна «глашатаем истины» и тогда же, вероятно, он был причислен к лику святых.

Уже для современников Иоанн был признанным богословским авторитетом (хроники передают его прозвища «Златоструйный», «Мансур Сладкопевец» и «Святоречивый»). Его главное догматическое сочинение — ***«Источник знания»***. Кроме того, ему принадлежит целый ряд менее обширных догматически-полемических произведений, в т. ч.: «Элементарное введение в догматику», написанное для Лаодикийского епископа Иоанна, «О православном образе жизни», «О св. Троице», а также множество опровержений ересей: «Диалог против манихеев», «Состязание православного Иоанна с манихеем», «Состязание христианина с сарацином», «Против несторианской ереси», «О вере против несториан», «О соединении естеств», «Три защитительные речи против порицающих св. иконы», «Против акефалов», «Против яковитов» и «О трисвятой песни», «О двух волях во Христе».

Церковное предание приписывает Иоанну множество важных богослужебных текстов, в первую очередь гимнов: Пасхаль-

ный канон, каноны на Рождество, на Богоявление, на Вознесение, Октоих — воскресные службы, разделенные на 8 гласов, и заупокойную службу — всего до 64 канонов. Значительное место в творчестве Иоанна занимает агиография: «Похвалы» (энкомии) свв. Анастасии, Варвары, Илии, Иоанна Златоуста, «Страсти» свв. Артемисия, Параскевы, Петра Капитолийского. Вероятно, именно Иоанну принадлежит знаменитый средневековый роман «О Варлааме и Иоасафе». Кроме того, он — автор множества сочинений морально-аскетического характера и проповедей.

Во всех своих произведениях Иоанн Дамаскин прежде всего — верный хранитель традиции. Его задача не столько рационально обосновать православное вероучение (хотя фактически именно этим он был вынужден заниматься, полемизируя против ересей и опровергая аргументы противников), сколько исповедовать его во всей чистоте, хранить и защищать. Для него равно авторитетны Св. Писание и отцы Церкви, и хотя при изложении всякого вопроса ему приходится каждый раз делать выбор из различных богословских мнений, он безошибочно находит православную середину между двумя радикальными точками зрения. Его можно признать самым последовательным исповедником Халкидонской христологии. Именно через него эта христология стала известна латинскому Западу и славянскому Востоку, где Иоанн Дамаскин по сей день остается главным систематизатором вероучения — «Аквинатом православия». С философской точки зрения наибольший интерес представляют учения Иоанна о воле, свободе и предопределении, о человеке и его месте в творении, о природе образа; не лишена интереса его трактовка таких аристотелевских терминов, как сущность, ***ипостась***, неделимое. В отличие от других греческих отцов Церкви Иоанн во всех существенных вопросах — последовательный антиплатоник. Никакая природа не существует помимо ипостаси, которая есть соединение природы и неделимого (греч. ἀτόμον, лат. individuum, слав, «несекомое»). Из этого следует, что неиндивидуализированного бытия нет; что, помимо Бога, нет и не может быть вечных, бестелесных, неизменных по своей природе сущностей; что идеи как общие понятия (роды и виды) не могут иметь самостоятельного существования (ипостаси); что небесные силы, ангелы и человеческие души по природе не бестелесны и не бессмертны: они называются бестелесными лишь в сравнении с грубоматериальными телами; они действительно бессмертны, но не по природе, а по благодати Божией. Материя не принцип индивидуации и не источник зла в мире, как полагали большинство платоников, ибо индивидуация — это единственно возможная форма самого бытия.

В этике Иоанн подробно опровергает классическую формулу платонизма «никто не грешит добровольно». Добровольное действие — это то, которое диктуется природой действующего, склонностью. Но в природе все обусловлено необходимостью; следовательно, добровольные действия не могут быть вменены как хорошие или дурные — они безразличны, вне-нравственны. Добровольно действуют и дети, и животные, но они не руководствуются разумом и, значит, не следуют свободному выбору, а подчиняются собственной природе, склонности. Свободная воля человека неотделима от разума; она либо тождественна ему, либо имеет в нем свой непосредственный источник. В свою очередь и разум существует только ради свободной воли: «ибо всякое размышление происходит ради действия» («Источник знания», гл. 39) — и только ради нее дан человеку, дабы он мог быть добрым. Разум, т. е. свободная воля в человеке, есть образ Божий, данный ему изначально, а добродетель — Божие подобие, приобретаемое им в его действиях. Таким образом, грех и зло в человеке не тождественны незнанию, как гласит аксиома платонизма; они происходят из сознательного выбора между разумом и склонностью, когда те не совпадают.

Дистанцируется Иоанн от платонизма и в вопросах гносеологии, в частности в учении об иконе и ее прообразе. Согласно платоническому взгляду, источник всякой лжи, заблуждения и невежества — внимание к подобиям, заслоняющим собой для человека подлинное бытие. Всякое подобие онтологически ниже своего первообраза, и суть познания в том, чтобы очистить душу и разум от подобий. Эту точку зрения разделяли, по-видимому, наиболее философичные из византийских иконоборцев, против которых выступал Иоанн. Если такой взгляд верен, то Боговоплощение либо невозможно, либо означает понижение онтологического статуса Бога, ставшего, вочеловечившись, подобием самого себя. Если же верно, что Христос — вполне человек («образ и подобие Божие») и в то же время вполне Бог, то соотношение подлинного бытия и его отображения должно быть иным: Иоанн не признает онтологической пропасти между ними и вводит в соотношение образа-первообраза момент воли — статус образа обусловлен направленностью его воли или воли его создателя. Наконец, в логике Дамаскин полностью следует аристотелевскому учению о категориях и предикации вообще, принимая, впрочем, также учение неоплатоника Порфирия о предикабилиях.

Соч.: MPG, t.94—96; Die Schriften des Joannes von Damascus, ed. B. Kotter (ser Patristische Texte und Studien, 7 ff.). B.-N. Y., 1975-1988 (критическое издание); *Des Hl. Johannes von Damaskus* "Ἐκθησις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Ubersetzung des Exarchen Johannes, hrsg. von L. Sadnik, Bde 4. Freiburg, 1981—83 (текст на греч., старослав. и нем. языках).

Лит.: *Kallis A.* Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damascenos. Münster, 1965; *Lange G.* Bild und Wort. Die katechetische Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des 6.bis 9. Jahrhunderts. Würzburg, 1969; *Rosemond K.* La christologie de St. Jean Damascene. Ettal, 1959; *Sahas D.J.* John of Damascus on Islam. Leiden, 1972.

Т. Ю. Бородай

ИОАНН ЗЛАТОУСТ (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος) (ок. 345, Антиохия — 14 сентября 407, Команы) — христианский проповедник и церковный деятель. Ученик ритора Ливания и Диодора Тарсского, с 381 — дьякон, с 386 — пресвитер в Антиохии, с 398 — епископ Константинопольский; из-за вражды императорского двора и части духовенства был низложен и сослан в Армению, а затем в Питиунт (Пицунду), на пути к которому умер в местечке Команы. Канонизирован. Автор многочисленных толкований на библейские тексты, проповедей, бесед (гомилий), полемических сочинений, обширной переписки периода ссылки (сохранилось 236 писем). Ему приписывается ряд псалмов и Божественная Литургия.

Для стиля Иоанна Златоуста характерно приспособление приемов античной риторики к целям христианской проповеди. Его интересовали в первую очередь этические проблемы. Нравственную жизнь он понимал как свободное произволение к добру. С нравственной чистотой жизни связана чистота веры. В Церкви Иоанн Златоуст видел новое бытие человека, основанное целиком на принципах добра, свободы и любви; поэтому она противостоит государству, основанному на принуждении; она не отменяет его, так как после грехопадения испорченной природе человека необходимо внешнее принуждение, но подвергает его моральному суду. Религиозный,

нравственный и социальный идеал для Иоанна Златоуста един: по его мнению, христианам следует добровольно стремиться к изживанию как чрезмерного богатства, так и чрезмерной бедности, так как и то и другое вызывает в людях зависть, злобу и отчаяние и мешает спасению. В отклонениях от христианского идеала нравственной жизни он видит источник как ересей, так и социальной несправедливости.

Как экзегет Иоанн Златоуст был представителем антиохийской традиции толкования текста Св. Писания: ветхозаветные сюжеты не аллегория, но прообразы, провозвестники событий, позволяющие человеку безошибочно ориентироваться в духовных и нравственных делах; историчность библейских событий лишь подтверждает их истинность.

Соч.: MPG, t. 47—64; в рус. пер.: Творения, т. 1—12. СПб., 1895—1906.

Лит.: *Baur P. C.* Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Bd. 1-2, Münch., 1929-30.

М. Л. Хорьков

ИОАНН ИТАЛ ('Ιωάννης ὁ 'Ιταλος) (ок. 1025, Южная Италия — после 1082) — византийский философ. С сер. 11 в. в Константинополе слушал лекции ***Михаила Пселла***, принимал участие в дискуссиях с ним; затем занял его место в качестве магистра, дотаскала и, наконец, ипата философов (1055), т. е. главы философского «факультета» высшей столичной школы. Попав в немилость при Алексее I Комнине, был осужден на процессе 1082, будучи обвинен в ереси и «языческом» истолковании христианских догматов в духе Платона. Однако богословские взгляды Иоанна Итала носили вполне умеренный православный характер, и его анафемствование было вызвано скорее его политическими высказываниями. Судя по материалам дискуссий, Иоанна Итала и его сторонников волновали проблемы предвечности космоса, существования универсалий и др.; Иоанн Итал опровергал неоплатоническое учение о происхождении мира из ***Единого***.

Автор комментария на топику Аристотеля, трактатов о силлогизмах, диалектике, риторике, представляющих собой краткое изложение трудов Аристотеля.

Соч.: *Joannes Italos,* Quaestiones quodlibetales. ed. R. Joannou. — «Studia patristica et byzantina», 4. Ettal, 1956; в рус. пер.: Соч., Тбилиси, 1966.

Лит.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности (IX—XIV вв.). СПб., 1892; *Кечакмадзе Н. Н.* Из истории общественной мысли в Византии XI в. «Византийский временник», 1968, т. 29, с. 170—176; *Stephanou P. E.* Jean Italos, philosophe et humaniste. Roma, 1949.

М. В. Бибиков

ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК ('Ιωάννης ὁ τῆς Κλίμακος) (ок. 579 — ок. 649, Синай), византийский монах и автор аскетико-дидактического трактата «Лествица райская» (отсюда и его имя «Лествичник»). Около 600 поступил в монастырь св. Екатерины на горе Синай, откуда впоследствии удалился в близлежащую келью, и 40 лет прожил отшельником. Был избран игуменом монастыря около 639 и управлял им несколько лет, перед смертью вновь удалившись в уединение.

«Лествица» написана во время его игуменства по просьбе Иоанна, игумена Раифского монастыря. Сочинение представляет собой систематическое описание ступеней духовного самосовершенствования подвижника. Многочисленные практические советы подкрепляются здесь психологическим анализом и повествовательным материалом. Первое требование к подвижнику — отречение от «мира». Цель состоит не в самом отречении, а в соединении с Богом, которое достигается через обретение бесстрастия. В развитии страсти Иоанн различает следующие моменты: 1) «прилог» или «приражение» мысли, в котором еще нет греха, поскольку здесь не участвует воля, 2) «сочетание» — внимание к явившемуся образу, начало греха, 3) «согласие души» с помыслом, увлечение воли, 4) «пленение» помыслом, укоренение его в душе, 5) образование порочного навыка, страсти. Страсть коренится в попустительстве воли, соблазн приходит через мысль. Отсюда перед подвижником стоит двоякая задача: укрепление воли и очищение мысли. В послушании наставнику подвижник отрекается от своей воли, которая таким образом освобождается от случайностей личного мнения. В покаянии он освобождается от себялюбия, гордости и обретает смирение, в котором стяжается безгневие, кротость и тишина, и останавливается движение и возбуждение страстей. Предел подвига состоит в священном безмолвии, которое черпает силу в непрестанной молитве. В молитве происходит предстояние Богу и соединение с ним. Движущей силой аскетического подвига является любовь: любовь и бесстрастие, согласно Иоанну, суть два имени совершенства. В качестве заключения к «Лествице» Иоанн написал «Слово к пастырю», где он говорит об обязанностях игумена, который должен быть образцом для своей паствы. При написании «Лествицы» Иоанн опирался, на личный опыт и на труды ранних аскетов — Нила Синайского, ***Евагрия Понтийского***, каппадокийцев, Кассиана и ***Григория Великого***. Комментарии к «Лествице» писали Иоанн Раифский, Илья Критский и патриарх ***Фотий***. Она была переведена на многие языки, пользовалась неизменной популярностью и оказала значительное влияние как на восточный аскетизм, послужив одним из источников движения исихазма, так и на западный (переводы на латинский язык и комментарий Дионисия Картузианца).

Соч.: Scala paradisi, MPG, t. 88. P., 1864, col. 583-1248; в рус. пер.: Лествица. СПб., 1996.

Лит.: *Иеромонах Герман.* Преподобный Иоанн Лествичник. СПб., 1854; *Bontschev A.* Die Asthetik und Mystik des Johannes Climacus. Marb., 1948 (Diss.); *Martin J. R.* The Illustration of Heavenly Ladder of Johannes Climacus. Princenton, 1954.

А. В. Иванченко

ИОАНН СКИФОПОЛЬСКИЙ, или Иоанн Схоластик ('Ιωάννης ὁ Σκυθουπόλεως (Σχολαστικός)) — христианский богослов, епископ Скифополя в Палестине (ок. 536—550). Пытался сочетать каноны Халкидонского собора с учением ***Кирилла Александрийского***. Не сохранилось его главное сочинение — восьмитомное исповедание веры Халкидонского собора. Участвовал в полемике против Севира Антиохийского и против монофиситов. Автор антимонофиситского трактата «Против тех, кто сам себя отрезал от Церкви» (текст сохранился лишь фрагментарно). Первым написал схолии к сочинениям ***Псевдо-Дионисия Ареопагита***, где сохранил многочисленные эксцерпты из «Эннеад» Плотина; эти комментарии получили распространение во всем восточно-христианском мире и наряду с сочинениями ***Максима Исповедника*** уже в 8 в. были переведены на сирийский язык.

Соч.: MPG, t.4.

Лит.: *Balthasar H. Urs von.* Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis. — «Scholastik», 1940. Bd. 15, S. 16-38; Beck H.-G., Kirche und thcologische Literatur im Byzantinischen Reich. Münch., 1977, S. 376-377.

М. В. Бибиков

ИОАНН СКОТТ (ЭРИУГЕНА) (Iohannes Scottus Eriugena) (нач. 9 в. — после 870) — ирландский средневековый

мыслитель, тесно связанный со двором короля западных франков Карла Лысого (823—877). Современники звали Иоанна «Скоттом» (ирландцем) и «Скоттигеной» («скоттом по рождению»). Лишь однажды он сам назвал себя «Эриугена» («ирландец по рождению»), но нет свидетельств тому, что кто-либо именовал его так при жизни. Он родился в Ирландии, возможно, уже в 835—840-х гг. перебрался на континент. В 840-х гг. преподавал во Франкии, оказав мощное влияние на каролингскую ученость.

К 845—850 относятся его школьные комментарии: примечания к Марциану Капелле, глоссы на «Установления грамматики» (Institutiones grammaticae) Присциана и книги Ветхого Завета. В примечаниях к Марциану Эриугена уделяет особое внимание семи свободным искусствам, познание которых, являющееся припоминанием, означает проникновение человека в свою собственную природу и одновременно в природу мира (основа обеих природ — трансцендентное бытию и познанию божество). Истинное знание предполагает отождествление со своим объектом, поэтому практикуясь в искусствах и высшем из них — философии, душа философа восстанавливает единство с Премудростью-Логосом-Христом: отсюда известное замечание Эриугены — «никто не восходит на небеса иначе, чем через философию».

В 851 он пишет трактат «О божественном предопределении» с опровержением учения ***Готшалка*** о двойном предопределении, подчеркивая, что «ошибка тех, кто мыслит о предопределении иначе, чем святые отцы, происходит от незнания свободных искусств». Согласно Эриугене, Бог прост и един, для Него знать, творить и предопределять — одно. Бог мыслит и творит только благо. Зло — это умаление добра, Бог его не знает и к нему не предопределяет. Возможно только единственное предопределение — к сущему благу. Грех и смерть суть собственное удаление человека от Бога, это умаление индивидуального бытия (defectum essentiae). Бог не предопределяет не только ко греху, но и к наказанию, которое возникает в грешнике как естественное и неизбежное следствие, «ибо нет греха, который не казнит сам себя»; терзания и муки — внутренние аффекты порочной души.

В 1-й половине 860-х гг. Эриугена переводит весь корпус сочинений ***Псевдо-Дионисия Ареопагита***, две работы ***Максима Исповедника*** — «Ambigua ad Iohannem» (К Иоанну о трудных Местах [у Григория Богослова]) и «Вопросоответы к Талассию», а также «Об устроении человека» ***Григория Нисского***. Достигнутый им синтез восточного и западного богословия реализован в грандиозном метафизическом диалоге «Перифюсеон» (греч. «О природах») (Περι φυσέων ок. 862—867; известен также под введенным в 12 в. латинским названием «De divisione naturae»). Выпущенное ок. 1141 Вильгельмом Малмсберийским рукописное его издание легло в основу 1-го печатного издания Т. Гейла (17 в.); в публикуемом с 1996 «критико-генетическом» издании Э. Жено впервые представлен аутентичный текст. Диалог между Воспитателем (Nutritor) и Воспитанником (Alumnus) состоит из пяти книг и посвящен коллеге Эриугены — Вульфаду. Термин «природа» имеет у Эриугены множество значений: «универсальная природа», охватывающая творение и Творца; только тварное бытие; естественный порядок вещей; в более узком смысле — человеческая, ангельская и т. д. «природы». «Всеобщая природа» рассматривается через разного рода логические деления, прежде всего «на то, что есть, и то, что не есть» (441 A, чаще всего это вещи, доступные человеческому уму, и вещи, лежащие за пределами его познавательных возможностей), но наиболее подробно — через деление на четыре природы (441B): «ту, что творит и не творится»; «что творится и творит»; «что творится и не творит»; «что не творит и не творится», под которыми понимаются соответственно Бог как причина (книга 1), примордиальные причины тарных вещей (книга 2), видимые следствия причин — тварный мир (книга 3), Бог как цель мирового развития (возвращению всего в Бога посвящены книга 4 и 5). Четверичная схема сосуществует с традиционной троичной схемой ***неоплатонизма:*** пребывание, исхождение, возвращение (см. ***Триада***). Рассматривается также пятичастное деление «всеобщей природы», составляющее логическое древо: нетварное — тварное; умопостигаемое — чувственное; небо — земля; рай — обитаемая земля; мужское — женское (893AC). Бог одновременно имманентен и трансцендентен миру, так же как тварная природа есть одновременно эманация божества и его теофания.

Видимая вселенная — только промежуточный момент божественного бытия, ее существование в общем не имеет самостоятельной ценности: причины и следствия в своей полноте извечно содержатся в Слове Божием; они выпадают последовательной чередой в пространственно-временной континуум, чтобы затем вернуться к своему началу. Процесс нисхождения по ступеням иерархии бытия сопровождается делением и умножением сущего, убыванием творческой потенции. Пределом деградации является создание природы, лишенной жизни. Изменчивые материя и весь видимый мир в своей основе образуются из сочетания бестелесных качеств (479B), что объясняет переход от бестелесного к телесному и обратно. Исхождение из Бога должно будет смениться возвращением-восхождением к Нему: сначала «деление» уступит место «анализу» — разрешению материальных составов на первичные бестелесные элементы; затем все разделенные природы будут последовательно объединяться, при этом низшее, не утрачивая своей индивидуальной субстанции, включается в высшее. В конце мира все чувственное превратится в духовное (885D).

Истинной и единственной субстанцией всех вещей является божественное знание; в нем вещи сотворены и пребывают вечно и неизменно. Человек — это «некое умное понятие, от века сотворенное в уме Бога». Человеческая природа создана по образу божественной природы, она проста и неделима во всех людях. Как образ Божий она тоже имеет умные понятия обо всем. Если божественное знание представляет собой первую сущность и причину всего творения, то человеческое познание — его вторую сущность (765C-779A). Человечество в своем идеальном состоянии (до грехопадения) заключает в себе весь мир; более того, само творение мира, описанное в Шестодневе, происходило в человеке (775C). Поэтому космология в «Перифюсеон» сводится к антропологии, а воплощение Христа имеет космическое значение: в человеческой природе Христа воссоединяется с Богом и в Нем восстанавливается, обращаясь в духовное бытие, весь мир. В человеческой природе все творение «соединено, в нее должно возвратиться и через нее должно спастись» (760A). В процессе общего возвращения последовательно будут преодолены все пять делегат природы (пока это совершено только в воскресшем Христе). Для человека возвращение и воскрешение суть одно; оно будет происходить в восемь стадий. Сначала предстоит поочередное разрешение пяти его «природных» уровней: земное тело — жизненное движение — чувство — рассуждение — ум, когда каждая низшая ступень полностью превращается в высшую. Затем следуют три надприродные ступени восхождения человечества: знание тварного — мудрость (созерцание Истины) — погружение (душ) в Бога, во тьму

непостижимого света (1021 A). Восстановление всей человеческой и ангельской природы последует в силу естественного развития событий, и только обожение святых осуществится по благодати, когда человек по природе останется человеком, а по благодати всецело сделается Богом (979D). Рай может быть только духовным и внепространственным: это сама человеческая природа в ее идеальном, духовном состоянии. Именно сюда вступил Христос после воскресения.

Воля человека свободна — он сам решает, обратиться ему к добру или ко злу. Зло — только недостаток добра, оно не имеет собственной субстанции. В сознании тех существ, что отворачиваются от Бога и ищут чувственного, зло существует в форме лишенных субстанции «фантасий». Уничтожение зла в восстановленном человеке не означает уничтожения фантасий зла: они остаются навечно и вечно будут наказываемы (948C; 972B). Парадокс состоит в том, что когда наказывается зло, то наказывается не сущее, не природа человека, а небытие, ибо все сотворенное Богом вечно и не подвержено порче (584A); ничто из сотворенного Высшим Благом не может быть уничтожено или наказано (958A). Наказание злых людей и ангелов — в мучительной невозможности достичь объекта своих злых устремлений (936B). Каждый получает вознаграждение или терпит наказание в своем сознании (in sua conscientia), природа же его в любом случае не затрагивается (978B). В целом для системы Эриугены характерны космический оптимизм, безусловное признание свободы человеческой воли и личной ответственности индивида. В изложении большую роль играют поэтические образы (и риторика вообще), а также аллегорическая экзегеза.

Во 2-й пол. 860-х гг. Эриугена пишет богословские «Разъяснения» (865—870) к переведенной им «Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, гомилию на Пролог Евангелия от Иоанна (870/71), чрезвычайно популярную вплоть до 18 в., и оставшийся незаконченным «Комментарий на Евангелие от Иоанна» (после 871). Воздействие Эриугены на культуру и интеллектуальную атмосферу каролингских королевств было мощным и многообразным. Идеи его сочинения «О природах» популяризировал Гонорий Августодунский (ум. после 1139) в «Clavis physicae». В 1225 оно было осуждено Ватиканом, а в 1684 внесено в Индекс запрещенных книг. Однако подспудное влияние сочинений Эриугены никогда не прекращалось.

Соч.: Annotationes in Marcianum, ed. C. Lutz, Cambr. (Mass.), 1939; Glosae Martiani. — *Jeauneau* É. Quatre thèmes érigéniens. Montreal — P., 1978; Glossae Divinae Historiae, ed. J. Contreni, P. Ó Néill. Firenze, 1997; De divina praedestinatione, ed. G. Madec, Corpus Christianomm Continuatio Medievalis (CCCM) 50 (197S); Periphyseon, I—IV, ed. É. Jeauneau.- CCCM 161, 162, 163, 164. Turnhout, 1996, 1997, 1999, 2000; V ed. H.-J. Floss. MPL, t. 122, cols. 744-1022; Homelia, ed. É. Jeauneau.— Sources Chré-tiennes 151. P., 1969; Commentarius in Evangelium Iohannis, ed. É. Jeauneau.— Ibid. 180. P., 1972; Carmina, ed. M. Herren. Dublin, 1993; Expositiones in Ierarchiam Coelestem, ed. J. Barbet, CCCM 31 (1975); переводы с греч.: Дионисия Ареопагита: ed. R Chevallier. - Dionysiaca I—II (Bruges, 1937; Paris, 1950); Максима Исповедника: Ambigua ad Iohannem, ed. É. Jeauneau. — Corpus Christianorum Series Cracca, 18 (1988); Quaestiones ad Thalassium, 2 vols., eds. C Laga et C Steel.- Ibid., 7 и 22 (1980, 1990); Григория Нисского: De imagine, ed. M. Cappuyns. Louvain, 1965; в рус. пер.: фрагменты из «О божественном предопределении». — В кн.: Знание за пределами науки. М., 1996; Перифюсеон («О природах»), из кн. 1. — В сб.: Философия природы в античности и в Средние века. М., 2000; из кн. 3. - В сб.: Средние века, 57, 58. М., 1994, 1995; Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. М., 1995; поэзия в кн.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970.

Лит.: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898 (переизд. М., 1998); *Петров В. В.* Парадоксальная логика Эриугены в Перифюсеон. — В сб.: Философия природы в Античности и в Средние века. М., 1998, с. 167—217; *Он же.* Accessus Iohannis. — В кн.: *Иоанн Скотт Эриугена.* Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна. М., 1995; *Cappuyns M.* Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Louvain — P, 1933; Jeauneau É. Études érigéniennes, 1987; *O'Meara J.* Eriugena, Oxf., 1988; *Moran D.* The philosophy of John Scottus Eriugena. Cambr.— N.Y., 1989; *Otten W.* The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena. Leiden—N.Y., 1991.

В. В. Петров

ИОАНН СОЛСБЕРИЙСКИЙ (John of Salisbury) (между 1115—1120, Солсбери, Англия — 25 октября 1180, Шартр) — один из представителей т. н. гуманизма 12 в. С 1135 в течение нескольких лет обучался в ряде церковных школ Франции; в 1336 — ученик ***Абеляра***. С 1148 на службе у архиепископа Кентерберийского Теобальда; после его смерти сблизился с Томасом Бекетом, которого поддерживал в борьбе с королем Генрихом II. В 1163 переехал во Францию, а в 1176 стал епископом Шартра.

В сочинении «Металогик» (Metalogicon) Иоанн Солсберийский высоко ставит сомнение как принцип свободного выбора духа, позволяющий избежать догматического следования той или иной философской системе. Познание должно основываться на трех главных источниках — чувстве, разуме и вере. Проблему ***универсалий*** Иоанн считал неразрешимой. Усматривая пять вариантов ее решения, он ни один из них не расценивал как единственно возможный и видел в универсалиях лишь умственные конструкции, а не реальности.

«Поликратик» (Policraticus) — одно из первых произведений средневековья, где подробно обсуждалась идея теократического или иерократического государства. Соглашаясь с утверждениями римского юриста Ульпина о воле государя как источнике закона, Иоанн в то же время по существу признавал верховенство церкви над властью государя и подчинение его церковному авторитету. Хотя Иоанн не был представителем ***Шартрской школы***, его имя навсегда осталось связанным с ней; он слыл одним из лучших латинистов своего времени, знатоком красноречия, выступавшим за развитие интеллектуального и морального образования. Сочинения его оказали влияние на мыслителей Возрождения.

Соч.: MPL, t. 199; Policraticus, ed. C. C. J. Webb, t. 1-2. Oxf., 1909; Metalogicon, ed. C. C. J. Webb. Oxf., 1929.

Лит.: *Webb C. C. J.* John of Salisbury. L., 1932; *Liebeschutz H.* Medieval humanism in the life and writings of John of Salisbury. L., 1950.

О. В. Голова

ИОАНН ФИЛОПОН ('Ιωάνης ὁ Φιλόπονος или Иоанн Грамматик, что свидетельствует о том, что он не был профессиональным преподавателем философии; ок. 490—570) — греческий философ, совмещавший вышколенную ученость александрийской школы ***неоплатонизма*** с принципами христианского мировоззрения. Крещен во младенчестве. Под влиянием ***Аммония***, сына Гермия, приобщился к философии. Издал комментарии Аммония к сочинениям Аристотеля; к «Аналитике I и II», «О возникновении и уничтожении», «О душе» (содержат указание на то, что они являются записями семинаров Аммония), к «Категориям», «Физике», «Метеорологике»; переиздал (вслед за Асклепием) комментарий на «Введение» Никомаха; автор знаменитого сочинения «Против Прокла по вопросу о вечности мира» (529), а также сочинения «Против Аристотеля» (ок. 530—534, известно благодаря цитатам и критике Симпликия в комментарии к аристотелевскому «О небе»); поздний трактат «О творении мира» («Семь книг толкований

на творение мира по Моисею») посвящен Сергию, патриарху Антиохийскому в 546—549. В сочинении «Арбитр, или О единстве», известном по цитатам византийских авторов и сирийскому переводу, выступает как представитель монофизитства, склоняющийся к «тритензму». Автор «Описания астролябии».

В развитии Иоанна Филопона выделяются два периода. Первый представлен комментариями к Аристотелю в духе Аммония: для этого периода (после 517) свойственно традиционное для позднего платонизма представление о структуре универсума, в ряде моментов объединяющее Платона и Аристотеля, (сверхбытийное единое, ум-демиург, являющийся и производящей, и целевой причиной, трансцендентные умы, рациональные души, сфера небесная, сфера подлунная, четыре элемента, материя). Второй период, начинающийся с 529 (времени появления эдикта Юстиниана о закрытии философских школ, что и послужило поводом для декларации новых взглядов), характеризуется упрощенной схемой универсума (личный бог-ум есть высший уровень иерархии, творение мира — результат свободного божественного изволения, мир не является больше божественным). В сочинении «Против Прокла по вопросу о вечности мира» (529) Иоанн Филопон подверг критике неоплатоническую интерпретацию платоновского ***«Тимея»*** (творение космоса как вневременной акт), истолковав его в духе ветхозаветной книги Бытия, с которой, как он считал — в духе длительной традиции христианских богословов, — Платон был знаком. В сочинении «Против Аристотеля» (со ссылкой на сочинение Прокла «Возражения Аристотеля на «Тимея» Платона» 31,7 слл.) противопоставляются учения Платона и Аристотеля, у которого критикуется теория эфира, вечности мира и т. п. Впоследствии (в соч. «О творении мира»), вероятно, под влиянием монофизитов, почитавших Аристотеля, Иоанн Филопон смягчается в его неприятии (напр., принимает определение души как энтелехии — 278,3, блага как предмета всеобщего стремления — 293,7 и т. д.), хотя и продолжает подчеркивать неприемлемость его учения о том, что мир не имеет начала (82,10) и т. п. Здесь же он обсуждает теорию «импетуса» применительно к возникновению мира в целом.

Реагируя на полемические выпады Иоанна Филопона, Симпликий называет его «новичком», представителем «новомодной болтовни» (под которой разумеется христианство), пытающимся привлечь внимание непросвещенной публики, но не способным понять глубокой согласованности учений Платона и Аристотеля («О небе», 42, 17 слл., и др.); душа Филопона, согласно Симпликию, одержима не разумом, а страстями и воображением. Нападки Филопона на Аристотеля Симпликий сравнивает с акцией Герострата, сжегшего храм Артемиды Эфесской («Физика» 200, 30 слл.). Богословские взгляды Филопона были осуждены на Константинопольском соборе 680/681. Между тем его сочинения оказали влияние на арабов, латинский Запад (теория «импетуса» была воспринята Буриданом и Оремом), мыслителей Возрождения (Пико Делла Мирандола, Галилей)- Начиная с 16 в. на европейскую мысль влияли латинские переводы комментариев Филопона на Аристотеля и его полемика с Проклом.

Соч.: CAG, v. 13 (1-3); v. 14 (1-2); v. 15-18; De opificio mundi, rec. G. Reinhardt. Lpz., 1897; De aeternitale mundi contra Proclum, ed. H. Rabe. Lpz., 1899, repr. Hildesheim, 1963; Le commentaire de Jean Philopon sur le troisieme livre du «Traité de l'âme» d'Arislote..., éd. par M. de Cone, Liege—P., 1934; *Segonds A.* Jean Philopon, Traité de l'Astrolabe. P., 1981; *Segonds A.* A propos d'une page du «De aeternitale niundi» de Jean Philopon, SOPHIHS MAIHTORES, Mélanges Jean Pépin, publiés sous la dir.de M.O.Goulet-Cazé, G.Madec, D.O'Brien, P., 1992, p. 461—479 (перевод и комментарии двух текстов Филопона о творении душ» в «Тимее»: De aeternitale mundi, p. 115, 22—121, 9 Hayduck); Against Aristotle, on the eternity of the world, trans!, by Chr. Wildberg, L., 1987; Corollaries on place and void. With Simplicius, Against Philoponus on the eternity of the world, transl. by D. Furley and Chr. Wildberg, L, 1991; On Aristotle On the intellect: (de Anima 3, 4—8), transl. by Charlton, with the assistance of F. Bossier, and a preface by R. Sorabji, L., 1991; On Aristotle Physics [V-VIII], transl. by P. Lettink et J.O. Urmson; [III], transl. by M.J. Edwards. L., 1994; Sanda A. Opuscula Monophysitica Iohannis Philoponis. Beirut, 1930.

Лит.: Saffrey H. D. Le Chretien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie.— «Revue des Etudes Grecques», 1954, v. 67, № 316—18, p. 396—410; *Lucchetta G. A.* Aristotelismo e cristianismo in Giovanni Filopono.- «Studi Patavina», XXV, 1978, p. 573-593; *Hadot I.* Le probleme du Néoplatonisme Alexandrin. Hierocles et Simplicius. P., 1978; *Tae-Soo L.* Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike. Eine Untersuchung über die Kommentare zu den analytica priora von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus. Gött., 1984; *Verrycken K.* The development of Philoponus' thought and its chronology. — Aristotle Transformed, ed. R. Sorabji. L., 1990, p. 233—274; *Ebbesen S.* Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic. — Ibid., p. 445—462; *Verrycken K.* De vroegere Philoponus. Een studie van net AJexandrijnse Neoplatonisme.— «Klasse de Letteren», Jaargang 56, No. 153, 1994, p. 284; *De Haas F. A. J.* John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. Leiden, 1996.

Ю. А. Шичалин

ИОАХИМ ФЛОРСКИЙ (Калабрийский), Джоаккино да Фьоре (Joachimus Florensis, Gioacchmo da Fiore) (ок. 1132—1202) — итальянский мыслитель. Монах-цистерцианец, ок. 1177 избран аббатом, ок. 1191 основал монастырь Сан-Джованни ин Фьоре как центр нового, Флорского ордена, откуда и получил свое прозвище. Этот аскет с репутацией личной святости, воспринимавшийся многими (напр., Данте) как пророк, навлекший на себя посмертное осуждение Латеранского собора 1215, создал мистико-диалектическую концепцию исторического процесса, выразившую глубокий кризис средневекового миропонимания. Эта концепция, разработанная в формах символического толкования Библии (в соч. «Согласование Нового и Ветхого заветов» — Concordia novi et veteris testamenti, 1519, «Пособие к Апокалипсису» — Enchiridion in Apocalypsin, 1527, и «Псалтирь десятиструнная» — Psalterium decem cordarum), исходит из деления всемирной истории на три «мировые состояния», или эры, соответствующие трем лицам христианской Троицы — Отцу, Сыну и Св. Духу. В продолжение ветхозаветной эры Отца бог раскрывается человеку как властный господин, а человек подчиняется ему как трепещущий раб; новозаветная эра Сына превращает эти отношения в отношения отца и дитяти; наконец, грядущая эра Св. Духа сообщает им полную интимность. Каждая эра исчерпывает свое содержание в одной и той же повторяющейся последовательности этапов, что позволяет умозаключать от прошедшего к будущему. Выявление эры Св. Духа должно начаться ок. 1260, после периода борьбы и искушений восторжествует любовь к бедности и начало духовной свободы; властная и притязательная церковь Петрова уступит свое место церкви Иоанновой, отказавшейся от ненужного бремени мирской власти и управляемой кроткими аскетами-бессребрениками; дух свободы, любви и мира победит насилие и устранит самую его возможность. Преображение человечества должно иметь место еще в рамках посюсторонней истории; этот момент делает учение Иоахима Флорского связующим звеном между древним хилиазмом и плебейскими ересями позднего средневековья.

Судьбы наследия Иоахима Флорского в течение 13 — нач. 14 в. были тесно связаны с францисканством, также учившим о «святой нищете»; создается обширная псевдоиоахимовская литература. Дольчино делает из его учения программу мятежа. Позднее идеи Иоахима Флорского повлияли на идеологию Кола ди Риенцо, а через него — на весь дух новоевропейского политического мессианизма; в эпоху Реформации они оказали воздействие на Мюнцера. Оттолоски умозрения Иоахима Флорского можно усматривать в философском конструировании смысла истории у Гегеля, Шеллинга и особенно у польского мыслителя А. Цешковского («Nôtre Pére»), позднее у Вл. Соловьева и Бердяева. Полное отчуждение от его христианского контекста некоторые парадигмы утопизма Иоахима Флорского приобретают в тоталитарных системах мысли 20 в.

Соч.: Tractatus super Quattuor Evangelis, ed. E. Buonaiuti. — «Fonti per la Storia d'Italia», LXVII, 1930; Expositio de Articulis Fidei, издал он же, та же серия, LXXVIII, 1936; Liber figurarum, ed. L. Tondelli, M. F. Reeves, ed. 2. v. 1—2, Torino, 1953.

Лит.: *Стам С. М.* Учение Иоахима Калабрийского. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, т. 7. М., 1959; *Grundmann H.* Studien iiber Joachim von Floris. Lpz., 1927; Idem. Neue Forschungen iiber Joachim von Fiore, Marb., 1950; *Huck J. Ch.* Joachim von Floris und die joahimitishe Literatim Freib., 1938; *Foberti F.* Gioacchino da Fiore e il gioacchinismo antico e moderno. Padua, 1942; *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism. Oxf., 1969; *Russo F.* Bibliografia gioachimita. Firenze, 1954.

С. С. Аверинцев

ИОНИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. ***Досократики.***

ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ (в миру Иван Иванович Санин) (12 ноября 1439, с. Язвище близ Волоколамска — 9 сентября 1515, Иосифо-Волоколамский монастырь) — русский церковно-политический деятель, писатель. С семи лет учился в Крестовоздвиженском монастыре. В1460 пострижен в монахи преп. Пафнутием в Боровском монастыре. После его смерти назначен настоятелем, но, не поладив с братией, недовольной введением строгого общежительного устава, покинул монастырь. В 1479 основал Успенский монастырь (известный впоследствии Иосифо-Волоколамский монастырь). Автор более 40 публицистических произведений. В своих проповедях и поучениях пытался смягчать нравы, призывал господ к снисходительному отношению к крестьянам, доказывая, что жестокое обращение и обременительная барщина невыгодны самим господам. Выступал непримиримым обличителем противников официальной церкви, еретиков (***жидовствующих***). Был сторонником монастырского землевладения, объясняя свою позицию тем, что чем богаче монастырь, тем большую пользу он может оказать бедным и страждущим. Политические взгляды в течение жизни менялись. Если в начале своей деятельности он выступал против усиливающейся великокняжеской власти, защищал и выражал интересы крупных духовных и светских феодалов, то в дальнейшем стал склоняться к союзу с Москвой. После 1508 в своих посланиях обосновывает идею о божественном происхождении великокняжеской власти, о необходимости союза церкви и государственной власти, об ответственности и обязанностях правителя. Идеям этим суждено было сыграть большую роль в формировании идеологии русского самодержавия. Канонизирован Русской православной церковью.

Соч.: Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1896; Послания Иосифа Волоцкого. М.-Л., 1959; Просветитель, М., 1993; Послание иконописцу. М., 1994.

Лит.: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике кон. 15 - нач. 16 в. М.-Л., 1960.

Е.Н. Бутузкина

ИОСИФЛЯНЕ — представители религиозно-политического направления в Русской православной церкви кон. 15 — 16 в., сторонники и последователи ***Иосифа Волоцкого.*** Видные представители: митрополиты Макарий, Даниил, старец Филофей, архиепископ Феодосий и др. Иосифляне выступали за союз церкви и государства, начиная с укрепления и защиты духовного авторитета главы государства (теории о божественном происхождении царской власти, Москва — Третий Рим) и кончая участием в решении ряда социальных проблем (помощь нищим, голодающим). Во имя защиты церковно-государственных устоев добивались жестокой расправы с еретиками, требовали от православных строгого соблюдения церковных обрядов и установлений. Иосифляне боролись против попыток нестяжателей ликвидировать или ограничить церковное землевладение, подкрепляя свою позицию ссылками на необходимость богатством и процветанием содействовать укреплению позиции церкви. Со временем иосифлянство превратилось в официальную идеологию Русской православной церкви.

Лит.: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике кон. 15 - нач. 16в. М.-Л., 1960.

Е. Н. Бутузкина

ИПОСТАСЬ (от греч. ὑπόστασις — подставка, основание, сущность) — один из важнейших терминов христианского богословия. В качестве термина позднеантичной философии впервые введен ***Посидонием*** в значении единичного реального бытия; в перипатетической традиции — синоним «первой сущности» «Категорий» Аристотеля. Словоупотребление, ставшее господствующим в церковной догматике, связано в первую очередь с богословской деятельностью ***Василия Великого*** и всего кружка ***каппадокийцев.*** В восточном богословии уже начиная с 3 века (Ориген) понятие ипостаси использовалось в разных смыслах, в контексте учения о Троице, означая то различие Трех Лиц, то их сущностное единство. Причиной этой неопределенности было отсутствие четкой терминологической дифференциации «ипостаси» (лат. substantia) и «сущности» (греч. οὐσία, лат. substantia, essentia), проистекающей из близости этих слов в обыденном и философском языках. Афанасий Великий и Александрийский собор 362 еще употребляют эти слова в одинаковом смысле. В тринитарных спорах именно Василий Великий впервые попытался преодолеть крайности арианства и савелианства с помощью строгого терминологического различения «ипостаси» и «сущности». В формуле «одна сущность — три ипостаси» под ипостасью понимаются «истинно сущие» «отличительные особенности» трех Лиц внутри единой божественной «сущности», или «природы» (частное — общее). Так ипостась получила значение собственного конкретного бытия. У ***Григория Богослова*** ипостась как «способ существования» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) приравнивается к «лицу», что было приближением к терминологии западных отцов Церкви (persona); ипостасные признаки трех Лиц называются «отцовство», «сыновство» и «исхождение». Понятие ипостаси (уже как синоним «лица») вошло в вероопределение Халкидонского собора о двух природах и одной ипостаси во Христе. Важное место этому понятию отводится также в христологии ***Леонтия Византийского,*** Леонтия Иерусалимского и ***Максима Исповедника.*** Позднее в богословии схоластиков ***(Росцелин, Абеляр)*** номиналистическая (концептуалистская) тенденция приводит к тому, что учение о трех ипостасях принимает форму тритеизма («троебожие»), с которым решительно боролись каппадокийцы.

А. В. Михайловский

ИППОЛИТ (Ippolite) Жан (8 января 1907 — 27 октября 1968) — французский философ, представитель ***неогегельянства.*** В 1929 окончил Высшую нормальную школу (учился вместе с Сартром). В 1946 защитил докторскую диссертацию «Генезис и структура «Феноменологии духа» Гегеля». С 1948 — профессор Сорбонны, с 1955 — директор Высшей нормальной школы.

Неогегельянство Ипполита — попытка соединить во французской философской литературе дефиниции Гегеля с идеями экзистенциализма. В центре его исследования — «Феноменологии духа» Гегеля (Ипполит был первым переводчиком этой работы на французский язык), которую он расценивал как главное философское произведение Гегеля, наиболее полно отражающее смысл и содержание его философской системы. Теоретический инструментарий для анализа гегелевских идей Ипполит черпал из работ В. Дильтея, Г. Глокнера, Р. Кронера; своих предшественников — французских неогегельянцев — Ж. Валя (трагически-религиозная версия гегельянства) и А. Кожева (антропологически-атеистическая версия гегельянства); экзистенциалистских идей С. Кьеркегора (тезис о неразрешимой противоречивости человеческого бытия), Ж.-П. Сартра (идея диалектики как диалектики субъективности), феноменологии Э. Гуссерля.

Ипполит один из первых обратил внимание на многозначность ключевых понятий гегелевских работ, допускающую различные их интерпретации. В «Феноменологии» Гегель развертывает имманентную логику движения духа и одновременно стремится трактовать и объяснять культурные, политические, идеологические реалии всемирной истории. Ипполит выступил более утонченным интерпретатором идей «Феноменологии духа», чем его французские предшественники (прежде всего — Кожев, настаивавший на антропологическом и атеистическом значении этого труда). Следуя главной установке неогегельянства — подчеркнуть философско-культурную актуальность философии абсолюта, Ипполит обращает внимание на абсолютно-идеалистические моменты «Феноменологии»: гегелевская феноменология раскрывает особенности существования универсального самосознания как самосознания бытия. Абсолютное знание не есть антропология. Гегелевская логика предназначена лишь для того, чтобы «редуцировать антропологическое в пользу онтологического» (*Ippolite J.* Logique et existence, P., 1949, p. 233). Ипполит — сторонник интуитивистской версии гегелизма. Он исходит из убеждения, что собственно философские работы Гегеля есть лишь концептуальное оформление «интуитивных» размышлений предфилософского (1787—1800) периода его творчества. Самым важным «интуитивным» достижением Гегеля он считает осознание опыта исторического сознания, опыта «исторических тотальностей» и духовных отношений, которые Гегель интегрировал в немецкую философскую классику. Исторические тотальности (опыт отношения человека к Богу, человека к человеку, личности к обществу) свидетельствуют о присутствии духовного начала (деятельности индивидуального самосознания) в истории. Человеческое измерение («человеческий факт») истории — это дух, история, коллективное становление. Истины, на познание которых можно претендовать, проявляются в истории и через нее.

Ипполит дает экзистенциальное истолкование гегелевской философии как философии «несчастного сознания»: рефлексия имплицирует разрыв с жизнью столь радикально, что сознание этого разрыва есть сознание «несчастья всякой рефлексии» (*Ippolite J.* Genése et structure de la «Phénomènologie de l'Esprit» de Hegel. P., 1946, p. 189). К экзистенциалистским установкам гегельянства он относит тезис о нереализуемости индивидуальной свободы (у Гегеля свобода реализуется только в родовом бытии человека) и принцип отчуждения (согласно Ипполиту, отчуждение присутствует в самой концепции абсолюта). Гегелю присуще пантрагическое видение мира, философско-диалектическое его воплощение — рефлексия «несчастного сознания». Все образы «Феноменологии духа» Ипполит воспринимает как логическую интерпретацию «несчастного сознания». Выяснение связи «Феноменологии» с логическим учением Гегеля в целом — главная проблема неогегельянства. По мнению Ипполита, каждому абстрактному понятию «Науки логики» соответствует некий образ «Феноменология духа»: можно сравнить диалектику чувственной достоверности и достоверность бытия, наличного бытия и т. п. Задача гегелевской диалектики (диалектической логики) — поиск новых логических средств для концептуального выражения иррационального. Решающий момент гегельянства — «препарирование мысли с целью мыслить немыслимое» (***Ippolite J.*** Logique et existence, p. 31). Таким образом, Ипполит подчеркивает важность моментов иррационального в рационалистических построениях Гегеля. Исследование «Феноменологии духа» приводит Ипполита к анализу философии К. Маркса. Ипполит руководил в течение ряда лет семинаром по изучению работ Гегеля и Маркса в Высшей нормальной школе, став одним из авторитетнейших исследователей Маркса. Главным источником и составляющей всех философских реминисценций Маркса Ипполит считал идею ***отчуждения,*** заимствованную у Гегеля и Фейербаха. Ипполит признает, что многие экономические, социальные, политические институты, рассматриваемые Марксом, представляют собой формы отчуждения. Но Маркс разъединил понятия отчуждения и объективации, вследствие чего его философия утратила экзистенциальное преимущество гегельянства. Маркс, по мнению Ипполита, слишком поспешно связал существование отчуждения лишь с определенной фазой истории. Гегель же увидел философский смысл проблемы отчуждения, органическое единство отчуждения и объективации, не исчезающее в ходе общественной эволюции и трансформации.

Соч.: Eludes sur Marx; et Hegel. P., 1955.

Лит.: *Кузнецов В. Н.* Французское неогегельянство. М., 1982; *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P., 1955; *Wahl J.* Commentaire sur la logique de Hegel. P., 1959.

Е. Л. Петренко

ИППОЛИТ (Ἱππολυτος, Hippolytus) Римский (ум. ок. 235 в Сардинии) — христианский богослов, церковный деятель, римский пресвитер, вставший в оппозицию к папе Каллисту (217—222) и его преемникам Урбану и Понтиану. Согласно ряду свидетельств, порвал с Римской церковью и был провозглашен своими последователями епископом Рима, став первым в истории антипапой. По преданию, был отправлен на рудники во время гонения императора Максимина и перед своей мученической смертью воссоединился с Церковью. Причислен к лику святых.

Ипполит — один из самых выдающихся христианских писателей своего времени, автор многочисленных литургико-канонических, догматических, полемических, экзегетических и исторических трудов, последний по времени римский христианский автор, писавший по-гречески. Наиболее значительное в историко-философском отношении произведение Ип-

полита — «Обличение всех ересей» (Κατά πάντων αἱρέσων ἔλεγχος), известное также под названием «Философумена». Цель этого трактата — доказать, что источником ересей (прежде всего гностических учений) является языческая философия и мифология. Трактат содержит богатейший доксографический материал и является важнейшим источником по истории ***гностицизма***. Ипполит разрабатывал учение о Троице, сложившееся в полемике с модализмом (учением, согласно которому Отец, Сын и Дух Святой являются модусами единой божественной субстанции) и отмеченное субординационистскими чертами. В христологии Ипполит настаивает на реальности человеческой природы Христа. Его трактат «О Христе и Антихристе» — наиболее известное сочинение на эту тему во всей патристической литературе — оказал огромное влияние на представления об Антихристе в позднейшей христианской, в т. ч. русской традиции; в частности, он до сих пор чрезвычайно популярен среди русских старообрядцев-бе споповцев. В своих многочисленных комментариях на библейские книги, из которых наиболее известен комментарий на Книгу Даниила, Ипполит следовал аллегорическому методу Александрийской школы. Ему принадлежит также «Апостольское предание» — свод правил, касающихся церковной литургической жизни Римской церкви в 3 в., и «Хроника», направленная против хилиазма.

Соч.: Werke, Bd. 1-3, Lpz., 1897-1929; Commentaire sur Daniel, ed. G. Bardy, P., 1947 (Sources Chrétiennes, т. 14); La Tradition apostolique..., ed. B. Botte, 2 ed., R, 1984 (Sources Chrétiennes, t. 11 bis); Homélies pascales I: Une homélie inspiree du traité sur la Paque d'Hyppolite, P., 1950 (Sources Chrétiennes, t. 27); в рус. пер.: Творения св. Ипполита, епископа Римского... Казань, 1898, вып. 1. Толкования на Книгу пророка Даниила, вып. 2. О Христе и Антихристе, О кончине мира, об Антихристе и втором пришествии Христовом (подложное), Против Ноэта, Слово надень Богоявления (репринт: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1997); О Христе и Антихристе. Апостольское предание. — в кн.: Отцы и Учители Церкви III века. Антология. М., 1996, т. 2, с. 208-260.

Лит.: *Писарев Л.* Святой Ипполит, епископ Римский. Очерки его жизни и литературной деятельности. Казань, 1898; *d'Ales A.* La théologie de Saint Hippolyte, 2 ed., P., 1929; *Richard M.* Hippolyte de Rome (Saint). — «Dictionnaire de spirituality (P.), 1969, v. 7 (1), p. 531—571.

Н. В. Шабуров

ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ (Εἰρηναίος ὁ Λουγδούνου ἐπίσκοπος) (ок. 130 — ок. 202), отец и учитель Церкви, крупнейший христианский богослов 2 в. Родом из Малой Азии, в юности был учеником св. Поликарпа Смирнского. Был пресвитером в Лионе (Лугдунуме), ок. 177 стал епископом, принял мученичество во время гонений Септимия Севера. Он примирил восточных и западных христиан в вопросе о дате празднования Пасхи, выступил защитником апостольской веры от ***гностицизма***. Его важнейшее сочинение — «Обличение и опровержение лжеименного знания» ("Ελεγχος καὶ ἀντροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως) в 5 книгах, написанное на греческом языке и сохранившееся в древнем латинском переводе («Против ересей», Contra Haereses). Ириней отвергает небиблейское гностическое учение о двух божествах (в частности, у ***Валентина***), видя в этом отрицание христианской сотериологии (учения о спасении). Только осуществленный Христом акт воплощения сделал возможным реальное спасение и «обожение» человека. Само искупление состоит в восстановлении, «возглавленни» (recapitulatio, ἀνακεφαλαίωσις) Христом человечества и всего нарушенного грехопадением миропорядка, что позволяет Иринею типологически сравнивать ветхого Адама с новым, Христом, а ветхую Еву — с новой, Богородицей. В евхаристии — сочетании земного и небесного — происходит действительное приобщение человека к Богу. Эсхатологические взгляды Иринея, как и Юстина и Тертуллиана, свидетельствуют о его хилиазме. В целом Ириней оказал большое влияние на становление церковной догматики.

Соч.: *Harwey W. W.* Sancti Irenaei libros quinque Adversus haereses, t. 1—2, Cambr., 1949; в рус. пер.: Сочинения святого Иринея. СПб., 1900 (репринт: М., 1996).

Лит.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. 1, 2-е изд. Сергиев Посад, 1914; *Benoit A. S.* Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie. P., 1960; *Brox N.* Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Salzb., 1966; *Wingren G.* Man and Incarnation. Phil., 1956.

А. В. Михайловский

ИРОНИЯ (греч. εἰρωνεία) — философско-эстетическая категория, отмечающая момент диалектического выявления (самовыявления) смысла через нечто ему противоположное, иное. Как риторическая фигура ирония связана с сатирой, а через нее — с комическим, юмором и смехом. Понятие иронии развивается из семантического комплекса, заключенного в греч. εἴρων (проник, т. е. притворщик), означающее человека, который говорит не то, что думает, что нередко сочетается с мотивом самоумаления, самоуничижения: Аристотель определяет иронию как извращение правды (т. е. «середины») в сторону умаления и противопоставляет иронию хвастовству (EN II 7, 1108 d 20 sqq.). По определению псевдоаристотелевской «Риторики к Александру», ирония означает «говорить нечто, делая вид, что не говоришь этого, т. е. называть вещи противоположными именами» (гл. 21). Будучи направлена на выявление противоречия между личиной и существом, между словами, делами и сущностью, ирония предполагает, т. о., определенную жизненную позицию, сопоставимую с позицией греч. киника и рус. юродивого. Такова «сократовская ирония», как ее понимал Платон: самоуничижение Сократа, его «неведение» (он знает, что ничего не знает), переходит в свою противоположность, позволяя обнаружить чужое «незнание» как иронический момент и подойти к высшему, истинному знанию. Уже сократовская ирония в ее платоновско-аристотелевском осмыслении соединяет в себе иронию как философско-этическую установку, давшую впоследствии иронию как эстетическую позицию, как риторическую фигуру (прием) и как момент самого человеческого бытия. Долговечная риторическая традиция (от 4 в. до н. э. до нач. 19 в.) кодифицирует иронию как прием в ущерб ее жизненно-практической общезначимости и диалектической функции. Новые подходы к иронии возникают в 17—18 вв. (в частности, у Вико и Шефтсбери), в эпоху барокко и классицизма, в связи с интенсивным осмыслением принципов творчества, творческого дара (ingenium) и т. д. Немецкие романтики (Ф. Шлегель, А. Мюллер и др.) предчувствуют реальную иронию исторического становления. Уже у Ф. Шлегеля ирония выступает как принцип универсального перехода внутри целого: «Ирония есть ясное сознание вечной подвижности, бесконечно-полного хаоса», «настроение, которое дает обзор целого и поднимается над всем условным». В иронии «негативность» берет верх над позитивностью, свобода — над необходимостью. Сущность романтической иронии состоит в абсолютизации движения, отрицания, в конечной нигилистической тенденции, которая любое целое как живой организм обращает в хаос и небытие — как бы в последний миг диалектического свертывания этого целого. Это вызвало резкую критику романтической иронии со стороны Гегеля. Од-

нако романтизм заключал в себе и тонкое понимание опосредствующей роли «отрицания» в сложении всякого живого, в т. ч. художественного целого: уже у Ф. Шлегеля, затем у Зольгера ирония опосредует противоположные творческие силы художника и порождает произведение искусства как совершенное равновесие крайностей, когда идея уничтожается в реальном бытии, а действительность исчезает в идее. Ирония — это «средоточие искусства..., которое состоит в снятии идеи самой идеей», это «сущность искусства, его внутреннее значение» (*Зольгер.* Лекции по эстетике. — В кн.: *Он же.* Эрвин. М., 1978, с. 421). Гегель охарактеризовал иронию у Зольгера как принцип «отрицания отрицания», близкий к диалектическому методу самого Гегеля, как «движущий пульс умозрительного рассуждения» (О «Посмертных сочинениях и переписке Зольгера». — В кн.: *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, т. 4. М, 1978, с. 452-500; *Он же.* «Философия права», § 140).

С. Кьеркегор в диссертации «О понятии иронии...» (Ombegrabet ironi med tatigt hensyn til Socrates, 1841) впервые дал исторический анализ иронии — как сократовской, так и романтической. Однако сам Кьеркегор склонялся к своего рода ироническому экзистенциализму, утверждая, что «ирония бывает здоровьем, когда освобождает душу от пут всего относительного, и бывает болезнью, если способна выносить абсолютное лишь в облике ничто» (Uber den Begriff der Ironie, 1976, S. 83—84). Вообще, «ирония как негативное начало — не истина, но путь» (ibid., S. 231).

На рубеже 19—20 вв. в литературе возникают концепции, отражающие сложность взаимоотношений художественной личности и мира, напр. у Т. Манна: субъект, наделенный полнотой переживания и ищущий истину, ощущает трагическую связь и раскол с миром, чувствует свою принадлежность к такому миру ценностей, который в то же время подвергается глубокому сомнению и пребывает в состоянии кризиса.

Маркс и Энгельс неоднократно обращались к понятию иронии. В подготовительных материалах к диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841) Маркс рассматривал иронию (сократовскую) как необходимую позицию, присущую философии «в ее отношении к обыденному сознанию»: «всякий философ, отстаивающий имманентность против эмпирической личности, прибегает к иронии»; сократовскую иронию «необходимо понимать... в качестве диалектической ловушки, при посредстве которой обыденный здравый смысл оказывается вынужденным выйти из всяческого своего окостенения и дойти... до имманентной ему самому истины» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 40, с. 112). Энгельс писал об «иронии истории», заключающейся в противоречии между замыслом и его воплощением, между реальной ролью исторических деятелей и их претензиями, шире — в противоречии между объективными закономерностями исторического развития и стремлениями людей, между исторической тенденцией и ее конечным итогом. Так, анализируя опыт буржуазных революций, он отмечал: «Люди, хвалившиеся тем, что сделали революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали,— что сделанная революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать. Это то, что Гегель называл иронией истории, той иронией, которой избежали немногие исторические деятели» (там же, т. 36, с. 263; см. также т. 19, с. 497; т. 31, с. 198).

Лит.: *Лосев А. Ф.* Ирония античная и романтическая. — В кн.: Эстетика и искусство. М., 1966, с. 54—84; *Гулыга А. В.* Читая Канта. — В кн.: Эстетика и жизнь, в. 4. М., 1975, с. 27—50; *Thomson J. A. A.*, Irony, an historical introduction. Cambr. (Mass.), 1927; *Knox N.* The word irony and its context, 1500—1755. Durham, 1961; *Strohschneider Kohrs I.* Die Romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tüb., 1977; *Prang H.* Die Romantische Ironie. Darmstadt. 1980; *Behler E.* KJassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Darmstadt, 1981; *Japp U.* Theorie der Ironie. Fr./M., 1983.

Ал. В. Михайлов

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. irrationalis — неразумный) — в широком смысле философские учения, которые ограничивают, принижают или отрицают решающую роль разума в познании, выдвигая на первый план иные виды человеческих способностей — инстинкт, интуицию, непосредственное созерцание, озарение, воображение, чувства и т. д.

Как правило, эти учения являются идеалистическими и признают основой мироздания или одну из абсолютизированных способностей человеческой психики («воля» Шопенгауэра), или Бога, стоящего превыше всех способностей разума и постижимого лишь в процессе мистического единения (М. Экхардт); или нечто Непознаваемое (Кант, Спенсер, С. Франк), которое принципиально недоступно человеческому разуму, хотя и лежит в его основе и может проявлять себя тем или иным образом. Крайней разновидностью иррационализма является агностицизм. Если иррационализм принижает роль рационального познания, то агностицизм утверждает принципиальную непознаваемость мира.

Исторически первой формой иррационализма является скептицизм. Основатель скептицизма Пиррон говорил, что «вещи в равной мере неразличимы, неисследуемы и неопределимы», вследствие чего «ни наши ощущения, ни наши мнения не являются ни истинными, ни ложными», и поэтому «не следует им верить». Цель скептика, согласно Сексту Эмпирику, — «невозмутимость в вещах, подлежащих нашему мнению, и умеренность в том, что мы вынужденно испытываем» (Три книги Пирроновых положений, кн. 1,12, 25). К скептицизму имеют самое непосредственное отношение такие концепции, как нигилизм — полное отрицание всего общепризнанного — и релятивизм — учение об относительности, условности и субъективности человеческого познания.

В средневековой схоластике иррационализм являлся философской основой мистицизма и существовал в виде концепций Бернара Клервосского, Иоганна Экхарта и др., считавших невозможным рациональное познание Бога, но возможным его мистическое созерцание. «Само имя Теос не есть имя Бога, — писал Н. Кузанский, — Бог выше всякого понятия, а что невозможно помыслить, то остается невыразимым. Высказать — значит словесными или другими символическими знаками показать вовне внутреннюю мысль, и чье подобие нельзя помыслить, того и имя неизвестно» (*Кузанский Николай,* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1979, с. 289).

Начиная с Нового времени можно говорить об иррационализме в узком смысле этого слова, т. е. концепциях, которые были созданы в противовес рационализму. В зависимости от основной идеи их можно разделить на три группы:

1. Критика ограниченности интеллектуальных способностей человека, берущая свое начало в античном скептицизме (Паскаль, Гаман, Якоби, «Философия жизни»).
2. Реакция на гегелевский рационализм и панлогизм (Кьеркегор, Шеллинг, Шопенгауэр, Ницше).
3. Признание несводимости человеческой личности к интеллекту (экзистенциализм).

Б. Паскаль постоянно подчеркивал несостоятельность конечного «догматического» знания перед лицом «двух бездн — без-

дны бесконечности и бездны небытия». Мудрость состоит в неведении перед лицом неисчерпаемой бесконечности, в признании того, что «все в мире отчасти истинно, отчасти ложно». «Непроницаемая тайна» скрывает начало и конец мироздания. Бесконечным познанием обладает лишь Бог, человек обречен на конечность и относительность своих истин — и с этим необходимо смириться.

Ф. Якоби утверждал, что всякий последовательный рационализм неизбежно приводит к атеизму и фатализму: высший принцип рационального мышления — закон основания (principium compositions), поэтому постигать оно может только обоснованное и обусловленное. Следовательно, для него нет ничего необоснованного и необусловленного, т. е. Бога или абсолютной свободы. Кроме того, рационализм даже не позволяет обосновать реальность чувственного мира и других людей — это дает только «чувство веры», которое с необходимостью приводит к вере в откровение.

Основная идея «философии жизни» — невозможность зафиксировать в понятиях «поток жизни». Понимая первоначало мира не как субстанцию, а как становление, творческую энергию и т. п., представители «философии жизни» приходили к выводу о невыразимости этого начала в застывших абстракциях, которыми только и может оперировать разум.

В «Философских письмах о догматизме и критицизме» Шеллинг высказывает мысль о том, что чистое «Я» — сфера рационально непостижимого, которая недоступна объективному определению. Непосредственный опыт, обретаемый в процессе интеллектуального созерцания, — это единственный способ самопознания, поскольку это «опыт, созданный нами самими и независимо ни от какой объективной причинности». Более того, необъективируемость личностного опыта — это гарантия субъективной свободы. Аналогичным путем шел и С. Кьеркегор — его «качественная», «экзистенциальная» диалектика имеет дело с «необъективируемыми» переживаниями индивида, которые принципиально непостижимы с помощью объективно-рационального анализа. Ф. Ницше пошел еще дальше, отказавшись от строго научной формы изложения и перейдя на язык иносказаний, символов и аллегорий. Философия — это «веселая наука», или любовь к мудрости, а в основе мира лежит «воля к власти». Шопенгауэр, критикуя Гегеля, противопоставил его Абсолютному Разуму не менее абсолютную и иррациональную Волю.

Представители экзистенциализма, развивая идею о том, что сущность человека — это не столько интеллект, сколько некая личностная экзистенция (по словам М. Фуко, «бытие сознания в его свободе от воздействия чувственного мира, единственным событием для которого является течение смыслов»), которую нельзя выразить, но можно описать с помощью понятий страха, свободы, времени, конечности и т. п., делали упор на эмоциональной стороне человеческого сознания. Что касается бытия как основы всего сущего, то оно тоже невыразимо, поскольку сочетает в себе прямо противоположные определения — «общайшее» и «уникальнейшее», «понятнейшее» и «всего менее понятное», «самое забытое» и «памятнейшее», «самое высказанное» и «самое умолчанное» (*Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993, с. 173—174).

Основной парадокс иррационализма состоит в попытке рационально доказывать или утверждать рациональную недоказуемость или невозможность истинного познания. Это заметили еще скептики. В частности, Секст Эмпирик сравнивал скептическое доказательство, доказывающее невозможность никаких доказательств, с огнем, который существует только до тех пор, пока существуют пожираемые им предметы. Скептическое доказательство «самоуничтожается» вместе с теми предметами, против которых оно направлено. Второй способ решения данного парадокса — это указание на то, что разум всего лишь приводит в порядок те знания, которые были получены в результате иррационально-мистического опыта. Отсюда и задача философии, как ее понимал Н. А. Бердяев: «найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции», синтезировав для нее формулы, излучающие не доказательства и выводы, а свет (*Бердяев Н.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 285). Есть и третий способ в виде «непостижимого постижения» Николая Кузанского — разум логически приходит к признанию существования своих границ, преодолеть которые он не в силах. Вместе с тем, доказывая, что понятие Бога есть «бесконечное», «неопределимое», «непостижимое» и «невыразимое», он всячески пытается найти для него адекватное понятие — неиное, абсолютная чтойность, сверхсубстанциальная субстанция и т. д.

Некоторые философы (напр., В. С. Соловьев) пытаются синтезировать рациональное и иррациональное, мистическое познание, превращая последнее в основу первого: сущее, согласно Соловьеву, «познается первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества... Таким образом, в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности» (*Соловьев В. С.* Соч. в 2 т., т. 1. М., 1990. с. 589). Современный иррационализм представлен постмодернизмом, критикующим разум за то, что, создавая все новые социальные структуры и культурные формы, он «стандартизирует» человека, лишая его неповторимого своеобразия.

Истоки иррационализма лежат в бесконечности, неисчерпаемости и максимальной сложности основных объектов философского познания — природы, Бога, сознания. Критикуя скудость рационализма, он способствовал углублению понятий «сознание», «личность», «знание». Указывая на пределы рационализма и ограничивая «чрезмерные притязания» разума, иррационализм способствовал развитию и совершенствованию познавательных способностей человека.

О. В. Суворов

ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ — философское понятие, выражающее неподвластное ***разуму***, неподдающееся рациональному осмыслению, несоизмеримое с возможностями разума. Соотнесенность иррационального с возможностями разума влечет его разделение на до-рациональное и сверх-рациональное: первое выступает как неразумное-в-себе, второе — как непостижимое лишь для актуального состояния человеческого разума, но, возможно, доступное уяснению через «преображение» разума, переходу его на качественно более высокую степень бытия.

В истории философии иррациональное явно или неявно составляет фон рациональных конструкций бытия, познания и этики. Напр., в античной мысли — это соотнесенность бытия и видимости (Парменид), сущего и пустоты (Демокрит), истинно сущего и постижимого только «незаконным умозаключением» (Платон), формы и материи (Аристотель). В христианской мысли противопоставление рационального и иррационального принимает особую форму — как противопоставление разума и веры. Вера как «уповаемых извещение,

вещей обличение невидимых» (апостол Павел) выступает иным, чем разум, началом познания. Однако, несмотря на то, что христианский гнозис в своих высших проявлениях принимает форму «безмолвия» и экстатического вхождения в «Божественный мрак», а соответствующая этому опыту богословская традиция носит в особом смысле отрицательный характер (апофатическое богословие), христианская мысль Вселенских соборов всегда осознавала себя как веру не противостоящую разуму, а как разум включающую, т. е. как сверхразумную. Ожесточенное противопоставление веры и разума у протестантов (Лютер, Кальвин) во многом объяснялось реакцией на неумеренную рационализацию христианской доктрины в схоластике. В Новое время и познавательный оптимизм Ф. Бэкона, связанный с новым пониманием природы и роли науки, находит свое продолжение в выдвинутом Лейбницем грандиозном проекте универсального формального языка, который позволил бы «вычислить» решения всех проблем познания. Творцы новой науки и культуры остро чувствуют иррациональное и трезво осознают границы знания: непостижимость актуально бесконечного у Декарта, различие номинальной и реальной сущностей у Локка и, наконец, глубокую, окрашенную в тона религиозной резиньяции, критику возможностей разума у Б. Паскаля. У Канта установление границ рационального познания происходит через осознание принципиальной «небеспредпосылочности» человеческого познания, через выделение априорных структур человеческого сознания. В 19 в. панлогической системе Гегеля противостоят «философия откровения» Шеллинга и, в особенности, «философия абсурда» Кьеркегора, доводящая до философского тупика протестантское противопоставление веры и разума. Иррациональная, слепая «воля к жизни» является центральной категорией философии Шопенгауэра. Его иррационализм оказал значительное влияние на становление основных идей Ницше («воля к власти»), Бергсона («жизненный порыв», «длительность») и всего течения ***философии жизни***. Разочарование в возможностях научного познания, справедливой перестройки социального мира и соответственно возрастающее внимание к иррациональному в жизни — характерная черта экзистенциализма 20 в. Иррациональное выступает здесь в самых разных обличьях: бессмысленного и безразличного к человеку «абсурда» (Камю, Сартр), открывающегося в «шифрах» и сочувственного к человеку Трансцендентного (Ясперс), персоналистски понимаемого Бога (Шестов, Марсель, Бубер). Большую роль в философском осмыслении понятия иррационального сыграла и концепция бессознательного в психоанализе Фрейда и Юнга.

Лит.: *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. — В кн.: Сумерки богов. М.,1989, с.222 - 318; *Barren W.* Irrational Man. N. Y., J958.

В. Н. Катасонов

ИСААК (Isaak, Ysaak) бен Соломон Израэли, Исаак Израэли (832/855, Египет — 932/955, Тунис) — предтеча еврейского средневекового неоплатонизма, ученый врач, преимущественно окулист. Жил и работал при дворе просвещенных халифов Фатимидской династии в Кайруане, писал на арабском языке. Прославился медицинскими трудами, которые в латинских переводах изучались позднее в европейских университетах. В «Книге определений», «Книге элементов», «Книге о духе и душе» догмат об абсолютной свободе Творца, создающего мир без прообраза, закона и внеположной цели ради обнаружения своей благости и мудрости, эклектически восполняется картиной многоступенчатой эманации космоса. Первой сотворена интеллигенция как первое единство материи с формой (мудрости); в ее нижнем горизонте из ее искры или тени исходят разумная, животная, растительная души. Последняя сгущается в видимую небесную сферу, где кончается сверхприродный ряд нисхождения и начинается природа. Внешняя сфера, вращая внутреннюю, выделяет огонь, последующие — соответственно воздух, воду, землю. В учении об ***элементах*** Исаак следует за Галеном и Гиппократом. Высшая из комбинаций вещества — человеческое тело, несущее в себе божественную искру. Праведник, умеющий разжечь ее сознательным стремлением к истине и добру, готов к восхождению по ступеням очищения, озарения, единения в сферы космической души сквозь пограничный огонь небесной сферы, души неправедных сгорят. ***Маймонид*** упоминает Исаака как врача, ***Ибн Гебироль*** продолжает его мысль, ***Альберт Великий*** и ***Винцент из Бове*** цитируют его, ***Бонавентура, Генрих Гентский, Фома Аквинский*** заимствуют из «Книги определений» формулу истины как соответствия вещи и понятия (veritas est adaequatio rei et intellectus).

Соч.: Opera omnia, Lugduni, 1515; Liber de definicionibus. — «Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age», t. XI, p. 299—349.

Лит.: *Guttmann J.* Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Münst., 1911; *Altmann A., Stern S.* Isaak Israeli: a neoplatonic philosopher of the early tenth century. Oxf., 1958.

В. В. Бибихин

ИСААК СИРИН, епископ Ниневийский (2-я пол. 7 в.) — христианский писатель-мистик. По свидетельству восточно-сирийского историка 9 в. Ишодены, епископа Басры, родился в Катаре на берегу Персидского залива. Принадлежал к Церкви Востока, впоследствии известной под именем «несторианской» (хотя никакой исторической связи с Несторием она не имела). Был рукоположен в сан епископа Ниневийского католикосом Церкви Востока Гиваргисом (660—680), однако после пяти месяцев пребывания на архиерейской кафедре «отрекся от епископства» и ушел на гору Матут (провинция Хузистан в современном Иране). Последние годы жизни провел в монастыре Раббана Шабура, знаимаясь литературной деятельностью. Западно-сирийский источник (не поддающийся датировке) уточняет, что в старости Исаак ослеп и его называли «вторым Дидимом» (по имени Дидима Слепца).

Литературное наследие Исаака Сирина состоит из множества аскетических слов, написанных на сирийском языке. Значительная часть из них была на рубеже 8—9 вв. переведена на греческий язык монахами палестинской Лавры св. Саввы Освященного Авраамием и Патрикием. С греческого писания Исаака были переведены на грузинский (10 в.), славянский (до 14 в.) и латинский (15 в.) языки, с латинского — на португальский, испанский, каталонский, французский и итальянский (15—16 в.). В 1983 оксфордский профессор Себастиан Брок обнаружил 2-й том творений преподобного Исаака, ранее считавшийся утраченным. Он состоит из 41 главы (из которых третья в свою очередь подразделяется на 400 «Глав о знании»). Оригинальный текст глав 4—41 был издан С. Броком в 1995. В 1998 появился русский перевод глав 1—2 и 4—41 под названием «О Божественных тайнах и о духовной жизни».

Тема любви Божией — центральная в богословском творчестве Исаака, лейтмотив всех его произведений. По любви Бог сотворил Вселенную, по любви непрестанно заботится о ней и о каждом живом существе. Бог равно любит праведников и грешников, ангелов и демонов, друзей истины и врагов исти-

ны. В любви Божией нет «больше» или «меньше», нет «раньше» или «позже»: Он никого не предпочитает, никого не отвергает. Бог не воздает злом; идея мздовоздаяния абсолютно чужда Ему; если Бог наказывает человека, то с благой целью. Любовь Божия к человеку не уменьшается в результате грехов последнего. Милосердие Бога безмерно превышает всякое человеческое представление о Его правосудии или справедливости: «Как песчинка не уравновешивает большое количество золота, так требования правосудия Божия не выдерживает равновесия в сравнении с милосердием Божиим. Что горсть песка, брошенная в великое море, то прегрешения всякой плоти в сравнении с Промыслом и милостью Божией. И как источник, изобилующий водою, не заграждается горсткой пыли, так милосердие Создателя не побеждается пороками тварей» («Слова подвижнические», пер. с греч. С. С. Соболевского, Сергиев Посад, 1911, с. 419—420).

Согласно Исааку Сирину, человек должен стремиться к тому, чтобы достичь всеобъемлющей богоподобной любви ко всем людям и ко всему творению. Исааку принадлежат знаменитые слова о «сердце милующем», через которое человек уподобляется Богу: «И что есть сердце милующее?.. Возгорение сердца у человека о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы, от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умаляется сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились и очистились; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, которая возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу» (там же, с. 206).

Другой характерной темой является тема одиночества и безмолвия. Последнее предполагает не только внешнее молчание уст, но и внутреннее «умолкание» ума. Для достижения безмолвия отшельнику необходимо ограничивать круг своего общения, а в некоторых случаях и вовсе отказываться от встреч с людьми, что, однако, не ведет к оскудению в человеке любви к другим людям. Напротив, в результате отказа от общения с людьми человек приобретает любовь к Богу; последняя же порождает в нем пламенную любовь к людям. Любовь к людям, рождающаяся в душе отшельника благодаря отказу от общения с ними, является высшей формой любви: Исаак называет ее «просветленной любовью» к человечеству. Это сверхъестественная, жертвенная любовь, делающая человека подобным Богу.

Среди других аскетических и мистических тем Исаака — покаяние и слезы, искушения и богооставленность, смирение и удаление от мира, борьба со страстями, «чистота ума» и «духовная молитва», созерцание и озарение, мистическое «изумление»» (экстаз) и «опьянение» любовью Божией. Писания Исаака содержат множество рекомендаций касательно молитвы: он говорит о внешних формах молитвы, о молитве перед Крестом, о молитвенном чтении, о ночном бдении, о молитве своими словами и молитве за мир.

Характерной особенностью эсхатологии Исаака, сближающей его с ***Григорием Нисским,*** является вера во всеобщее спасение, выраженная в Беседах 39 и 40 из 2-го тома. При этом исходным пунктом для него является не логическая необходимость восстановления всего тварного бытия в его первоначальном состоянии, но любовь Божия, которая не имеет пределов, которая превосходит всякую идею воздаяния и возмездия. Богохульным, по учению Исаака, является мнение, будто Бог делает что-либо из мести или воздаяния. Еще хуже — думать, будто Бог позволяет людям грешить в настоящей временной жизни для того, чтобы вечно наказывать их в будущем веке. На самом деле Бог «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2:4). С целью спасения человечества Он установил смерть как переход к вечной жизни. Геенна (ад) установлена Богом тоже ради спасения людей — тех, кто в земной жизни не достиг того уровня совершенства, который необходим для вхождения в Царство Небесное. По мнению Исаака, «большинство людей войдет в Царство Небесное без опыта геенны». Для тех же, кто умер во грехе, без покаяния, кто запятнал жизнь многочисленными пороками, кратковременное мучение в геенне необходимо, чтобы, очистившись от скверны порока, и они могли войти в Царство Божие.

Писания Исаака Сирина пользовались огромной популярностью как на православном Востоке, так и на католическом Западе, особенно в монашеских кругах. Начиная с 14 в. Исаак Сирин становится одним из самых широко известных духовных писателей на Руси. В 19 в. творения Исаака читали И. В. Киреевский и Ф. М. Достоевский; последний использовал многие идеи Исаака Сирина при создании образа старца Зосимы в романе «Братья Карамазовы».

Соч.: Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa, quam edidit Paulus Bedjan, Lpz., 1909; Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian), The Second Part, ch. IV-XLI, ed., introd. by Sebastian Brock. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 554 (Scriptores syri 224), Louvain, 1995; в рус. пер.: Слова подвижнические, пер. с греч. С. Соболевского, Сергиев Посад, 1911; О божественных тайнах и о духовной жизни, пер. с сирийского, предисл. иеромонаха Илариона (Алфеева), М., 1998; О совершенстве духовном [Слова 19, 20, 21, 55], пер. с сирийского иеромонаха Илариона (Алфеева). — «Церковь и время», 1999, № 4 (7), с. 179—191; Слово 76, пер. С. С. Аверинцева. — В сб.: От берегов Босфора до берегов Евфрата. Антология. М., 1994.

Лит.: ***Четверухин И. Н.,*** священник. Сведения о преподобном Исааке Сирине, его писаниях. — В кн.: Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911, с. III-XII; ***Брок С.*** Христология Церкви Востока. — В кн.: Вестник древней истории. М., 1995, с. 39—53; ***Иларион*** (Алфеев), иеромонах. Мир Исаака Сирина. М., 1998; ***Он же.*** Творения преподобного Исаака Сирина в греческом и русском переводах: послесловие к публикации новооткрытых текстов. — «Церковь и время», 1998, № 4 (7), с. 146— 178; ***Chabot J.-B.*** De sancti Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina. P., 1892; ***Khalife-Nachem E.*** Isaac de Ninive. — «Dictionnaire de spiritualité» 7 (1971), coll. 2041—2054; ***[Miller D.].*** Translator's Introduction, Epilogue. — The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian. Boston (Mass.), 1984, p. 481—515; ***Bettioli P.*** Avec la charité comme but: Dieu et creation dans la meditation d'Isaac de Ninive. — «Irénikon» 63 (1990), p. 323—345; Idem. Introduzione. — Isacco di Ninive, Discorsi spirituali. Bose, 1985, p. 9—44; ***Brock S.*** Some Uses of the Term theoria in the Writing of Isaac of Nineveh. — «Parole de L'Orient» 20, 1995, p. 407— 419; Πολοβιτς, Ἡ γνωσεολογία του 'αγίου 'Ισαάκ του Σύρου. «Θεολογία» 38 (1967), p. 206-225, 386-407.

Иеромонах Иларион (Алфеев)

ИСИДОР СЕВИЛЬСКИЙ (Isidorus Hispalensis) (ок. 560— 4 апреля 636) — учитель Церкви, энциклопедист, выдающийся представитель «визиготского возрождения». Один из самых популярных авторов раннего средневековья, давший законченную картину христианского космоса. Автор «Этимологии» — энциклопедического словаря-справочника в 20 книгах (сохранилось более 1000 манускриптов). Исходя из параллелизма структур языка и физической реальности, Исидор при описании явлений ограничивается рассмотрением этимологии

их именований: напр., важны не причины движения небесного тела, но отчего оно так называется (qua ex causa ita vocetur). Трактат «О природе вещей» (612) содержит символическое и аллегорическое истолкование видимой вселенной. Цель экзегетических и литургических сочинений Исидора — просвещение клира. В важнейшей из догматических работ — «Сентенциях» — утверждается примат церковной власти над светской. Исторические работы: «История готов», «Всемирная история», «О замечательных мужах».

Соч.: MPL 81—84; Etymologiae, ed. J. Fontaine. P., 1981, тома Etimologiae издаются с 1981 по настоящее время; De nalura rerum. ed. J. Fontaine, 1960; De ecclesiasticis officiis. ed. C. M. Lawson, CCSL 113 (1989); в рус. пер.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970, с. 196-205.

Лит.: *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989, с. 196—276; ***Fontaine J.*** Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique, 2 vols., 1959, rev. ed. 1983.

В. В. Петров

ИСИХАЗМ (от греч. ἡσυχία— покой, безмолвие) — древняя традиция духовной практики, составляющая основу православного аскетизма. Исследователь исихазма о. Иоанн Мейендорф (1926—92) выделял следующие значения термина: 1) уединенное, отшельническое монашество (в отличие от общежительного), протекающее в безмолвии (молчальничество); 2) развившаяся на Синае и Афоне и достигшая расцвета в 14 в. особая школа и техника молитвы, часто именуемая «умным деланием» (πραξις νοερά) и имеющая своим ядром непрестанное произнесение в уме молитвы Иисусовой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»; 3) учение св. ***Григория Паламы*** (1296—1359), или паламизм, богословское выражение и обоснование исихазма (концепция нетварных Божественных энергий, действующих в мире и человеке); 4) явление в религиозной жизни России 14—16 вв., отразившееся в монашеской жизни и духовной культуре.

Ранний этап 4—5 вв. — зарождение христианской аскезы в Египте и Палестине, время деятельности ее создателей и учителей (свв. Антоний Великий, Макарий Великий, ***Иоанн Златоуст***, диакон ***Евагрий Понтийский***, свв. Нил Анкирский, Иоанн Кассиан, Ефрем Сирин и др.). На этой стадии формируются два типа, или русла, аскезы, монашество киновийное (от греч. κοινός βίος, общая жизнь), общежительное, и анахоретское (от греч. ἀναχωρητής отшельник), пустынножительное; позднее к ним присоединяется третий, промежуточный тип — скитское, или идиоритмическое, монашество, когда иноки имеют раздельное жительство, но совместное богослужение, единый духовный ритм. Исихазм создавался в рамках второго русла и часто отождествлялся с ним, но в отдельные периоды, в отдельных регионах (в частности, в России) получал распространение и в других руслах. Изначальные элементы исихазма — диалектика уединения-единения, ухода от мира и связи с ним в любви; примат молитвы; необходимость научения, руководства и отсюда — институт духовных наставников, старцев; гибкое сочетание внутреннего делания и внешнего обустройства, с приматом первого. Следующий период (приблизительно 5—9 вв.), именуемый обычно «синайским исихазмом», хотя его ведущие представители — не только синайские подвижники свв. ***Иоанн Лествичник*** (7 в.), Исихий (7—8 вв.) и Филофей (9—10 вв.), но также свв. Исаак Сирин, Диадох Фотикийский (Сев. Греция), старцы Варсануфий и Иоанн Газские, их ученик авва Дорофей и др. Это — этап кристаллизации исихазма как дисциплины, четкого метода духовной практики. Стержнем традиции становится школа молитвенного делания и контроль сознания, обеспечивающий непрерывность молитвы. Этот духовный процесс имеет восходящий характер и членится на ряд ступеней: покаяние — борьба со страстями — исихия — «сведение ума в сердце» — бесстрастие — чистая молитва — созерцание нетварного Света — преображение и обожение. Состояние всецелой устремленности к Богу, трактуемое православным богословием как совершенная соединенность человеческих энергий с Божественной энергией, благодатью, и есть обожение — претворение человеческой природы, достигаемое в полноте мистического Богообщения.

В конце 10 — нач. 11 в. особый вклад в традицию исихазма вносит мистика св. Симеона Нового Богослова. В 14 в. исихазм становится на время центральным фактором не только церковной, но и светской истории Византии. Активное возрождение его подготавливается в 13 в. деятельностью св. Григория Кипрского, Феолипта Филадельфийского, Никифора Уединенника и развертывается прежде всего на Афоне. На первый план выходят высшие духовные состояния, включающие световые созерцания; в 1330-е гг. монах ***Варлаам Калабрийский*** выступает с богословской критикой этих созерцаний и исихазма в целом. Возникают «исихастские споры», церковный конфликт переплетается с политической борьбой и гражданской войной, и, наконец, происходит «торжество Православия», соборное признание исихастского опыта и догматическое закрепление его основоположений. Исихазм получает богословское обоснование в учении Паламы («богословие энергий»); в практике и теории утверждается установка на соучастие тела в духовном процессе (учение об обожении цельного человеческого существа), исихастская практика выходит за пределы монашеской среды, обнаруживая заложенные в ней универсалистские потенции.

Ветви исихастской традиции имеются во всех странах Православия — Болгарии, Сербии, Румынии, Грузии, но главный ее очаг в послевизантийский период — в России. Активное монашеское движение возникает здесь вслед за христианизацией Руси и прямо ориентируется на раннее египетско-палестинское пустынножительство, влияние же более углубленного «синайского исихазма» остается незначительным. В эпоху Московской Руси 14—15 вв. воздействие и «синайского исихазма», и византийского исихастского возрождения 14 в. сказывается во многих сферах культуры, церковной и социальной жизни. К этой традиции примыкают Сергий Радонежский, Феофан Грек, Андрей Рублев, полное и чистое ее выражение дает св. ***Нил Сорский*** и предводимое им заволжское («нестяжательское») монашеское движение. Однако русское (и православное) религиозное сознание в его истории и структуре определяется не только исихастской установкой на обожение, но и установкой на освящение, сакрализацию, унаследованную от языческой религиозности (так, в элементе освящения обычно строятся в Православии отношения Церкви и мирской власти). Отношения двух установок напряженны, порой конфликтны, и в русской истории 16— 18 вв. линия освящения вытесняет линию обожения. Обратный процесс, начавшийся деятельностью св. Паисия Величковского (1722—94) и его учеников, вырастает постепенно в исихастское возрождение 19—20 вв. Его основные вехи: создание и распространение русского «Добротолюбия» (фундаментального свода исихастских текстов); создание влиятельных очагов исихазма (Оптина Пустынь, Валаам, Саров и др.); подвиг учителей русского исихазма — свв. Тихона Задонского, Серафима Саровского, ***Игнатия Брянчанинова,*** Феофана

Затворника, в 20 в. — св. Силуана Афонского и его ученика игумена Софрония (Сахарова); становление странничества и, в особенности, старчества — в последнем, как и в движении «монастырь в миру», идущем от славянофилов и получившем развитие в 20 в., совершается выход исихазма в мир.

Богословско-философское продумывание исихазма, начатое ***Максимом Исповедником*** и в особенности Паламой, не было воспринято и продолжено в России вплоть до 20 в., когда осмысление опыта исихастской традиции было дано как прямыми носителями его, афонскими подвижниками еп. Василием (Кривошеиным) и игуменом Софронием (Сахаровым), так и богословами русской диаспоры — ***В. Н. Лосским*** (давшим первое цельное изложение православного богословия в свете исихазма), о. Георгием ***Флоровским*** (в концепции «неопатристического синтеза» описавшим специфическую типологию православной мысли) и его учеником о. Иоанном Мейендорфом. К их деятельности тесно примыкают труды крупных православных богословов Балкан и Запада — о. Думитру Станилоаэ (Румыния), св. Юстина Поповича, митроп. Амфилохия Радовича (Сербия), еп. Каллиста Уэра (Англия), митроп. Иоанна Зезюласа, Хр. Яннараса (Греция) и др. Оформившееся здесь направление богословской мысли, называемое «православным энергетизмом», продолжает развиваться, подтверждая тезис о том, что «исихазм содержит конструктивный ответ на вызов, брошенный христианству новым временем» (Мейендорф).

Лит.: Добротолюбие, т. 1—5. Сергиев Посад, 1992; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М.,1996; Умное делание о молитве Иисусовой. — Сб. поучений св. Отцев и опытных ее делателей, сост. игумен Харитон, 3-е изд. М., 1992; Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 1991; *В. Н. Лосский.* Мистическое богословие Восточной Церкви, «Богословские труды», т. 8. М, 1972; *Иеромонах Софроний.* Старец Силуан, 2-е изд. М., 1991; *Архим. Софроний.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия, под ред. С. С. Хоружего. М., 1995; *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998; *Meyendorff J.* Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. L., 1974.

С. С. Хоружий

ИСКЛЮЧЕННОГО ТРЕТЬЕГО ЗАКОН — один из трех главных законов традиционной логики, сформулированных Аристотелем. Его оригинальная формулировка «Оба утверждения *A* и не-*A* не могут быть одновременно ложны». Но уже у самого Аристотеля в «Метафизике» встречается (не как закон, а как способ рассуждения) другая формулировка, в настоящее время более употребительная: «Одно из утверждений *A* или не-*A* должно быть истинным» (сильный исключенного третьего закон).

Эта формулировка получила в схоластической логике название tertium non datur.

Сам Аристотель указал и границу применимости tertium non datur, рассмотрев пример высказывания: «Завтра будет морское сражение», которое сегодня не истинно и не ложно.

На языке математической логики сильный исключенного третьего закон выражается формулой $A \vee \neg A$, которая часто подменяет его в современных математизированных работах и называется математическим законом исключенного третьего. Но последний не эквивалентен ни сильному исключенного третьего закону, ни аристотелеву. В частности, в алгебраической интерпретации со значениями в булевой алгебре выполнены все законы классической логики, но как A, так и $\neg A$ могут быть неистинны. Сильный исключенного третьего закон математически означает полноту используемой теории, что практически недостижимо.

Аристотелев закон (в первой формулировке) выполняется в интуиционистской логике, а tertium non datur носит в ней статус весьма нежелательного утверждения. Одним из способов показать конструктивную неприемлемость утверждения *A* является доказательство tertium, исходя из *A*. Впервые такой метод явно сформулировал В. Крейнович.

Сильный закон исключенного третьего оказался тем критическими местом, вокруг которого развивались дискуссии в течение всего времени существования логики как науки. Стоики и эпикурейцы рассматривали lounka, несовместимые с законом исключенного третьего (как правило, не замечая разницы между его сильной и Аристотелевой формулировкой). ***Интуиционизм*** начинался с утверждения о недостоверности сильного исключенного третьего закона, но он опровергает его достаточно тонко, сохраняя слабый закон исключенного третьего и придавая ему точную математическую формулировку: $\neg\neg(A \vee \neg A)$ не вводя дополнительных логических значений. Эту формулировку можно назвать брауэровым исключенного третьего законом. Первое формальное доказательство этого брауэрова закона дал ***Гливенко*** (1928). ***Многозначные логики*** в значительной степени появились как результат простейшей формулировки отрицания сильного закона исключенного третьего (может быть не два значения, а несколько).

В целом критику закона исключенного третьего (в его сильной форме) можно подытожить следующим образом. Он годится для рассмотрения терминов в фиксированной обстановке с фиксированной точки зрения. Он не подходит для меняющейся обстановки и субъективных понятий. Он не допустим даже для терминов, если нас интересует не просто доказательство, а построение.

Тем не менее во всех перечисленных случаях порою его использование корректно и весьма эффективно, но требует дополнительных обоснований. Так, в элементарной классической геометрии сильный закон исключенного третьего не влечет разрушения конструктивности доказательств.

Н. Н. Непейвода

ИСКУССТВЕННОЕ И ЕСТЕСТВЕННОЕ — онтологическая характеристика объектов внутренней и внешней реальности, различающая их по способу происхождения, существования и исчезновения. Впервые соотношение «искусственного и естественного» как философская проблема было осмыслено Платоном («Софист» 219 a-c; 268 d и др.). Позднее Аристотель в «Физике» (B1, 192 b 8—17) дает определение искусственного и естественного, ставшее классическим: «Из существующих [предметов] одни существуют по природе, а другие — в силу иных причин». Все образованное «по природе» имеет начало движения и покоя в самом себе (растения, животные и части их), а также простые тела: земля, вода, огонь, воздух. Наоборот, то, что образовано искусственно, не имеет врожденного стремления к изменению и поэтому ему природа не присуща первично, но «по совпадению», как только состоящему из природных тел. В античности доминирует представление, согласно которому естественное (природа, космос) есть онтологическая ценность, а искусственное — лишь как «производное» от него — «второстепенно». При этом природа и космос — божественны, одушевлены и сакральны. В средние века преобладает представление о «тварности» природы, которая лишается ореола божественности, выступая своеобразно понятым «изделием» бога. Начиная с 15 в. идея замены «недолговечной» естественной при-

роды на «природу» искусственную становится одной из фундаментальных составляющих техногенной цивилизации. Господство односторонне понятого научного разума в конечном счете привело к противоречию между естественной сущностью человека и окружающей его природы, с одной стороны, и искусственными формами их освоения и воспроизводства — с другой. Противоречие привело к возникновению экологического кризиса. Потребность в нормализации отношений «цивилизация — природа» стимулировала появление экологической этики. Если раньше основой-«материалом» для создания искусственных продуктов выступала внешняя природа, то в настоящее время в качестве такого «материала» человек начал активно использовать самого себя: генная инженерия, фетальная терапия, трансплантология и т. п. Искусственные органы, искусственное оплодотворение, искусственное продление или прерывание естественной жизни и др. становятся нормой бытия современного человека. Следствием вторжения «конструирования» в человеческую природу стало появление ***биоэтики.***

С точки зрения ***семантики*** различают естественные (русский, английский и др.) и искусственные (символические, конструктивно построенные и др.) языки. Искусственными языками считаются формальные, формализованные, символические и идеальные языки. Особенность искусственных языков состоит в том, что значение их терминов распознается по форме, а не по содержанию. Анализом формы искусственных языков занимается математическая логика, которая вместе с теорией управления, структурной лингвистикой, теорией вычислений и др. дисциплинами рассматривается как основа для создания ***искусственного интеллекта.***

В научном познании выделяют также искусственные и естественные ***классификации.*** Как правило, познание начинается с создания искусственной классификации, которая есть упорядочение понятий на основе несущественных признаков (напр., ботаническая классификация К. Линнея). Следующим шагом в познании оказывается естественная классификация, в которой упорядочение понятий осуществляется на основе существенных признаков. Ее примером может служить периодическая система химических элементов Д. И. Менделеева. Естественная классификация способствует установлению законов. Выявление законов и закономерностей, которым подчиняются исследуемые явления и процессы, нуждается в создании искусственной модели их поведения. Чем существеннее параметры, включаемые в объяснительную (описательную) модель, тем она адекватнее познаваемой реальности. Таким образом, искусственное оказывается необходимым условием рационального человеческого познания. Различают также естественную и искусственную реальности. В широком смысле искусственной реальностью являются все продукты осознанной человеческой деятельности — науки, техники, философии, литературы, театра, живописи, музыки и т. д. К естественной реальности относится все то, что остается за вычетом искусственной реальности. С появлением компьютерных технологий стало интенсивно разрабатываться представление о новом типе искусственной реальности — ***виртуальной реальности.***

Эволюция человеческой цивилизации имеет тенденцию к поглощению естественного искусственным. Это проявляется в создании множества опосредствующих звеньев между естественными способностями и потребностями человека и искусственными формами их проявления и удовлетворения. Развитию искусственной реальности в значительной степени способствует увеличение численности населения Земли. Воспроизводство человека нуждается в усложнении системы внутрипопуляционных связей, что объективно потребует создания все более сложных форм искусственной реальности.

А. Н. Павленко

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ (англ. artificial intelligence) — 1) научное направление, ставящее целью моделирование процессов познания и мышления, использование применяемых человеком методов решения задач для повышения производительности вычислительной техники; 2) различные устройства, механизмы, программы, которые по тем или иным критериям могут быть названы «интеллектуальными»; 3) совокупность представлений о познании, разуме и человеке, делающих возможным саму постановку вопроса о моделировании интеллекта.

Исторически проблематика искусственного интеллекта связана с поисками средневековыми мыслителями совершенного «философского», или «первоадамова», языка, через который можно познать абсолютную истину. В процессе превращения мифологических представлений об искусственном интеллекте в рациональную научную конструкцию (от Луллия через Лейбница к Винеру) выделяются три ключевые идеи: во-первых, представление о возможности окончательного рационального познания мира, во-вторых, представление об объективном знании, независимом ни от человека, ни от человечества, и, в-третьих, представление об объективности познания, представляющее собой, с точки зрения кибернетики, совокупность процессов получения, передачи и переработки информации.

С момента своего отделения от кибернетики в кон. 1950-х гг. исследования в области искусственного интеллекта прошли три этапа. Первый этап (1950—60-е гг.) охватывает время становления исследовательских программ искусственного интеллекта, формирования круга задач, относящихся к данному научному направлению (игры, доказательство теорем, распознавание образов, понимание естественного языка, машинный перевод, планирование эксперимента, робототехника), создания методов и инструментов решения этих задач (язык Лисп, персептрон и др.). Этот этап характеризуется широким общественным резонансом исследований и завышенными ожиданиями. Следующий этап (1960—70-е гг.) связан с приобретением искусственным интеллектом статуса «классической» научно-технической дисциплины: проведением первых международных конференций, началом издания журналов, чтением соответствующих курсов в университетах. В это время разрабатываются фундаментальные теории (нечеткая логика, модели представления знаний, генетические алгоритмы и др.), послужившие в дальнейшем основой новых интеллектуальных программ. Третий этап (1980—90-е гг.) связан прежде всего с практическим (коммерческим) использованием достижений искусственного интеллекта в разных сферах деятельности: финансах, экономике, компьютерной и бытовой технике, менеджменте, управлении (экспертные системы, программы интеллектуального анализа данных, нейро- и биокомпьютеры). Для этого этапа характерно также изучение и моделирование рациональных структур в связи с эмоциями, верованиями, чувствами, практическими навыками и не аналитическими методами обработки образной информации, что сближает современные модели искусственного интеллекта с их естественным человеческим прототипом.

Лит.: *Тьюринг А.* Может ли машина мыслить? М, 1960; *Дрейфус Х.* Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. М., 1978; Искусственный интеллект. — Справочник в 3 кн. М., 1990; Будущее искусственного интеллекта. М., 1991; *Петрунин Ю. Ю.* От тайного знания к нейрокомпьютеру. Очерки по истории искусственного интеллекта. М., 1996; Язык и интеллект. М., 1996; Encyclopedia of Artificial Intelligence, vol. 1-2. N.Y., 1987; *Winograd T., Flores F.* Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design. Norwood—New Jersey, 1987; The Philosophy of Artificial Intelligence, ed. by M. Boden. Oxf., 1990; *Penrose R.* Shadows of the Mind. Vintage, 1995; Android Epistemology, ed. by K. Ford, D. Glymour, P. Hayes. Menlo Park, 1997.

Ю. Ю. Петрунин

ИСКУССТВО — художественное творчество как особая форма общественного сознания, вид духовного освоения действительности. Термином «искусство» издавна обозначают не только художественные произведения, продукты художественной деятельности, но также и «искусность», «мастерство», «артистизм», «виртуозность», проявленные в любой другой сфере сознания и деятельности (в ремесле, науке, технике и т. д.). В отличие от англ. «art» и нем. «Kunst» русское слово «искусство» отличается многозначностью смысла и оттенков: это и испытание, и соблазн, и прельщение, и навык или опыт (знание вкупе с умением), и все виды художеств в собственном смысле слова (литература, музыка, живопись, танец и др.). Определение искусства выкристаллизовывалось в ходе эволюции понятий, обозначавших родственные или близкие явления и свойства. Так, напр., греческое слово «τέχνη» («техне») было наименованием одновременно науки, ремесла и искусства, объединяемых по критерию их принадлежности к «целесообразной», «идейно осмысленной», «модельно-порождающей» деятельности. Фиксируя эту особенность термина, А. Ф. Лосев выделил его значение для характеристики чисто эстетической и художественной деятельности: у Аристотеля «τέχναι» буквально значит «искусства» (См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика, ч. 3. М., 1975, с. 355-423).

Вычленение искусства в качестве самостоятельной категории и феномена человеческого опыта в античной эстетике происходило путем сопряжения и сопоставления искусства и природы, искусства и морали, реального и идеального начал, научного понятия и художественного образа и т. д. Вопрос «что такое искусство?» становится лейтмотивом всей последующей истории эстетической мысли, пытавшейся ответить на него, учитывая новые данные наук (биологии, психологии, археологии, этнографии и т. д.) и применяя различные подходы. Понятие искусства до сих пор является предметом давно начатого спора относительно его «широкого» и «узкого» применения. Суть спора не в том, можно или нельзя пользоваться этим термином для характеристики деятельности и продуктов, не имеющих прямого отношения к искусству, но безусловно указывающих на то, что художественное начало присутствует (в норме — обязательно) в любом деле или акте человеческой жизни и деятельности, равно как и не в том, что искусство представляет собой особую, «специализированную» форму отражения действительности и способ духовного производства, обладающие своей спецификой, предметным содержанием и функцией. Речь идет о месте и роли искусства в синкретическом коллективном опыте человечества, в развитии культуры чувств и общительности, способности жить и творить по «законам красоты». Различие между «искусством» и «не-искусством», безусловно, существует, но оно носит исторически текучий характер: то, что ныне именуется искусством, в прошлом было лишь «изящным искусством», в отличие от всех ремесел, которые были грубым («неизящным») искусством. Это различие сохранится, пока существует нынешнее разделение труда.

Синкретичный и преимущественно ритуально-магический характер «произведений» первобытного искусства эпохи позднего палеолита (30—20 тыс. лет до н. э.), несмотря на непроявленность собственно эстетических начал, тем не менее позволяет отнести их к фактам искусства. Древние скульптуры, фигурки животных и людей, рисунки на глине, наскальные «фрески» отличаются живостью, непосредственностью и достоверностью изображения, свидетельствуют о знании и владении языком и средствами условного отражения на плоскости, умении работать с объемами. Определение первобытного искусства как «реалистического», «натуралистического» или «импрессионистического» по сути фиксирует «кровнородственную» связь между далеким первоначальным и последующими этапами развития искусства, его современными формами и типологическими характеристиками.

Разнообразные трактовки понятия искусства отражают различные аспекты его общественной природы и видовой специфики. Так, античная эстетика делала упор на миметическом, «подражательном» моменте, подчеркивая познавательное значение и нравственную ценность искусства. В Средние века искусство рассматривается как способ и средство приобщения к «бесконечному», «божественному» началу: в нем видят носителя, пусть и несовершенного, образа духовной, «бестелесной» красоты. Эпоха Возрождения возвращает и развивает античное представление об искусстве как «зеркале», «подражании прекрасной природе», присоединяясь скорее к Аристотелю, чем к Платону. Немецкая классическая эстетика (Кант, Шиллер, Гегель и др.) рассматривает искусство как «целесообразную деятельность без цели», «царство видимости», «игру творческих сил», проявление и выражение бытия «Абсолютного Духа», вносит существенные коррективы в понимание взаимоотношений искусства с эмпирической реальностью, наукой, моралью и религией. Русская эстетика реализма настаивает на идее органической связи искусства с действительностью, считая его главным предметом «все, что есть интересного для человека в жизни» (*Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч., т. 2. М., 1947, с. 91). Современная «постмодернистская эстетика», подвергая сомнению и отрицанию традиции и ценности «старой», гуманистической культуры, пытается в духе «нового мимесиса» (Ж. Деррида) перетолковать взаимоотношения произведений искусства с тем, что лежит за краями «текста» и классифицируется как «реальность». Выявление отношений искусства и действительности не исчерпывает проблему определения его сущности. Конкретно-всеобщая природа искусства охватывается и раскрывается целым рядом подходов, предполагающих и дополняющих друг друга; среди них принято выделять теоретико-познавательный (эпистемологический), ценностный (аксиологический), эстетико-социологический (функциональный). Рассматривая искусство в эпистемологическом плане, на что делал упор Платон, или в рамках осуществляемой им функции, с чего начал свой анализ греческой трагедии Аристотель, теоретик так или иначе определяет и ценностное значение художественного познания и деятельности. В свою очередь ценностный подход не может пренебречь социологической характеристикой сущности и функции искусства. Для понимания специфики искусства особое значение имеют теоретико-познавательный

и ценностный аспекты, а место и роль искусства в общественной жизни адекватно схватывается и выявляется посредством эстетико-социологического анализа. Кант, проанализировав «суждения вкуса», убедительно показал самостоятельность (хотя и относительную) гносеологического аспекта. Вопрос о социальной сущности искусства возникает лишь в рамках обсуждения его коммуникативных возможностей и функции. Ведь искусство в собственном смысле слова само формирует публику, понимающую его и способную наслаждаться красотой.

Исторически искусство возникает тогда, когда человек выходит за пределы удовлетворения своих непосредственных физических потребностей, практически-утилитарных интересов и целей и получает возможность творить универсально, свободно, производя вещи и предметы, доставляющие ему наслаждение самим процессом деятельности. Возникновение и становление искусства связано с удовлетворением потребности, сначала предощущаемой, а затем и осознанной, в производстве и воспроизводстве собственно человеческого характера своей жизнедеятельности, а самого себя как существа всеобщего и универсального. Искусство выявляет, обнажает и представляет иллюзорно, в «видимости» то, что скрытно — как побуждение, цель и образ действия — заключено в предметно-общественном содержании человеческой деятельности, что является объективным источником активности индивида. При этом потенциальную возможность универсального развития общественного индивида искусство утверждает явочным порядком — как реальную возможность и актуальную силу, не упуская из виду, что реализуется она в условиях господства «царства необходимости».

Искусство, по самой своей природе опережающее нормы и представления своего времени, в определенном смысле способно задавать цель. В мире художественного воображения человек как бы парит над необходимостями, не укладываясь в рамки обязательного соответствия «сущему». В этом смысле искусство создает «возможное «динамическое» бытие» (Аристотель), мир «целесообразности вне всякой цели» (Кант). Внешние обстоятельства не обладают абсолютной властью над внутренними нормами человеческого отношения к действительности, которые искусство вырабатывает «идеально». Поэтому художественное произведение является проекцией духовного устремления, поиска чувств, фантазии желаний, ибо рождается из потребности человека преобразовывать свое чувственное отношение к действительности, поставляющей этой потребности весь необходимый материал. Искусство не отворачивается брезгливо от полноты проявлений жизни (и в этом смысле для него нет ничего «запретного»), но в то же время не требует, как заметил Л. Фейербах, признания своих произведений за действительность.

Сила искусства проявляется в известной его свободе от фактологической стороны жизни. Именно эту его особенность имели в виду Гегель, представлявший историю искусства как воплощенное в образах «самодвижение» эстетического идеала, и Белинский, усмотревший в «тоске по идеалу» свойственную именно искусству иллюзорную форму выражения насущных потребностей общественного человека. Идеал как должное и возможная реальность получает в искусстве свое предметно-истинное воплощение и оправдание. Отражая и выражая действительность с позиций высших потребностей развивающегося человека, искусство показывает, как настоящее входит в будущее, что́ в настоящем принадлежит будущему.

В принципе искусство создается личностью и обращается к личности. Ни одна область творческой деятельности человека не может соперничать с ним в полноте отражения всего многообразия человеческих ощущений. Это относится и к художнику, автору произведения, в котором он «самовыражается», часто поверяя читателю, зрителю самые сокровенные тайны своего сердца, разума, души (ср. слова Флобера о героине его романа: «Эмма — это я»). Беспрецедентны возможности искусства в раскрытии мотивов человеческого поведения, поступка, переживания. Снимая уже известные, фиксированные значения фактов, явлений, событий, художник обнажает и воспроизводит их внутренний смысл в индивидуально-неповторимом облике и форме, чем существенно и очевидно отличается от ученого-теоретика (подробнее см.: *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1965, с. 286—290). Будучи актом творческим и пристрастным, искусство рассчитывает на адекватную ответную реакцию. В процессе восприятия произведения искусства, как правило, акта глубоко индивидуального, неповторимо личного, проявляется полнота универсальной, всеобщей природы читателя, зрителя, слушателя. Всевозможные отклонения, обусловленные разницей в уровне развития вкуса, воображения, общей и эмоциональной культуры реципиентов, не отменяют данной нормы подлинно художественного восприятия.

«Воображаемое бытие», «возможная реальность» искусства не менее (часто — более) действительны, чем послуживший исходным пунктом созерцания и представления объективно существующий мир; и по форме — это образ целого в «облике» художественного представления, где обобщение строится посредством перехода от одной конкретности к другой, причем так, что образотворчество с необходимостью выступает как смыслотворчество (см. ***Образ художественный***, ***Типическое***).

Итак, посредством искусства — особого вида духовно-практического освоения действительности — происходит формирование и развитие способности общественного человека творчески воспринимать и преобразовывать окружающий мир и самого себя по законам красоты. В отличие от других сфер и форм общественного сознания и деятельности (наука, мораль, религия, политика) искусство удовлетворяет важнейшую человеческую потребность — восприятие, познание реальной действительности в развитых формах человеческой чувственности, т. е. с помощью специфически человеческой способности чувственного («эстетического», наглядно-выразительного) восприятия явления, предметов и событий объективного мира как «живого конкретного целого», воплощаемого в произведениях искусства посредством творческого, «продуктивного», воображения. Поскольку искусство включает в себя как бы в снятом виде все формы социальной деятельности, сфера его воздействия на жизнь и человека поистине безгранична. Это, с одной стороны, лишает всякого смысла претензию искусства на какую-то исключительность, кроме той, что диктуется его видовой сущностью. С другой, — оказывая преобразующее воздействие на многие общественные сферы и институты, искусство сохраняет присущие ему особенности и относительную самостоятельность.

Исторически искусство развивается как некая система конкретных видов. Это — литература, музыка, архитектура, живопись, скульптура, декоративно-прикладное искусство и т. д. Их многообразие и различия фиксируются и классифицируются по критериям, выработанным эстетической теорией и искусствознанием: по способу отражения действительности

(гносеологический критерий) — изобразительные, выразительные; по способу бытия художественного образа (онтологический критерий) — пространственные, временные, прост ранственно-временные; по способу восприятия (психологическийкритерий)—слуховые,зрительныеизрительно-слуховые. Однако это различение относительно. Произведение о преимуществу «изобразительное» является одновременно и «выразительным» (напр., живописный портрет или пейзаж, актерское искусство и т. д.), а «выразительное» включает в себя и «изобразительный» элемент (как, напр., «Картинки с выставки» М. Мусоргского, танец или архитектурный образ). Классификация, строящаяся по принципу доминирующего признака, не учитывает того, что каждый вид искусства использует и представляет (в разной пропорции) все формы и средства художественного «языка» — изобразительность, выразительность, символизацию, временные и пространственные характеристики. Особое место в этой системе видов искусства занимает литература, как наиболее «синтетичная» форма художественной образности. Виды искусства — система динамично развивающаяся: в ту или иную эпоху какой-то из видов превалирует, становится господствующим (эпос и трагедия — в Древней Греции, архитектура и иконопись — в Средние века, кинематограф и телевидение — в 20 в.). С развитием науки и техники, совершенствованием коммуникационных средств возникают новые виды искусства; так, в нач. 20 в. появляется кино, а в конце его — художественная фотография, использующая принцип «коллажа» (техники, разработанной еще Браком и Пикассо) и претендующая на статус нового визуального искусства.

Вопрос «что такое искусство?» приобретает актуальность и остроту с появлением ***постмодернизма***, который ставит под сомнение многие «старые», классические представления, в т. ч. об эстетическом, о художественном, а стало быть, и об искусстве. Для постмодернистов они сохраняют свое значение лишь в качестве «транскультурных, трансвременных ценностей». Подвергаются ревизии античные представления о «мимесисе», который сводится к «обманному иллюзионизму», породившему традиционный реализм. Отстаивается идея приоритета т. н. осязаемых, а не иллюзионистских объектов, представляющих собой новое, оригинальное средство взаимодействия между художественной экспрессией и опытом повседневной жизни. Соответствующую этому принципу «постмодернистскую» художественную практику рассматривают (точнее — выдают) за новый и непредсказуемый по своему значению шаг в сближении искусства и жизни, якобы сливающихся в «единовременное переживание». Такой подход к искусству вполне созвучен и адекватен модернистскому отказу от целостной картины мира, в действительности дискретного и незавершенного. Однако столь решительный разрыв с прошлым, классическим наследием вряд ли окажется могущественнее духовно-практической силы самого искусства, продолжающего поражать воображение и давать наслаждение все новым поколениям людей.

Лит.: *Аристотель.* Об искусстве поэзии. М., 1957; *Гегель.* Эстетика, т. 1—4. М., 1968—73; *Кант И.* Критика способности суждения. — Соч. в 6 т., т. 5. М., 1966; *Рибо Т.* Опыт исследования творческого воображения. СПб., 1901; *Христиансен Б.* Философия искусства. СПб, 1911; *Вундт В.* Фантазия как основа искусства. СПб.—М., 1914; *Овсянико-Куликовский Д.* Язык и искусство. СПб., 1895; *Ильенков Э. В.* О «специфике» искусства. — В кн.: Вопросы эстетики, вып. 4. М., 1960; Памятники мировой эстетической мысли, т. I—V. М., 1962—70; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 1—6. М., 1963—80; *Михайлова А. О.* Художественная условность. М., 1966; К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве, т. 1—2. М, 1967—69; *Асмус В. Ф.* Вопросы теории и истории эстетики. М, 1968; *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1968; *Василев С.* Теория отражения и художественное творчество. М, 1970; Ранние формы искусства. М., 1972; *Толстых В. И.* Искусство и мораль. О социальной сущности и функции искусства. М., 1973; *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975; *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1975; *Потебня А. А.* Эстетика и Поэтика. М., 1976; *Кантор К. М.* Тысячеглазый Аргус. М., 1990; *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. М., 1995; Феноменология искусства. М., 1996; *Мириманов В. Б.* Искусство и миф: Центральный образ картины мира. М., 1997; *Наков А. Б.* Беспредметный мир: Абстрактное и конкретное искусство. М., 1997; *Бергер Л. Г.* Эпистемология искусства. М, 1997; *Мехлина С. Т.* Семиотический аспект анализа морфологии искусства. — В кн.: Философия культуры. Т. 6. Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса. СПб., 1997; *Гнедич П. П.* Всемирная история искусства. М., 1998; Антропос и поэсис. М., 1998.

В. И. Толстых

ИСЛАМ (араб., букв. — предание себя [Богу]) — монотеистическая мировая религия. Наряду с иудаизмом и христианством относится к «авраамической», ревелятивной (богооткровенной) традиции. Ислам возник на северо-западе Аравии, в Мекке, где (как и во всей Аравии) господствовало язычество. Основатель новой монотеистической религии, пророк Мухаммад (ок. 570—632) начал свою проповедь в возрасте 40 лет. Гонимый мекканскими многобожниками, он вместе с немногочисленными приверженцами переселился в Медину в 622 (этот год «хиджры», переселения, стал затем началом отсчета мусульманского лунного календаря). Здесь в последующие десять лет Пророку удалось сплотить вокруг себя арабское население города, а потом обратить в ислам Мекку и большинство племен Аравийского полуострова. Распространение ислама продолжалось и при четырех «праведных» халифах — преемниках Пророка (Абу Бакре, Омаре, Османе и Али; правили 622—661), а затем при Омейядах (661—750) и при Аббасидах (750—1258), охватывая обширное пространство от Среднего Поволжья до Мадагаскара и от границ Китая до юга Франции. В мусульманской империи — халифате складывалась новая мировая культура, ассимилировавшая различные культурные традиции (включая философско-научное наследие античности) и достигшая наибольшего развития в 9—12 вв. Конец «золотому веку» ислама и арабо-мусульманской культуры положило падение Багдада под натиском монголов в 1258 и уничтожение Аббасидского халифата. Прежде единое культурное пространство постепенно распалось на множество относительно самостоятельных ареалов — собственно арабский, иранский, турецкий, ислам на индийском субконтиненте и др. В современном мире ислам исповедует около 1,5 млрд. человек, гл. обр. в странах Азии и Африки. Большинство мусульман (85—90%) составляют сунниты, остальные — шииты.

Два основных источника вероучения ислама — это ***Коран*** и ***сунна***, или хадисы («предания» о Пророке, его изречениях и деяниях). С точки зрения мусульман, они представляют собой разные виды Откровения — «богоизреченное» (или «продиктованное», всецело исходящее от Бога, как по своему содержанию, так и словесному выражению) и «боговдохновенное» (словесное оформление которого преимущественно принадлежит самому Пророку). Из разных сборников хадисов самым авторитетным считается «аṣ-Ṣaḥiḥ» («надежный») ал-Буḫāри (ум. 870). На основе хадисов были составлены различные жизнеописания (араб, сйра) Муḥаммада.

Ислам не знает такого института, как церковь, и догматики, в том смысле, какой был бы верен применительно к христианству; определенное исключение составляет ***шиизм***. Вместе с тем и в суннизме сложилось своего рода каноническое вероучение, которое состоит из следующих принципов: вера в Бога, ангелов, пророков (включая Моисея и Иисуса), Писания (в их числе — Тора и Евангелие), Судный день (порой к ним присоединяют и веру в предопределение). Пяти основным догматам соответствуют и пять главных культовых обязанностей, известных как «пять столпов ислама»: исповедание веры («шахада», произнесение формулы инициации — «свидетельствую, что нет божества, кроме Бога, и Мухаммад — посланник Его»), ежедневная пятикратная молитва («салат», «намаз»), пост в месяц рамадан («саум», «ураза»), милостыня («закат» — в размере 2,5% от дохода), паломничество (хотя бы раз в жизни, при возможности) в Мекку («хаджж»).

Разделяя иудейско-христианское единобожие, ислам претендует на большую строгость и последовательность в проведении унитарного принципа. В таких догматах, как Троица и Боговоплощение, ислам видит отступление от истинного монотеизма, затемнение его исконной чистоты. С представлением об абсолютной трансцендентности Бога связан аниконизм (иконоборство) ислама, исключающий изображение не только Бога, но также людей и животных. Как в иудаизме, основанием для антифигуризма ислама служило и опасение перед идолопоклонством. Сунна развивает еще один, специфический для ислама мотив: Бог — единственный «формодатель» (мусаввир) тварей, с которым недопустимо соперничать, создавая подобные изображения.

Коранническая картина мира, подобно библейской, теоцентрична и в определенном смысле антропоцентрична. Но мусульманская антропология (как и иудейская), в отличие от христианской, не придает особого значения первородному греху. Согласно исламу, Бог простил прародителям (Адаму и Еве) их прегрешение, что снимает необходимость в искупительном божественном самопожертвовании (распятии Иисуса). Священная история, изложенная в Коране, духовно циклична, будучи концентрирована вокруг пророков, миссии которых в сущности своей тождественны.

Социальная доктрина ислама пронизана эгалитаризмом, солидаризмом, активизмом и антиаскетизмом. «Лучший из вас, — говорит Пророк, — не тот, который ради небесного пренебрегает земным, и не тот, который поступает наоборот; лучший из вас тот, который берет от обоих». Следуя этой установке, мусульманская этика отвергает безбрачие, благословляет труд и богатство. В классическом исламе активистская ориентация нередко уживалась с догматом о Божественном предопределении. Преобладавшее в нем понимание этого догмата призывало человека прилагать все усилия для реализации своих намерений, для изменения существующего положения вещей, уповая на содействие Всевышнего, а что окажется ему неподвластным, то и следует стоически принимать как предопределенное. Со временем, отчасти благодаря деятельности мистиков-суфиев, в религиозном сознании мусульман божественный детерминизм воспринимался преимущественно в духе бездеятельного фатализма и квиетизма.

Классическая политическая теория ислама, сложившаяся в условиях халифата (см. ***ал-Мавардй***), отстаивает единство религии и государства. Но и здесь политический идеал не является безусловно теократическим. Поэтому некоторые исследователи избегают применять к средневековым мусульманским реалиям эпитет «теократия», а если допускают его использование, то обязательно с уточнениями типа «исполнительная», «охранительная» и даже «светская» теократия. Многие современные мусульманские реформаторы полагают, что власть в исламе может быть только светской, ибо ислам не знает «духовной», священнической власти. В строгом смысле теократическая (а точнее, иерократическая) идея свойственна шиитскому исламу.

Культура ислама характеризуется «ортопраксизмом», преимущественной ориентацией на выработку «правильного поведения», нежели на формирование «правильной веры». Отсюда в ней примат права над догматикой. В ***фикхе*** (включающем в себя, помимо собственно правовой проблематики, культовые вопросы) прежде всего получило развитие гражданское и уголовное право, в меньшей степени разрабатывались государственное и международное. Как самостоятельная научная дисциплина складывалась теория и методология права - «'усул ал-фикх», в рамках которой формировалось учение о четырех «источниках» права: двух «материальных» источниках — Коране и сунне; и двух «формальных» — консенсусе (иджма') и суждении по аналогии (кийас).

Из различных толков — мазхабов фикха, сложившихся в 8—10 вв., к настоящему времени сохранились четыре — ханафитский, шафиитский, маликитский и ханбалитский. Самым распространенным из них (которого придерживаются около трети всех мусульман мира) является ханафизм, официально принятый в начале 16 в. в Османской империи и ныне преобладающий среди мусульман СНГ. Мазхабы различаются между собой по теории и методологии фикха, а также по некоторым культовым и правовым частностям. Все толки считаются одинаково легитимными. Символично, что по углам священного пространства вокруг Каабы (в Мекке) с давних пор расположено по одному заведению из четырех толков. Такая терпимость к правовому многообразию порой подтверждается изречением Пророка: «Различие во мнениях общины моей — знамение Божией милости». Особняком в этом отношении стоит ханбализм, представляющий собой одновременно и богословскую школу. Его приверженцев, особенно ваххабитов, отличает неприятие инакомыслия, буквализм в понимании священных текстов, нетерпимость ко всякого рода новшествам, крайняя строгость в соблюдении религиозных обрядов и норм.

В тесной связи с фикхом развивались такие религиозные дисциплины, как коранистика (особенно экзегетика) и хадисоведение. Из потребности в более глубоком осмыслении богооткровенных данных родилась спекулятивная теология (см. ***Калам***), главными проблемами которой стал вопрос о соотношении божественных атрибутов и божественной сущности, а также о предопределении и свободе воли. В результате ассимиляции античной философии, особенно аристотелизма, возник ***арабоязычный перипатетизм,*** крупнейшими представителями которого были ***ал-Фараби, Ибн Сина*** (Авиценна) и ***Ибн Рушд*** (Аверроэс).

Мистическое направление в исламе представлено прежде всего в ***суфизме.*** Возникшее еще при Омейядах, суфийское движение первоначально принимало аскетические формы, выражавшие социальный протест против резкой дифференциации мусульманской общины, роскошной и праздной жизни господствующей верхушки. Позже, в 8—9 вв., суфизм вылился в течение, ориентирующееся на мистическое богопознание и противополагающее себя схоластицизму богословия, юридизму и ритуализму фикха. В последующие два века разрозненные суфийские общины и обители начали объединяться в ор-

дена-тарикаты, каждый из которых имеет собственную систему мистической практики, обрядов инициации и инвеституры, внешних знаков отличия. Благодаря деятельности этих орденов суфизм с 13 в. превратился в основную форму «народного» ислама. Наряду с институциональным оформлением суфизма, развивалась его философская саморефлексия, достигшая своей вершины в иллюминативизме-***ишракизме ас-Сухравардӣ*** особенно в онтизме-вуджудизме ***Ибн ‘Арабӣ***.

Два главных течения ислама — суннизм и шиизм — возникли в результате раскола мусульманской общины по вопросу о верховной власти, ознаменовавшегося гражданской войной 657 г. между халифом Али и его соперником Му‘āвией. В ходе этой войны выделилась группа хариджитов («восставших»), сочетавшая политический эгалитаризм (выборность халифа, на пост которого может претендовать любой член общины, независимо от его социального или этнического происхождения) с догматическим фатализмом. Сторонники же ‘Алӣ (двоюродного брата, воспитанника и зятя пророка Муҳаммада), впоследствии получившие название «шииты», отстаивали наследственность и сакральность халифства (имамата). Со временем, однако, наряду с политическими расхождениями, развились и теологические.

Суннизм, окончательно оформившийся в 10 в., выступает как «мажоритарный» ислам, выражая мнение и обычаи, теорию и практику большинства членов общины, в отличие от периферийных групп. Отсюда — характерная для суннитского ислама ориентация на «правильную» доктрину, являющуюся срединной между крайностями (которые, по определению, должны быть ошибочными), а также конформизм (или прагматизм), установка на легитимизацию статус-кво, на узаконение утвердившихся верований, обрядов и институтов (последние считаются результатом консенсуса-иджмā‘ мусульманской общины, который непогрешим). Как срединная развивалась, в частности, суннитская теология, разработанная двумя школами калама — ашаритской и матуридитской. Само же название суннитов — «’ахл ас-сунна» (сокращенно «сунна») — означает «приверженцы сунны», традиции Пророка как образца для подражания (однако не в этом суть отличия от них шиитов, ибо и те претендуют на следование сунне).

Многие исследователи выделяют как «мусульманскую реформацию» процесс обновления ислама, начавшийся в середине 19 в. и представленный Джамāл ад-Дӣном ***ал-Афғāнӣ***, его египетским учеником Муҳаммадом ***‘Абду***, турком Намиком Кемалем, индийцами Амиром Али и Мухаммадом ***Икбалом***. Параллельно с этим направлением развивалось и фундаменталистское течение, крайней формой которого выступает пуританское движение, возникшее в Аравии под руководством Муҳаммада Ибн ‘Абд ал-Ваххāба и известное как ваххабизм. В 19 в. появились и два ответвления ислама, далеко выходящие за его прежние рамки, причем первое — в шиитском исламе (Иран), второе — в суннитском (Индия): ***бахаизм***, с его идеологией межконфессионального мира и согласия, и Ахмадийа, отличавшееся своим синкретическим мессианизмом. Традиционная для ислама тесная связь с государством сохраняется и в современных условиях. В ряде стран ислам признан государственной или официальной религией. Под лозунгами ислама действуют многие политические партии и организации.

Лит.: *Гольдциер И.* Лекции об исламе. М., 1912; *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и арабского халифата. — Соч., т. 6. М., 1966; *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в 7—15 вв. Л., 1966; *Грюнебаум фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981; *Массэ А.* Ислам, пер. с франц. М., 1982; *Саидбаев Т. С.* Ислам и общество. М., 1984; Ислам. Историографические очерки, под ред. С. М. Прозорова. М., 1991; Ислам. — Энциклопедический словарь. М, 1991; Ислам на территории бывшей Российской империи. — Энциклопедический словарь, в. 1. М., 1998.

Т. Ибрагим

ИСМАИЛИЗМ — школа средневековой арабо-мусульманской философии. В качестве таковой исмаилизм оформляется не сразу. Возникновение шиитской (см. ***Шиизм***) секты исмаилитов относится ко второй половине 8 в., а свой законченный характер исмаилизм как философское течение приобретает в трудах Ҳамӣд ад-Дӣна ***ал-Кирмāнӣ*** (кон. 10 — нач. 11 в.), наиболее выдающегося исмаилитского философа. Отдельные вопросы исмаилитской философской концепции и теории имамата разрабатывали ан-Насафӣ (ум. 942/43), Хибатуллāх аш-Шӣрāзӣ (ум. 1077/78), Ибрāхим ал-Ҳāмидӣ (ум. 1161/62) и др., но ни до, ни после ал-Кирмāнӣ не был достигнут уровень систематичности, характерный для этого мыслителя, к трудам которого так или иначе обращались в дальнейшем теоретики исмаилизма. Исмаилитские философы, вслед за арабоязычными перипатетиками, опирались на неоплатонически-аристотелевское наследие. Идея всепронизывающей жизни, в конечном счете объясняющая и разумный порядок космоса, и жизненную активность сущего, имеет, вероятно, стоические корни. Характерная исмаилитская теория «баланса» макроструктур мироздания восходит, возможно, к пифагорейским учениям, которых среди арабов придерживался еще ***ал-Киндӣ***. Философии исмаилизма присущ научно-энциклопедический характер, и не случайно тайное сообщество ***«Братьев чистоты»*** включало исмаилитов или было близко к ним. Возникнув в шиитской среде, исмаилизм просто не мог оказаться безразличным к важнейшему для шиитов вопросу о завещании Мухаммада, согласно которым как они утверждают, преемником последнего должен был стать ‘Алӣ, а не Абӯ Бакр. Это повышенное внимание к вопросам политической власти и исторической справедливости сказалось и в философии, повлияв на создание собственной историософии и разработку теории исмаилитского социума как одной из центральных структур универсума.

Многочисленность источников заимствования и влияний на философию исмаилизма не означает эклектичности последней. Напротив, для нее характерна высокая степень систематичности и сложная внутренняя структуризация. Ее общим организующим принципом можно считать принцип «начального-и-конечного», или «первого-и-второго», который проявляет себя на различных уровнях. Весь универсум разворачивается между Первым и Вторым Пределами: началом служит Первый Разум, завершением — та единая абсолютно совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Однако Второй Предел еще не существует, и потому мироздание остается принципиально недостроенным. Благодаря этому история приобретает глубочайший метафизический смысл: без усилия, которое обязано приложить праведное человечество; универсум не может существовать, поскольку для этого, обладая Первым Пределом, он должен иметь и Второй, а тот создается только людьми, совершенными в своем знании и действии. Собственно, философская система исмаилизма и строится как описание перехода от Первого Предела ко Второму. Достижение совершенства человеком также является переходом от начального совершенства, то есть собственно существования, к его завершенности и полноте, или второму совершенству:

душа, или потенциальный разум, обретает актуальность и превращается в действительный разум. Первый и Второй Пределы организуют и структуру природного сущего: завершение низшего ряда существ является одновременно началом высшего ряда, который в свою очередь обладает завершением, открывающим следующий ряд; так, коралл завершает ряд минералов и открывает ряд растений, будучи тем и другим одновременно, финиковая пальма замыкает ряд растений и открывает ряд животных, поскольку имеет мужские и женские особи, пчелы и обезьяны схожи с человеком, хотя являются животными. Понятия «начального» и «конечного» включают в себя, таким образом, то, что мыслится в понятиях потенциальности и актуальности, в понятии энтелехии, оказываясь вместе с тем и шире их.

ПЕРВОНАЧАЛО. Хотя универсум удачно структурируется как располагающийся между Первым и Вторым Пределами, философия исмаилизма испытывает затруднения в описании его первоначала. Их можно рассматривать как продолжение размышлений вдоль линии, намеченной еще, вероятно, ***ал-Фа̄ра̄би***, развитой ***Ибн Сӣной*** и отразившейся и в ***ишракизме***, и в ***суфизме***, — линии, традиционно именуемой разделением самости и существования вещи. Если в ***арабоязычном перипатетизме*** Первоначало описывается как влекущее необходимость своего существования собственной самостью (см. ***Необходимость***), то в исмаилизме оправданность такого представления ставится под сомнение, поскольку самость и существование неизбежно оказываются двоицей, тогда как Первоначало представляет собой непременно единство. Позже ***ас-Сухравардӣ***, критикуя перипатетиков с весьма схожих позиций, вовсе откажется от понятия «существование» как истинного (см. ***Ишракизм***). В исмаилизме использована другая возможность, предоставляемая уже сложившимся к тому времени различением «утвержденности» и «существования» (см. ***Утвержденность***). Божественная «оность» (см. ***Сущность***), будучи утвержденной, не получает за счет этого никаких дополнительных характеристик и стоит выше единства, существования и т. д. Первый Разум, который и является Первым Пределом, творится Богом: творение представляет собой наивысшее в троичной классификации действий (см. ***Время***), будучи к тому же иррациональным, принципиально недоступным познанию. Понятие сотворенности Первого Разума в исмаилизме тождественно именно признанию невозможности постичь способ его существования, а не его возникновению во времени, хотя вместе с тем отрицается его «безначальная вечность» и признается только «вечность без конца» (см. ***Вечность***). Первый Разум открывает ряд сущего, ибо обладает существованием, но, поскольку, в отличие от Первоначала арабоязычных перипатетиков, его существование обеспечивается не его самостью, в исмаилизме не может быть использована терминология, разработанная перипатетиками в области учения о необходимости и возможности. Первоначало, таким образом, не совпадает в исмаилизме с Первым Пределом универсума, но как бы раздваивается между ним и его творцом — Богом.

ПЕРВЫЙ ПРЕДЕЛ един, хотя имеет десять атрибутов, не создающих в нем вместе с тем действительной множественности (см. ***Атрибут***). Он является Первым Разумом, первой вещью, первым сущим и источником эманации. Благодаря эманации возникает мир метафизического сущего, который у разных авторов может получать разное описание (будучи семеричным и включая, например, Мировой Разум и Мировую Душу, или десятеричным, охватывая десять внеприродных Разумов). Инвариантом этих схем оказывается возникновение первоматерии и формы, которые служат построению природного мира на началах аристотелевской натурфилософии. Ал-Кирма̄нӣ объясняет их возникновение как двуединую эманацию, проистекающую от Первого Разума благодаря тому, что он соотнесен с Богом двояко: как «творение», т. е. как акт, и как «сотворенное», т. е. как претерпевающее. Соответственно первая Первая Эманация, являющаяся первым Вторым Разумом, оказывается формой, тогда как вторая Первая Эманация, то есть второй Второй Разум — материей.

КОСМОЛОГИЯ И ФИЗИКА. Божественный промысл, пронизывающий мироздание, дает ему наипригоднейшее устройство, помещая наилучшие формы в горнем мире, и даже для оставшейся после оформления прочего мироздания материи, дабы ей не пропадать, приберегает наихудшие формы типа змей, скорпионов и прочих ядовитых тварей. Исмаилиты придерживаются традиционной для своего времени птолемеевской космологии. Физический мир устроен на началах четырех первоэлементов, в осмысление которых они вносят некоторые нюансы (см. ***Элементы***). Их смешениями производятся три класса существ: минералы, растения и животные. Аристотелевская физика и теория естественного места, естественного и принудительного движения воспроизводятся и тщательно подкрепляются почерпнутыми из опыта наблюдениями. Душу исмаилиты считают не троичной, оспаривая это утверждение арабоязычных перипатетиков, а единой, хотя и наделенной различными силами: единство души необходимо вытекает из трактовки ее как потенциального разума, что составляет принципиальный момент исмаилитской философии.

ГНОСЕОЛОГИЯ. Подобно другим течениям средневековой арабо-мусульманской философии, исмаилиты признают два типа знания и познания, непосредственное и дискурсивное, и отдают предпочтение первому перед вторым (см. ***Знание***), хотя трактуют их по-своему, подчеркивая отличие в этом вопросе от других школ. Непосредственное знание дается только при «поддержке» метафизических Разумов избранным людям и может быть сообщено ими другим, но уже в дискурсивной форме. Все люди поэтому делятся на «дающих» (муфӣд) и «получающих» (мустафӣд) знание, а в зависимости от своей способности усвоить его располагаются на соподчиненных рангах исмаилитского социума: чем ближе к главе стоит иерарх, тем большим знанием он обладает. Непосредственное знание относится к дискурсивному как «целокупное» (куллийй) к «частичному» или «единичному» (джуз'ийй), заключая его в себе; то же касается отношения знания высших иерархов к знанию низших. Однако соотношение между целокупным и частичным понимается как отношение не между общим и частным, а как между явным и скрытым, адресуя к одной из фундаментальных оппозиций, характеризующих мышление классической арабо-мусульманской культуры (см. ***Явное***): как в яйце заключается целиком вся птица, так целокупное заключает в себе частичное в качестве скрытого, а потому нуждается в чем-то, что это скрытое выявит. Отсюда фундаментальная роль «толкования» (та'вӣл), которое и сводится к выявлению «смыслов» (ма'нан; см. ***Смысл***), стоящих как за явным сущего, так и за явным текста, и в принципе подчиненная роль Писания в отношении его толкователя — главы исмаилитской общины, которую недвусмысленно подчеркивают исмаилиты. Метод дискурсивного познания и од-

новремению верификации дискурсивного знания, который ал-Кирмани считает собственным достоянием исмаилитской философии, отличающим ее как от других философских школ (например, логики перипатетиков), так и от других наук, является по сути вариантом стратегии «выявления скрытого», который основывается на балансе и гармонии структур мироздания. Наиболее явленной оказывается структура исмаилитского социума, и она служит своеобразным лекалом в выстраивании знания о человеке, природном и сверхприродном мирах, в то же время находя опору своей истинности в неизменной уравновешенности со всеми этими структурами. Знание составляет хотя и необходимый, но не единственный компонент совершенства человека. Не менее важно и «деяние» (предписываемые или поощряемые Законом действия), доставляющее ему этическое совершенство, т. е. освобождающее от пороков и дающее нравственные добродетели. Хотя второе служит подготовкой души к принятию истинных знаний, оба эти аспекта должны и далее оставаться неразрывно связанными, чтобы сохранить свою истинность (см. ***Поклонение***). Добродетель знания придает чистой, нравственно добродетельной душе истинную форму — ту, благодаря которой эта индивидуальная душа и вольется во Второй Предел после окончания человеческой истории.

ИСТОРИОСОФИЯ. Инклюзивность, вообще характерная для ислама, рассматривающего иудаизм и христианство как претерпевшие порчу варианты той самой истинной религии, которую в чистом виде и представляет ислам, достигает своего, быть может, крайнего выражения у исмаилитов и нигде не сказывается столь отчетливо, как в их понимании истории. История человечества, собственно — это история «общины истинной веры» (милла ханифийа), под которой понимается исключительно исмаилитский социум, тогда как все прочее сознательно отклоняющееся от вхождения в него человечество оказывается подпавшим под власть сил зла и обреченным в конечном счете на гибель. История распадается на семь циклов, каждый из которых открывает посланник Бога: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммад и будущий иерарх — кā'им (воздвиженный), которому суждено завершить историю физического 'мира. Каждый из посланников приносит истинные знания, которые постепенно претерпевают порчу, что и вызывает необходимость нового цикла, — в исмаилитской же среде истинное знание сохраняется нерушимым.

Лит.: *Бертельс А. Е.* Насир-и Хосров и исмаилизм. М., 1959; *Додихудоев Х.* Философия крестьянского бунта. Душанбе, 1987; *Аль-Кирмани Хамид ад-Дин.* Успокоение разума. М., 1995; Sejestani Abu Ya'qub, Kashf al-Mahjub (Le devoilement des choses cachées), ed. H. Corbin. — «Bibliotheque Iranienns», v. 1. Teheran—P., 1949; *Ivanow W. A.* Ismaili Literature. A Bibliographical Survey Teheran, 1963; *Ал-Ҳамидй Ибрāхйм ал-Хусайн.* Канз ал-валад (Сокровище отрока). Бейрут, 1979; Муṣтафā Ғалиб, Та'рих ад-да'ва ал-'исмā'илийа (История исмаилитского призыва). Бейрут, 1979; *Daftary F.* The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambr., 1990; Аш-Ширāзи Хибатуллā, ал-Маджāлис ал-му'аййада. Ал-Ми'а ал-'улā (Собрания, поддержанные свыше. Первые сто собраний). Бейрут, [б. г.].

А. В. Смирнов

«ИСПОВЕДЬ» — религиозно-философский трактат Л. Н. Толстого, написанный в 1879—81. В России публикация была запрещена духовной цензурой. Впервые напечатан в журнале «Общее дело» в Женеве в 1881—84, последнее издание: Исповедь; В чем моя вера? Л., 1991.

В «Исповеди» с глубочайшей силой показан духовный переворот, пережитый писателем в кон. 70-х — нач. 80-х гг. 19 в. Главная тема «Исповеди» — духовные искания личности, страдающей от бессмысленности жизни, от нравственной и религиозной лжи жрецов религии и искусства. Толстой не находит смысл жизни ни в научных знаниях, ни в учениях индийских и китайских мудрецов, ни в христианских догматах. Только жизнь миллионов простых людей, занимающихся трудом как ее высшим проявлением, дает ответ на решение вопросов о противоположности жизни и смерти, о различиях между истиной и заблуждением, об идеале религиозной веры. Ключ к решению этих проблем Толстой находит в понятии Бога, которое имеет для него универсальное значение. Под Богом он понимает мировую гармонию, причину бытия, творца жизни и человека, всемирный дух, мыслящий разум. Бог — «то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь» (*Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч., т. 23. М, 1957, с. 46). Смысл жизни самого человека и смысл его веры в жизнь поэтому вполне логично вытекает из понятия Бога: «Задача человека в жизни — спасти свою душу; чтобы спасти свою душу, нужно жить по-Божьи...» (там же, с. 47). Идея очищения души человека через религиозную веру становится главным результатом нравственно-религиозного переворота Толстого.

Толстой различал народную веру, основанную на вере в жизнь и предании, и богословскую «ученую» веру, которую он считал ложной. Толстой сомневался в истинности православия из-за нетерпимого отношения православной Церкви к другим Церквам и верам, допускающего духовное насилие над личностью, и оправдания прямого насилия — убийств на войне во имя веры. Он ставит под сомнение право церковных богословов и проповедников вещать народу нравственно-религиозные истины, критикует обрядовую сторону религии, обращается исключительно к разумному обоснованию веры. «Исповедь» была подвергнута строгой критике со стороны не только православных богословов, но и некоторых литературных деятелей. При этом она была с большим интересом встречена интеллигенцией, т. к. по своему содержанию продолжала нравственно-религиозные искания, которыми была отмечена русская культура на протяжении всего 19 в.

Лит.: *Гусев А. Ф.* Граф Л. Н. Толстой, его «Исповедь» и мнимоновая вера. М., 1890; *Мардов И. Б.* Путь восхождения, т. 1. М., 1993; *Рачин Е. И.* Философские искания Льва Толстого. М, 1993; *Fausset H. A.* Tolstoy. The Inner Drama. N.Y., 1968; *Braun M.* Tolstoj. Eine literarische Biographie. Gött., 1978.

Е. И. Рачин

«ИСПОВЕДЬ» (Confessiones) (ок. 397—401) в 13 кн. — сочинение ***Августина***, суммирующее драматические перипетии его духовного развития. Название («confessio» — «исповедание веры» и «исповедание грехов») композиционно объединяет кн. I—IX (психологическая автобиография, доведенная до 387), переходную кн. X и заключительные кн. XI—XIII (развернутый комментарий к 1-й гл. кн. Бытия), раскрывая два измерения личного существования: типически должное (моральный идеал) и уникальное (индивидуальный путь к идеалу). Психологический анализ субъективной мотивации в первых девяти книгах — тема, практически неизвестная ни античности, ни предшествующей патристике: «Великая бездна сам человек... волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца» (IV 14, 22). «Сердце» (cor) и «любовь» (amor) — две предельно насыщенные метафоры, с помощью которых Августин описывает тончайшие интимно-духовные процессы в императивно-идеальном (моральный принцип) и психологически-динамическом (аффект) аспектах. Со времен

Адама человек не способен самостоятельно преодолевать свои эгоистические наклонности и нуждается в помощи свыше: «Дай, что повелишь, и повели, что хочешь» (X 29,40) — кредо зрелого и позднего Августина, открывающее прямой путь к абсолютизации благодати и предопределения. Анализ индивидуальной памяти как гаранта личного тождества (кн. X) переходит в рассуждение о творении и природе времени. Субъективное время — «перетекания» будущего в прошлое через настоящее (перипатетические и стоические реминисценции): есть лишь «настоящее» будущего, «настоящее» прошлого и «настоящее» настоящего (XI 20). Человек, созданный по образу Творца и соединяющий в себе три свойства — «быть, знать, хотеть» (XIII 11,12), способен обрести самого себя лишь в максимальном уподоблении Создателю.

«Исповедь» — один из лучших образцов мировой литературы и первый памятник жанра «исповедальной» автобиографии, традиция которой простирается от средневековых подражаний (Отлох Эммерамский, Гвиберт Ножанский, Аделар Батский и др.) до исповедей Ж. Ж. Руссо и Л. Н. Толстого.

А. А. Столяров

А. Гарнак положил в кон. 19 в. начало дискуссии о литературно-теологической фикции «Исповеди», ее стилизации под «житие», в силу чего духовная атмосфера «Исповеди» якобы не совпадает с атмосферой, описанной в ранних диалогах Августина. В 50-е гг. 20 в. П. Курсель, предложив рассмотреть «Исповедь» с точки зрения всего корпуса сочинений Августина, установил достоверность ее свидетельств. Сам Августин предвидел возможность подобного критицизма. «Я не могу доказать, правдива ли исповедь моя; мне, однако, верят те, чьи уши открыла для меня любовь» (кн. X, 3).

Собственное название произведения — «Исповедь» — соответствует христианскому представлению о серии поступков, каждый из которых есть казус, случай, в себе самом содержащий возможность изменения участи на протяжении жизни. Поступок как воплощение личностного исповедального акта двуосмыслен: с одной стороны, он абсолютно детерминирован не только прошлым, но и будущим возмездием или блаженством, существующим в вечности, а с другой — абсолютно свободен, поскольку в финальном исповедальном акте, понимаемом как «граница добра и зла» (кн. VI, 14), субъект завершает жизнь лишь мысленно. Поступая сейчас, он сам определяет будущую вечность как возмездие или блаженство. Потому цель исповеди — возвращение к началам бытия.

Каждая книга «Исповеди» есть анализ различных состояний души, понятий, нравственных ориентиров, добродетелей, осуществляющий сведение ума в сердце, что освобождает его от лжи, уверток и хитроумия. Философия (кн. XII), находясь на границе греховного самоисчерпания (кн. I—IX) и догматического исповедания (кн. XI—XIII), обнаруживает возможность мысленно расставить основания мысли и основания веры. Именно в исповеди, которая есть акт сопричастности с Богом через молитву, начинающую каждую из 13 книг, очевидна вопросительная позиция философии относительно несомненности веры в Благо, которое есть Бог. В анализе добра и зла раскрывается процедура познания: накопление знания («я прочитал», «я выискал») — отделение истинного отложного — опознание разумом самого себя («я вразумился», «я вошел и увидел оком души моей») — озарение («увидел... над разумом моим Свет немеркнущий»). Только после этого человек оказывается способным перевести полученное в результате озарения богословское знание на язык естественного знания, т. е. выразить его логически по схемам условного силлогизма, так что логическое суждение становится после этого прохождения точки озарения суждением нравственным. Доказательство тождества Бога и Блага происходит из правильности познавательных процедур, что требует от исповедывающегося подчинения закону исповедания, или закону правильности обсуждения. Такого рода доказательство ведет к единоначалию и полностью позволяет отрешиться от представлений о двуначалии (добро и зло) мира.

Исповедь как форма философствования у Августина исключает психологизм. Самопознание требует интеллектуальной сосредоточенности, анализирующей и снимающей «страсти души». Проверку исповедью проходят и моральные заповеди или добродетели, и философские суждения, поэтому исповедь не только молитвенное покаяние в грехах, но и прохождение через искушение историей мысли, где историко-философские суждения (Платона, Аристотеля, Цицерона) проверяются суждениями нравственными: ум знает лишь потому, что он любит Бога. Любовь как основа самопознания и богопознания *есть мерило правильности знания.*

Любовь тождественна знанию и благорасположению — знанию о неведомом Бытии, которое есть Бог и к которому взывает душа. Зов, однако, возможен к тому, о ком известно, что он есть. Такой зов есть акт веры. Вера, знающая о Первосущем, есть разумная вера, а разум, знающий о неисповедимом, есть верующий разум (кн I,1).

Цель разума в «Исповеди» состоит в выработке процедур, помогающих причаститься Богу как полноте бытия. Идея присущности Высшему существу — главная регулятивная идея «Исповеди», заставляющая переосмыслять все имевшиеся до акта исповеди идеи, состояния, нравственные императивы. Августин последовательно (в кн. II) анализирует грехи как таковые (лень, роскошь, расточительность, зависть и пр.), греховные поступки в соответствии с библейскими заповедями (воровство груши). Аристотелевские категории им переосмысляются: категория места, напр., теряет смысл и значение перед лицом всеобъемлющего и всевидящего Бога (кн. IX, 11), категории субстанции, количества, качества объясняются как статусы единой вещи; доставшиеся от стоиков добродетели (дружба, любовь) показываются в их двуосмысленности — как могущие быть направленными во зло (кража груши произошла из желания понравиться друзьям) и на благо. Лишь в последнем случае они могут считаться добродетелями. Место этих двуосмысленных добродетелей замещает идея духовного братства (или «братской души», кн. X, 4), создающего критерии для различения добра и зла: доброжелательность, следствие которой — бескомпромиссность взаимоотношений.

Предельное исповедание ставит человека как бы на грань самоисчерпания («пришли мы к душе нашей и вышли из нее» — кн. IX, 10), обнаруживая возможность представить себя присутствующим при творении.

Идея внутреннего человека («внутренняя сила», «внутренний учитель», «внутренний дом мой») позволяет открыть «нового», евангельского, человека («...я убил и принес в жертву ветхого человека и начал размышлять, надеясь на Тебя, о своем обновлении» — кн. IX, 4). Важнейшим для моральной концепции Августина является понятие «сила» («сила разума», «сила памяти», «сила жизни»): силой внутреннего чувства осуществляется душевный самоконтроль, сила разума осуществляет рефлексию над содержанием внутреннего чувства и мышления с помощью «способности суждения», наличие которой есть, по Августину, одно из веских доказательств бытия Бога

(«раздумывая, откуда у меня эта способность судить... я нашел, что над моей изменчивой мыслью есть неизменная, настоящая и вечная Истина» — кн. VII, 17). Схема пути к Истине такова: тело — душа, чувствующая через тело — внутренняя сила души, получающей известия о внешнем через телесное — способность суждения о воспринятом телесными чувствами — самопознание, происходящее на границе озарения, или созерцание-озарение (Божественным светом), т. е. иллюминация (кн. X). Последняя помогает обозреть начала и ощутить присутствие при начале творения. Иллюминация способствует «выходу души из себя» и обретению молчания. Такого рода молчание есть момент постижения мыслью истока творения — Вечной Мудрости. Возможность прикосновения к Богу как к Высшему благу есть осуществление нравственной цели. Такой путь познания Августин называет «смиренным благочестием» (кн. III, 8).

В Боге могущество и воля тождественны (кн. VII, 3—4), но это тождество разорвано в тварном мире, где воля бывает свободной и несвободной. Несвободная воля исходит исключительно от человека, и в этом случае она называется желанием. Свободная воля в отличие от желания, управляющего телом, — это приказ души, отдаваемый самой душе. Свободная воля — акт совместных волевых усилий человеческой души и Бога, который есть причина такого совместного хотения («вызвал Ты в одно мгновение свободную волю мою» — кн. IX, 1), соединяющего в одно силу, волю и деяние («пожелать значит уже сделать» — кн. VIII, 8).

Возможность созерцания осуществляют три способности души: одушевление («сила плоти») — чувственность — познавание («сила ума»). Эти способности соединяются в памяти, которая есть не просто место «переработки и обдумывания» всего, что накоплено человеком (кн. X, 8), она больше, чем все способности души, больше самого человека. Память в ее глубине — та граница, оказавшись на которой душа «выходит из себя». «Ум тесен, чтобы овладеть собой же. Где же находится то свое, что он не вмещает? Ужели вне его, а не в нем самом?» (кн. X, 8). Достигнув этой границы, человек в точке озарения, что есть высшая ступень познания, «постигает не образ Бога» (Э. Жильсон), а самого Бога.

Лит.: *Harnack A. von.* August ins Konfessionen, Giessen, 1888; *Allfaric P.* L'evolution intellectuelle de Saint Augustin. P., 1918; *Misch G.* Geschichte derAutobiographie, Bd. I, Heft. 1, 3 Aufl. Fr./M., 1949; *Henry P.* La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'oeuvre de saint Augustin. P., 1938; *Courcelle P.* Recherches sur les Confessions de Saint Augustin. P., 1968; Idem, Les Confessions de Saint Augustine dans la tradition litteraire. P, 1963. См. также лит. к ст. ***Августин.***

С. С. Неретина

ИССЛЕДОВАНИЕ научное — процесс выработки новых научных знаний, один из видов познавательной деятельности. Исследование характеризуется объективностью, воспроизводимостью, доказательностью, точностью. Различаются два его взаимосвязанных уровня; эмпирический и теоретический. На первом устанавливаются новые факты науки и на основе их обобщения формулируются эмпирические закономерности. На втором уровне выдвигаются и формулируются общие для данной предметной области закономерности, позволяющие объяснить ранее открытые факты и эмпирические закономерности, а также предсказать и предвидеть будущие события и факты.

Основными компонентами исследования являются: постановка задачи; предварительный анализ имеющейся информации, условий и методов решения задач данного класса; формулировка исходных гипотез; теоретический анализ гипотез; планирование и организация эксперимента; проведение эксперимента; анализ и обобщение полученных результатов; проверка исходных гипотез на основе полученных фактов; окончательная формулировка новых фактов и законов; получение объяснений или научных предсказаний.

Классификация исследований может производиться по различным основаниям. Наиболее распространенным является деление исследований на фундаментальные и прикладные, количественные и качественные, уникальные и комплексные.

А. И. Ракитов

«ИССЛЕДОВАНИЕ О ПРИНЦИПАХ МОРАЛИ» (An Enquiry Concerning the Principles of Morals (L., 1751; рус. пер. 1966)) — произведение ***Д. Юма;*** представляет собой новую редакцию третьей книга «Трактата о человеческой природе» (1739).

Основная тема произведения — соотношение разума и чувства в морали. В центре внимания Юма оказывается также вопрос о приоритете в познании моральных принципов логической аргументации или особого внутреннего ощущения, рассуждений или чувств. Кроме того, рассматривается вопрос: всякому ли одаренному рассудком существу присущи общие принципы морали? Юм в целом исходит из посылки, что разум и чувства сопутствуют друг другу в моральных выводах и определениях, однако роль их различна.

Анализ этических понятий Юм начинает с социальных добродетелей — благожелательности и справедливости. Он полагает, что правила воздаяния по справедливости зависят от условий, в которых находятся люди, и обязаны своим происхождением той пользе, которая имеет место в случае их соблюдения. Справедливость как таковая полезна обществу, и этим объясняется, по Юму, ее ценность и нравственная обязательность. Таким образом, польза рассматривается как главный источник справедливости. В прямом соответствии с пользой находится и нравственный долг. Вместе с тем польза является и источником морального чувства, присущего каждому человеку. Польза, будучи связана с реальным интересом, приятна и вызывает наше одобрение. Но в целом ни одно моральное качество не является абсолютно заслуживающим порицания или похвалы, ибо все зависит от степени наличия такого качества. Признаком добродетели является середина (умеренность), определяемая полезностью. Своими рассуждениями о роли пользы в морали Юм предвосхищает доктрину ***утилитаризма,*** получившую оформление в кон. 17 — нач. 19 в. Хотя себялюбие и является «могущественным принципом человеческой природы», моральное чувство нельзя, по Юму, объяснить, исходя только из эгоистического принципа. Интерес каждого индивида тесно связан с интересом общества, а эгоистические и социальные чувства на самом деле не слишком противостоят друг другу. В межчеловеческих отношениях альтруизм в основном перевешивает эгоизм. Утилитаристская тенденция в «Исследовании о принципах морали» носит достаточно умеренный характер. Нам, отмечает Юм, присущи человеколюбие и симпатия, которые суть принципы человеческой природы, не требующие специального объяснения (т. е. поиска их причин), ибо они сами служат основой объяснения тех или иных этических качеств. Приятное чувство симпатии связано с идеей счастья (личного или других людей), которой мы обладаем. Понятие морали, таким образом, предполагает некоторое общее всему человечеству чув-

ство, которое Юм предпочитает называть благожелательностью (benevolence).

Одного разума, констатирует Юм, недостаточно для нравственного осуждения или одобрения. Разум лишь судит о фактах и отношениях, осведомляет нас о тенденциях поступков, но не способен выявить, какие из них полезны и выгодны. Подлинный мотив действия и воления — вкус, лежащий в основе счастья и страдания. Поэтому нравственность, согласно Юму, определяется чувством. Добродетелью же является то, что доставляет приятное чувство одобрения, а пороком — то, что доставляет неприятное чувство, страдание. При этом Юм признает, что невозможно дать строгое определение основным этическим понятиям.

Этическое учение Юма характеризуется эмпиризмом, неприятием религиозного обоснования морали и ее психологизацией. Его этические взгляды получили развитие в теории «симпатии» А. Смита, в утилитаризме И. Бентама, Дж. Стюарта Милля и Дж. Милля, а также в аналитической метаэтике 20 в.

Лит.: *Виноградов Н. Д.* Философия Давида Юма, ч. II. Этика Давида Юма в связи с важнейшими направлениями британской морали XVII—XVIII вв. М, 1911; *Ayer A. J.* Hume. Oxf., 1980; *Basson A. H.* David Hume. Harmondsworth, 1958; *Norton D. F.* David Hume: Commonsense Moralist, Sceptical Metaphisician. Princeton, 1982.

А. Ф. Грязнов

ИСТИНА — категория философии и культуры, обозначающая идеал знания и способ его достижения (обоснования). Это ценностно-теоретическое понятие, предполагающее, с одной стороны, рефлексивно-конструктивную разработку критериев совершенства и совершенствования знания, а с другой — отнесение к системе ценностей, в которой идеал данного совершенства определяется контекстуально, через связи с другими ценностными категориями. Понятие истины всегда служило источником острых дискуссий и знаменовало собой поляризацию философских учений. При этом споры об истине имели своим предметом именно специальную философскую категорию, порождая многообразие конкурирующих теорий, совокупность которых и дает наиболее полный философский образ истины. Вместе с тем истина как ценность европейской культуры сохраняла относительно устойчивое содержание в обыденном сознании, религии, науке. История понятия «истина» как своеобразной исследовательской программы может быть описана как медленная трансформация жесткого ценностно-культурного ядра, идущая параллельно постоянной пролиферации (размножению) теорий на уровне философского защитного пояса.

ИСТОРИЧЕСКИЙ И ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ ИСТИНЫ. В философии различаются две основные позиции по отношению к истине — узкая и широкая. Узкая позиция предполагает отнесенность понятия истины только к логически правильно построенным предложениям естественных и искусственных языков, а именно к утвердительным суждениям субъектно-предикатного вида, к которым применима бинарная истинностная оценка (истина-ложь). Это — операционалистская позиция, позволяющая однозначно различать истинные и ложные суждения с помощью определенного критерия истины. Так, если логически истинным признается заключение, выведенное из истинных посылок по определенным правилам, то истинность правил вывода требует независимого основания: в данном случае она зиждется на авторитете данной логической системы в целом. Такова семантическая концепция А. Тарского и ее интерпретация в неопозитивизме; обнаружение метаязыкового характера понятия истины позволяет свести ее к логической онтологии, к отношениям между предложениями (напр., таблицы истинности для логики высказываний). Это имело неоднозначные следствия. С одной стороны, утрачивала смысл реалистическая позиция, видевшая в истине отношение между знанием и некоторой внешней ему реальностью. Из этого было недалеко до вывода о том, что понятие истины может быть вообще исключено из науки в качестве «псевдопредиката» (А. Айер). С другой стороны, получало новые импульсы и аргументы понятие теоретической истины, относящееся к семантическим связям внутри сложных концептуальных образований и не предполагающее сопоставление ни с какой онтологией, кроме производной от данной теоретической системы.

Эмпирическая истинность, напротив, может устанавливаться с помощью процедуры эмпирической проверки (верификации), однако сама верификация на деле представляет собой не непосредственное сопоставление знания с внешней ему реальностью, но сравнение «протокольного предложения» наблюдения с предложением, являющимся логическим следствием из теории. Если же истинность верификации должна быть независимо обоснована, то это могло быть выполнено лишь в рамках реалистической позиции, напр., с помощью представления ее в качестве метода, объединяющего теорию с практикой. Критерий истины имеет, таким образом, во всех случаях онтологический характер, т. е. включает предпосылку об особом характере реальности, отнесение к которой обеспечивает совершенство знания. И только с точки зрения реалистической позиции критерий истины имеет сугубо внешний по отношению к понятию истины характер. Известный тезис В. И. Ленина о том, что практика выше теоретического познания, типичен как раз для такого объединения гносеологических и онтологических предпосылок в качестве понятия и критерия истины в условиях приоритета последнего. Однако в рамках марксистско-ленинского понимания истины реализм оказался несовместим с узким подходом в силу расплывчатости и предельной широты понятия практики.

Узкий подход является источником как философских, так и специальных, нефилософских теорий истины, а широкий подход, как правило, ограничен философским пониманием истины. В этом случае теряет смысл жесткое противопоставление суждения и понятия, а также онтологизация определенной логической формы предложений вообще. В рамках широкого подхода истинным может быть не только утвердительное описательное суждение, но и модальное суждение (моральная норма, эстетический идеал, критическая оценка), вопросительное предложение, философская или научная проблема, неявно (невербально) выраженное убеждение, практическое действие. В качестве двух наиболее представительных концепций внутри широкого подхода можно назвать онтологическую и трансценденталистскую концепцию истины. Примером первой является позиция М. Хайдеггера, придававшего понятию истины всеобъемлющий характер и приписывавшего ему предикат «изначальности» (abkunftig) и «открытости» (букв, «несокрытости» — Unverborgenheit), т. е. подлинности, высшей реальности почти в платоновском духе. Эта позиция и в самом деле ведет свое начало от античности. Истина является определяющей для характеристики описываемого Платоном верховного мира идей, для Аристотеля понятия бытия и истины почти синонимы. Главное содержание понятия истины в античной философии не идеал рассуждения, но иде-

ал чувственных несовершенных вещей, которому на деле стремится соответствовать в своей работе ремесленник, политик и художник. И то классическое определение истины, которое мы находим у Фомы Аквинского («veritas est adaequatio rei et intellectus» — «истина есть тождество вещи и представления»), следует понимать именно в данном контексте. Эта формула многозначна: латинское «res» может переводиться и как «предмет», «мир», «природа», «сущность», «факт», «содержание», «причина», а «intellectus» — как «восприятие», «понятие», «рассудок», «значение» и «смысл». Здесь речь идет об истине как форме всеобъемлющей гармонии (согласованности, соответствия) — важнейшем признаке совершенства как реальности, так и знания о ней.

Новое время вносит принципиально новое звучание в данное определение истины. Дуалистическая картина мира позволяет вывести из нее и кантовское согласие мышления с самим собой, и гегелевское тождество понятия и предмета, и позитивистское соответствие восприятия и факта, и многие другие более поздние теории истины. Однако важнейшая новация вызвана дальнейшим обособлением, специализацией и секуляризацией познавательной деятельности и состоит в том, что взаимоотношение бытия и познания, объекта и субъекта самым радикальным образом ставится под вопрос: их соответствие из практикуемой высокой нормы бытия превращается в уже почти недостижимый идеал знания. Из области оснований бытия истина перемещается в сферу обоснования знания.

Философско-онтологическая идея соответствия, как она формулируется Платоном, Фомой Аквинским и Гегелем, в позитивистских, неокантианских и прагматических учениях выходит за пределы широкого подхода к истине и становится преимущественно теоретико-познавательным и методологическим требованием к ставшему и развивающемуся знанию (познанию). В основу двух наиболее общепринятых концепций истины — корреспонденткой и когерентной — кладется внешнее соответствие знания реальности в рамках определенного вида деятельности или внутреннее соответствие элементов знания друг другу в пределах некоторой концептуальной системы.

Системность, присущая знанию, является не просто внешней связью элементов, но выражает его внутреннее содержание, в котором целое богаче (истиннее) суммы его частей (последние по отдельности могут обладать лишь частичной истинностью). Эта теория, будучи исторически производна от идеи всеобщей логико-метафизической связи (Лейбниц, Гегель), опиралась на идеал чистой математики, но затем была распространена на различные концептуальные системы. Как следует из тезиса Дюгема — Куайна, в системе научного знания смысл всякого понятия задается другими понятиями. Эта идея концептуального каркаса или даже концептуальной тюрьмы еще более рельефно формулируется в тезисе Куна — Фейерабенда о власти парадигм, или теоретической нагруженности знания. Если целостность и системность рассматриваются как смыслообразующие факторы знания, то и истина становится производной от них связью, в которой элементы знания достигают своего совершенства. Вытекающая из данной установки когерентная теория истины фактически обессмысливает истинностную оценку отдельного суждения и смыкается с теорией «принятия знания в качестве истинного» (согласно Ю. Хабермасу, «консенсусной теорией истины»). Совершенство знания признается постоянной величиной (коль скоро построена система, то и заданы истинностные критерии), что и исключает понимание познания как стремления к истине. Кроме того, представление о том, что всякой системе знания соответствует своя истина, исключает логические способы их сопоставления (тезис несоизмеримости) и приводит к выводам в духе крайнего релятивизма, отрицающего специфику познания по сравнению с другими культурными процессами. Область применения когерентной теории истины ограничена замкнутыми и самодостаточными системами, в которых развертывание значения термина совпадает с определением его истинности.

Основой корреспондентной теории истины является идея независимой от субъекта и его языка объективной и открытой познанию реальности, сопоставление с которой выполняет критериальную функцию. Подходы к данной теории намечаются уже в античной философии (Платон, Аристотель, скептики) в рамках общей проблемы достоверного знания как особого рода бытия. Отдельных аспектов теории корреспонденции касались средневековые философы в анализе логико-грамматических условий истинности. Эмпиризм Нового времени усматривал истину во взаимном соответствии чувственных впечатлений или в соответствии впечатлений и идей. В 20 в. различные варианты понятия истины включали такие интерпретации, как соответствие предложения и того, о чем оно говорит; суждения и его объекта, убеждения и факта (Дж. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн). К. Поппер, сторонник теории корреспонденции, обнаруживает ее точную формулировку в семантической трактовке истины А. Тарским. Однако у Тарского речь идет о соответствии суждения метаязыка суждению языка-объекта, поскольку реальность попадает в сферу теории истины только тогда, когда дана нам в некоторых знаково-языковых формах. У самого Поппера эмпирический базис науки также не является абсолютным, содержит конвенциональные элементы. Реалистическая позиция Поппера находит свою основу в платонизме в стиле Г. Фреге и его понятии «третьего мира». Концепция практики как основы и критерия истины, сформулированная в марксистско-ленинской версии корреспондентной теории, точно так же не способна преодолеть трудности, связанные с реальным оперативным отнесением к реальности. Открытость реальности самой по себе, дискурсивно выражающая претензии на гносеологическую значимость, проявляется в том, что и практика, и реальность оказываются лишь уровнями, или формами, совокупной знаково-языковой реальности, а истина — сопоставлением теоретического и эмпирического знания (напр., теоретических терминов и протокольных предложений).

Вместе с тем признание возможности установить совпадение знания с объективной реальностью (в марксизме — достижение абсолютной истины) равнозначно отказу от принципа развития знания. И Поппер, и сторонники марксистского учения об истине стремятся преодолеть эту трудность, объединяя идею корреспонденции с прагматистским подходом к истине. Они рассматривают истину не как актуальное обладание совершенным и полным знанием, но как процесс приближения к идеалу (здесь понятие «правдоподобия», или «приближения к истине», Поппера аналогично марксистскому понятию «относительной истины»). Тем самым понятия практического успеха, или интерсубъективно фиксируемого прогресса познания, который опять-таки является свидетельством успеха теории, молчаливо подменяют ключевое, но проблематичное понятие реальности самой по себе.

Итак, если реальность трансцендентна, то установить истинность знания путем теоретического или практического отне-

сения к ней невозможно. Если реальность имманентна, дана нам в форме знания паи практического акта, то отнесение к ней бессмысленно, поскольку не дает независимого основания. Удостоверить истинность знания — значит совершить рефлексивно-познавательный акт, добавляющий нечто к содержанию знания. Но тогда мы имеем дело уже с новым знанием, об истинности которого нужно судить заново, что ведет к регрессу в бесконечность. Здесь мы не можем выйти за пределы дуалистического противопоставления знания и реальности, знания и рефлексии о нем, что и фиксирует большинство современных теорий истины. Все они так или иначе комбинируют элементы корреспондентной, когерентной и прагматистской концепций, исходя из разных интерпретаций понятий «реальность», «деятельность», «знание», «развитие знания», «коммуникация» (нео- и постпозитивизм, прагматизм, конвенционализм, инструментализм). Сведение проблемы истины к вопросу о свойствах знаковых систем в немалой степени способствовало тому, что для целого ряда философских учений и направлений понятие истины вообще утрачивает какую-либо значимость (философия жизни, экзистенциализм, структурализм, постмодернизм) и объявляется «устаревшим», «бессмысленным», «идеологически нагруженным» (Ж. Деррида, П. Фейерабенд, Р. Рорти). Подобная критика попыток обоснования понятия истины вынуждает сужать содержание данного понятия, придавать ему как можно более однозначный и операциональный смысл. Главная проблема, возникающая в этой связи, состоит в необходимости совмещения нормативного и дескриптивного, критического и позитивного аспектов понятия истины.

ИСТИНА КАК НОРМА. В современной теории познания проблема объективного содержания знания трансформируется в проблему его обоснования, т. е. выяснения условий его интерсубъективной приемлемости. Поэтому вопрос об истине — это вопрос об особых способах дискурса, легализующихся благодаря связи с исторически конкретными культурными предпосылками. Данные дискурсивные формы выражены нормативными суждениями.

Современные нормативные теории истины обладают обычно трехчленной структурой. Во-первых, они содержат онтологический постулат о том, чем является истина (напр., соответствие знания и реальности, или мышления и восприятия, или внутренняя гармония знания и т. д.). Однако такой постулат сам по себе еще не позволяет дать характеристику некоторой теории истины: понимание истины как, скажем, соответствия знания реальности еще не проясняет вопроса о том, как устанавливается данное соответствие. Поэтому, во-вторых, оценка знания как истинного предполагает явно сформулированные нормы, задающие применение понятия истины в ходе обоснования и развития знания. Это нормативное понятие получает название «критерия истины». Однако данный критерий не функционирует автоматически, определяясь, в-третьих, способом его операционализации. Применение критерия истины предполагает целый набор конвенций, принятых данным познающим сообществом в целом по поводу понятий «реальность», «прогресс», «время», «пространство», «системность», «логика», «познание». Поэтому в процессе истинностной оценки знанию последовательно приписываются предикаты, имеющие лишь косвенное отношение к понятию истины — «правильное», «проверенное», «глубокое», «всестороннее», «успешное», «эффективное», «адекватное». Абстрактно сформулированная норма нуждается для своего применения в опосредствующих звеньях, правилах соответствия. В этом случае используются специальные методологические критерии, связь которых с истиной далеко не самоочевидна (соответствие правилам логического вывода, верификация, фальсификация, требование эмпирического роста знания).

Такая оценка знания основана на вере в достаточность данного отрезка времени для анализа знания и на логике индуктивной экстраполяции. Понятие нормы вообще производно от понятия времени в том смысле, что всякое совершенство оценивается с точки зрения возможности его достижения в условиях пространственно-временного континуума, соразмерного человеку. Совершенство либо в принципе недостижимо для человека, будучи свойством природных явлений и процессов, либо абсолютно антропоморфно, если рассматривается как состояние, в которое человек приводит вещь в соответствии со своими понятиями. Итак, операциональный диктат специальных критериев или рассуждения об истине вообще — такова дилемма, с которой сталкивается всякая нормативная теория истины.

При наложении нормативного понятия истины на живую реальность процесса познания возникают два варианта. Если с самого начала направлять данный процесс определенными нормами, то большая часть новых результатов будет отсекаться. Если либерализировать нормы, то они утрачивают смысл. Таким образом, истина, как и всякая норма, имеет двойственную природу. Во-первых, она действует как элемент теоретико-познавательной идеологии, направленный на блокировку некоторых форм и результатов мышления и деятельности. Во-вторых, норма описывает среднестатистический уровень мышления и деятельности в качестве исходного пункта всякого анализа и оценки. Эти два аспекта нормы исключают друг друга, обладая взаимной дополняемостью, и это в полной мере характеризует понятие истины.

ИСТИНА КАК ДЕСКРИПЦИЯ. Нормативное понимание истины предполагает соответствующий образ познавательного процесса, в котором познание имеет кумулятивный и линейный вид, а между наукой и всем иным знанием проведена демаркация. Нормативная теория науки, стремящаяся противопоставить друг другу разум и опыт, с одной стороны, и веру и чувство — с другой, выразила идеологическими средствами лишь определенные социально-культурные условия: мощь современной науки и техники, требующую соответствующего философского оправдания.

Сциентистский образ познания привел к недооценке субъективной стороны познания. Так, марксистское положение о конкретности истины требовало всеобъемлющего и детального исследования объекта познания, т. е. установления его важнейших и существеннейших свойств, взаимосвязей, тенденций развития и т. п. При этом принималось за самоочевидное, что чем большую область знания занимает отнесенность к субъекту, тем больше знание теряет в истинности и объективности, и потому субъект следует ограничивать абстрактным, подчиненным объекту состоянием и в идеале вообще выводить за пределы знания. Такое представление об истине отчуждает субъекта от результатов познавательного процесса и обессмысливает знание.

Для более глубокого постижения субъективной стороны познания необходимо учитывать совокупный познавательный процесс, что позволяет построить достаточно богатый образ знания по сравнению с нормативными моделями, простота и понятность которых явно идет в ущерб их адекватности. Идея конкретности истины, в целом не подвергаемая сомнению,

не может опираться лишь на конкретность и многообразие образа объекта, но должна быть понята и как утверждение о многообразии форм деятельности и общения субъекта, откладывающихся в содержании знания. Многообразие форм и типов знания, отнесенных к многообразию человеческих практик и познаваемых реальностей, ведет к расширению предмета теории познания и вовлекает в него такие контексты, которые до недавнего времени находились в исключительной компетенции социологии знания и истории культуры. С этой точки зрения каждый отдельный познавательный акт (и его результат) выступает как элемент некоторого единства, связанный с другими элементами и рассматриваемый в синхронном и диахронном аспектах. При таком подходе сливаются воедино все времена и пространства знания, здесь нет постоянных иерархий и критериев истины или прогресса, хотя идет бесконечный процесс возникновения новых теорий и метатеорий, сменяющих друг друга. Каждая часть этой целостности обладает собственной рациональностью, формами обоснования и правом делить успех или поражение с другими. Не нормативное противопоставление, но описание и взаимное сравнение разных форм и видов знания позволяет дать всеобъемлющий образ познавательного процесса.

ИСТИНА, ДЕСКРИПЦИЯ И ЭКСПЕРТИЗА. Вопрос о социальной ответственности ученого ставится обычно в связи с применением или использованием его научных достижений в рамках социума. Истина, напротив, рассматривается как нечто ценностно-нейтральное, независимое от возможного использования знания. Поэтому экспертиза в социальной и гуманитарной области (которой предстоит оценить научные результаты с точки зрения их функции в обществе) может абстрагироваться от вопроса об их истинности. Экспертиза устанавливает, в какой степени продукт науки или иной деятельности соответствует социальным потребностям, не нарушает ли он социальных запретов, насколько общество в состоянии его использовать с экономической, экологической, юридической и пр. точек зрения. В ходе экспертизы речь идет не о соответствии знания реальности, или об истине, но о проверке средств и условий деятельности с точки зрения социальных конвенций. Экспертиза — это открытая, демократическая дискуссия и оценка определенной деятельности и ее результатов, предполагающая их обстоятельное описание, анализ, историческую реконструкцию и социальный прогноз по поводу содержащихся в ней субъективных элементов и связанной с этим ответственностью. Истина же в традиционном понимании представляет собой рассмотрение познавательной деятельности и ее результатов с некоторой бессубъектной позиции. И напротив, разработка истинностной оценки знания с помощью экспертизы вводит в контекст теории истины социального субъекта, в силу чего проясняется многообразие смыслов и способов использования знания в социуме.

Аналогичное понимание истины как «свободного синтеза», призванного «раскрыть всеобъемлющий смысл бытия-в-истине», сформулировал К. Ясперс. В этом случае нормативный образ истины уступает место его дескриптивному пониманию, складывающемуся в контексте взаимного сравнения и диалога различных идей, теорий и форм знания, связанных с ними практик и социальных реальностей. Проблема истины возникает именно тогда, когда в ходе исследования нужно выбирать между множеством концепций, гипотез, фактов и свидетельств. В результате рассмотрения познавательной ситуации складывается многообразие видения, методов, возможных результатов, что сравнивается с описаниями данной ситуации ее участниками, а также историками и социологами культуры. Так, рассматривая конкуренцию птолемеевской и коперниканской картины мира, эпистемолог не просто сравнивает их с точки зрения точности предсказаний и методологической простоты, исходя из количества вводимых эпициклов, эквантов, эксцентриков и т. п. Он последовательно принимает точки зрения Птолемея, Бруно, Коперника, Тихо Браге, Кеплера и др., критически оценивая своих противников, как если бы они собрались в одной аудитории или хотя бы все их тексты могли быть доступны каждому из них; Полученное при этом многообразие мнений сравнивается затем с современным представлением о том, что Коперник победил Птолемея, что его картина мира прогрессивнее. Ясно, что результатом такого сравнения может быть лишь поверхностное представление. Не оно, а именно многообразие позиций, исчерпывающее данную познавательную ситуацию, оказывается истиной. Истина в философско-теоретическом смысле является, с одной стороны, критическим сравнением разных концепций и тем самым служит всеобщей рационализации знания. С другой стороны, истина в ее ценностном аспекте совпадает с правдой, интегрируя знание в культурный контекст.

Философское понятие истины не имеет денотата, объективного в конкретно-эмпирическом смысле, оно дескриптивно и интерпретативно и не исходит из физических экспериментов или астрономических наблюдений. Философия постигает интегральную детерминацию и многообразие культурных смыслов знания. Истина производна от контекста человеческого бытия. Теоретико-познавательная категория истины обладает регулятивной функцией, но не предлагает операциональной основы для конкретной — нефилософской — деятельности. Вместе с тем эта категория является конкретным идеалом многообразной, рефлексивной и всегда отнесенной к более широкому контексту познавательной деятельности. Философское понятие истины указывает на то, каким может и должен быть ее субъект с точки зрения его отнесенности к конкретной ситуации, при каких условиях и какую социально-культурную роль может выполнять вырабатываемое им знание.

Лит.: *Горский Д. П.* Истина и ее критерий. — «ВФ», 1962. № 2; *Мальбранш Н.* Разыскания истины, т. 1—2. СПб., 1903—06; *Ойзерман Т. И.* Проблема истины и ее критерия. — «Вестник МГУ, сер. экономики, философии и права», 1956, № 1; *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы, пер. с англ. М., 1957; *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. М., 1977; *Касавин И. Т.* О дескриптивном понимании истины. — «ФН», 1990, № 8; *Ayer A.* Language, Truth and Logic. L., 1958; *Brentano F.* Wahrheit ünd Evidenz. Lpz., 1930; *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. Tüb., 1969; *O'Connor D.* The Correspondence Theory of Truth. N.Y., 1975; *Habermas J.* Wahrheitstheorien. — Festschrift für W. Schulz. Pfullingen, 1973; *Jaspers K.* Von der Wahrheit, Münch., 1947; *Pitcher G.* (ed.). Truth. Enlegwood Cliffs—N.J., 1964; *Popper K. R.* Objective Knowledge. Oxf, 1979; *Resher N.* The Coherence Theory of Truth. Oxf, 1973; *Tarsky A.* Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. — Studia Philosophica, Bd.I. Lemberg. 1935.

И. Т. Касавин

ИСТИНА В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ понимается в наиболее общем плане как, во-первых, правильность соотношения между «явным» (ẓāхир) и «скрытым» (бāṭин; см. ***Явное***), когда эти две стороны соответствуют друг другу, а во-вторых, как связанная с этим «утвержденность» (ṡабāт) и «необходимость» (вуджуб) вещи. Так

понятая истина обозначается терминами «ḥақīқа» или «ḥаққ», противоположностью служит «бутлāн» (недействительность). В качестве «скрытого» рассматриваются, как правило, «смыслы», и соотношение «явное-скрытое» в силу особенностей понимания категории «смысл» (см. ***Смысл***) выступает в двух аспектах — как отношения «выговоренность-смысл» и «вещь-смысл». Поэтому истина-ḥақīқа выражает онтологический аспект не более, чем эпистемологический, что проявляется во многих производных этого понятия, напр., ḥаққāқа означает «обеспечить истину», т. е. либо осуществить нечто в бытии, либо постичь истину вещи: в том и другом случае речь идет о становлении «смыслов» как действительных, будь то вовне или в уме человека. Обладание истиной оказывается поэтому первым условием действительности вещи, и на этой основе различаются противоположное истине понятие «недействительность» (бутлāн), когда вещь или высказывание вовсе не могут состояться, и «испорченность» (фасāд), когда вещь или высказывание состоялись, но имеют какой-то изъян (см. ***'Аḍя***). Принципиальной особенностью такого понимания истины оказывается также невозможность рассматривать истину вещи отдельно от самой вещи или до вещи, поскольку она заключается в действительной осуществленности вещи. С этим связано и понимание термина «ḥақīқа» (истинность), входящего в семейство понятий, группирующихся вокруг идеи сущности: он выражает реальную осуществленность тех смыслов, которые фиксируются в «чтойности» (māхиййа) вещи (см. ***Сущность***).

Все философские направления и школы считали истину (ḥаққ) важнейшей характеристикой Первоначала (в ***исмаилизме*** — Первого Разума), хотя наибольшая разработка этого понятия осуществлена в ***арабоязычном перипатетизме*** и ***суфизме***. ***Ибн Сīнā*** рассматривает истину как фундаментальное свойство Начала, установление которого не зависит ни от чего другого, но логически вытекает из самого его понятия. Выражающий понятие истины термин «ḥаққ» является масдаром (отглагольным существительным) и употребляется Авиценной в значении действительного причастия (что допускается арабской грамматикой), так что Первоначало понимается как «обеспечивающее истину», прежде всего — самого себя, а также всех прочих вещей, т. е. поддерживающее их существование, с чем связано понимание Первого как Первопричины. Поскольку понятие истины прямо связано с необходимостью, Первое понимается и как «обеспечивающее необходимость» (вāджиб), т. е. утверждающее существование, прежде всего собственное, а затем и прочих вещей. Эти два аспекта, начало причинности и начало бытийной необходимости, весьма близки и логически производны от понятия истины. Начало отличается тем, что оно «истинно в своей самости» (ḥаққ фӣ зāти-хи), тогда как прочие вещи истинны благодаря чему-то другому. В «Книге Гемм» («Китāб ал-фусӯṣ»), автором которой считается ***ал-Фāрāбӣ***, изложена утонченная диалектика «явленности» и «скрытости» истины-Первоначала, весьма напоминающая суфийскую разработку этого понятия, где истина (ал-ḥаққ) понимается не как начало, принципиально отличное от производных от него вещей и в принципе не нуждающееся в остальном мироздании, но как способное быть началом другого только благодаря непосредственной связанности с этим другим, которое в силу этого составляет условие истинности самого начала и оказывается в существенном смысле не менее истинным, чем само оно.

Из понимания истины следует, что истина-хакīка как характеристика слова или высказывания отражает их внутреннее свойство и может не указывать на внешнее отношение к вещам, поскольку выражает соответствие «выговоренность-смысл», целиком заключенное в сфере вербального. Поэтому для характеристики соответствия вербального и реального используется другой ряд терминов, имеющих корень ṣ-д-қ, напр. ṣидқ (правдивость), сāдиқ (правдивый), тасдӣқ (установление правдивости). «Правдивость» является отношением между двумя структурами, вербальной и реальной, каждая из которых представляет собой соотношение «явное-скрытое», т. е. соответственно «выговоренность-смысл» и «вещь-смысл»: если смыслы двух структур совпадают, высказывание считается правдивым, в противном случае — ложным (кāзиб). Из этого следует, что значение правдивость/ложность может быть приписано только тем высказываниям, истина которых может быть сличена с истиной вещей. На этой основе уже мутазилитами были установлены модальности высказываний, которым не может быть приписан статус правды или лжи: «вопрос», «приказание и запрет», «сожаление», «надежда» и «просьба», в отличие от «утверждения или отрицания», «похвалы или осуждения», а также «удивления». Хотя в принципе правдивость и ложность признавались дихотомическими характеристиками высказывания, некоторые мутазилиты считали, что они могут быть установлены только в том случае, если говорящий знал истину вещи (т. е. тот смысл, на который указывает вещь), иначе высказывание является просто «случайным» ('āсӣр). В арабоязычном перипатетизме в качестве «установления правдивости» (тасдӣқ) выступает силлогистика, которой необходимо предшествует «запечатление» (тaṣаввур), т. е. выявление смыслов используемых в силлогизмах слов.

А. В. Смирнов

«ИСТИНА И МЕТОД»: основные черты философской герменевтики» («Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik», Tüb., 1960, рус. пер. 1988) — главное сочинение ***Х.-Г. Гадамера***. Книга является итогом почти сорокалетней работы Гадамера как практикующего «гер-меневта» — интерпретатора различных текстов философской и литературной традиции. Заголовок носит провокативный характер: союз «и» не столько связывает «истину» с «методом», сколько противопоставляет их друг другу. По убеждению Гадамера, тот способ познания, что утвердился вместе с утверждением новоевропейской науки, не является ни единственным, ни универсальным. Человеческое познание по сути «неметодично», оно лишь в немногих случаях может быть подчинено некоему методу. К тому же наука и научно-теоретическое освоение реальности — лишь одно из отношений человека к миру. Парадигматическое значение в этой связи имеет искусство. Опыт, проделываемый в искусстве и посредством искусства, обладает не меньшим познавательным потенциалом, чем опыт, поставляемый естествознанием и «точными науками». Раскрытию недооцененного потенциала этого опыта и посвящена книга Гадамера (задача книги по сути поставлена работой ***М. Хайдеггера*** «Исток художественного творения»).

Труд Гадамера в известном смысле продолжает «реабилитацию» гуманитарных наук (восходящих к немецкому романтизму «наук о духе»), начатую в кон. 19 в. ***В. Дильтеем***. Однако дильтеевскую концепцию понимания (как и его герменевтику в целом) Гадамер находит недостаточной. Трактовка понимания, предложенная Дильтеем, кажется Гадамеру несвободной от психологизма. Стремясь подчеркнуть радикальность своего разрыва со школой Дильтея, Гадамер подчерки-

вает свою близость к Шлейермахеру (приоритет «грамматической» интерпретации перед «психологической») и к Гегелю (учение об «объективном духе»).

Книга состоит из трех разделов, которым соответствуют три измерения человеческого бытия: «эстетическое», «историческое» и «языковое». Цель каждого из разделов — показать недопустимость сужения «опыта истины», заключенного соответственно в искусстве, истории и языке. Применительно к искусствоведению (и к эстетической сфере вообще) можно утверждать, что такое сужение началось с Канта. Хотя в кантовской теории еще сохраняется примат «прекрасного в природе» над «прекрасным в искусстве», основу «прекрасного» Кант усматривает именно в априорной структуре субъективности. Это привело в дальнейшем к перевесу идеи «гения» над идеей «вкуса» и ко все большему отходу от онтологических параметров художественного произведения в сторону «творческой субъективности». Противовес субъектлвизации феномена искусства Гадамер находит в философии Гегеля. Идея «художника» у Гегеля заключается не в том, что сказал художник, а в том, что сказалось в нем. Смысл, таким образом, трансцендентен мыслящему субъекту. Понимая произведение искусства, мы имеем дело с реальностью, не умещающейся в субъективности его создателя. Применительно к исторической науке (2-й раздел книги) аналогичная редукция «опыта истины» происходит с появлением так называемого ***историзма***. Последний 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 были абсолютно безотносительны к тем, кто их познает. 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 в собственной субъективности уникальную субъективность другого. 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.

Раскрытию онтологического измерения языкового опыта посвящен 3-й раздел книги. Здесь Гадамер также выступает как верный ученик Хайдеггера. В стихии языка осуществляется и понимание человеком мира, и его самопонимание, и понимание людьми друг друга. Язык есть основное условие возможности человеческого бытия; более того, язык вообще есть то «бытие, которое может быть понято». Будучи несущей основой передачи культурного опыта от поколения к поколению, язык обеспечивает возможность традиции, а диалог между различными культурами реализуется через поиск общего языка. Пафос книги — в демонстрации онтологической укорененности герменевтической проблематики. В последующих изданиях «Истины и метода» Гадамер, реагируя на критику (Э. Бетти, Ю. Хабермас, К. О. Апель, Е. Д. Хирш, Т. Зеебом и др.), уточнял ее отдельные тезисы, но не отказывался от ее основной мысли: герменевтика не есть вспомогательная дисциплина или методология (пусть даже и наделенная самыми широкими полномочиями), она имеет универсальный характер. «Истина и метод» стала программным сочинением ***герменевтики философской***, и одним из наиболее часто цитируемых источников экзистенциально-феноменологического направления современной западной философии.

В. С. Малахов

ИСТИННОСТИ ТАБЛИЦА — см. ***Логика высказываний***.

«ИСТОКИ ТОТАЛИТАРИЗМА» (The Origins of Totalitarianism) — книга Ханны Арендт, вышедшая в 1951 (рус. пер. М., 1996), до сих пор в западной литературе считается одним из лучших исследований ***тоталитаризма***. Ее центральная задача — анализ условий, породивших тоталитаризм, попытка теоретического осмысления двух его основных форм — гитлеризма и сталинизма.

Х. Арендт устанавливает четкие хронологические рамки существования тоталитарных режимов в Германии (1933—45) и России (1929—53). Не имея широкого доступа к советским источникам, она анализирует прежде всего немецкую форму тоталитарного господства, связывая генезис и основную специфику тоталитаризма с проблемой антисемитизма как катализатора национал-социализма. В книге раскрываются социально-исторические причины тоталитарных репрессий против определенной этнической группы и показывается, какое место занимали представители этой группы в европейской экономической системе. Но преимущественная ориентация на немецкую форму тоталитарного господства не мешает вычленить основные особенности тоталитаризма, общие как для национал-социализма, так и для сталинизма. Автор настаивает на принципиальной общности разных форм тоталитарного господства, несмотря на конкретные исторические особенности их зарождения. Поэтому повышенное внимание Арендт к немецкой форме тоталитаризма не снижает познавательной ценности ее книги для российского читателя.

Согласно концепции Арендт, тоталитаризм — это феномен 20 в., в корне отличный от всех иных форм политического подавления (***авторитаризма***, ***деспотизма***, тирании) и базирующийся на совершенно новых политических структурах и механизмах. Основа тоталитарного господства — массовое общество, порожденное кризисом и распадом классовой и политической систем в 1-й трети 20 в., когда национальное государство в условиях экономического кризиса уже не могло обеспечивать дальнейший рост капиталистической экономики. Империалистическая экспансия европейских стран подорвала устойчивость европейской системы национальных государств, привела к 1-й мировой войне, к крушению старой политической системы и соответствующей социальной структуры. Опорой тоталитарных движений стали атомизированные, изолированные индивиды, лишенные нормальных социальных связей. В Германии подобное состояние было продуктом исторических событий, в России же большевикам для превращения революционной диктатуры в полностью тоталитарное правление потребовалось искусственно создать атомизированное общество. Тоталитарные режимы нацелены на упразднение свободы, полное уничтожение человеческой спонтанности, и тем отличаются от авторитарных форм правления, которые ограничивают, но не отменяют свободу. Изоляция атомизированных индивидов не только обеспечивает

массовый фундамент для тоталитарного правления, но, распространяясь на властную систему, провоцирует распад четко структурированной правящей группы и создает абсолютную монополию Вождя на власть. При этом вождь не связан групповой иерархией, как в авторитарных режимах. Основной орган власти при тоталитаризме — тайная полиция, характерные черты которой становятся общими качествами тоталитарного общества: взаимное подозрение пронизывает всю систему социального взаимодействия. Тотальный ***террор***, необходимый для поддержания атмосферы панического страха, но абсолютно бессмысленный с утилитарной точки зрения, является сущностью тоталитаризма, который опирается на принципиально новое понимание власти. Действиями тоталитарных режимов руководит не жажда власти или прибыли, а логика идеологического мышления, неколебимая вера в вымышленный мир. Но тоталитаризм неизбежно несет в себе собственное уничтожение, ибо его господство означает разрушение нормального человеческого общежития, а вместе с ним и самой сущности человека как такового.

Социально-философская и теоретико-социологическая значимость книги Ханны Арендт позволяет назвать ее одним из значительнейших трудов в области политической философии 20 в., до сих пор не потерявшим своей ни научной, ни практической актуальности.

Н. И. Шастик

ИСТОРИЗМ — принцип подхода к предмету исследования как изменяющемуся во времени, развивающемуся. Термин как обозначение универсального метода «наук о духе» введен во всеобщее употребление ***В. Дильтеем*** в кон. 19 в. Однако в более широком значении, как оппозиция схематизирующему телеологизму традиционной метафизики, термин «историзм» используется для характеристики социально-философских воззрений французских материалистов 18 в. ***Дж. Вико***, ***Вольтера***, ***Ж.-Ж. Руссо***, ***Д. Дидро***, выдвинувших идею социального прогресса — поступательного развития человечества от низших ступеней к высшим. Идея «естественных» законов истории стала философским основанием доктрины естественных человеческих прав.

В 18 — 1-й пол. 19 в. развитие принципа историзма осуществлялось преимущественно в форме ***философии истории*** как крупномасштабного, универсального обозрения исторического процесса, дополняющего эмпиризм событийных хроник. Выдающаяся роль в развитии философии истории середины 19 в. принадлежит немецкой классической философии. Фундаментальным основанием философии истории ***Г. В. Ф. Гегеля*** является идеалистический панлогизм — обозрение исторического процесса как закономерного этапа развития ***абсолютной идеи***. Взгляд на общество как на отчужденное бытие саморазвивающегося абсолютного духа позволяет увидеть его как процесс поступательного развития, подчиненный объективным закономерностям. Исторический прогресс Гегель связывал с реализацией идеи ***свободы***, с достижением условий которой (в Прусской конституционной монархии) историческое развитие заканчивается. Ограниченность гегелевского историзма как обращенного в прошлое стала объектом критики в философско-исторических концепциях младогегельянцев (***Б.*** и ***О. Бауэры***, ***М. Штирнер*** и др.).

В обстановке усиления антиметафизического тонуса западноевропейской философии 19 в. историки, подобно естествоиспытателям, стремились освободиться от метафизического «духа» как от ненужной «подпорки» историзма и опереться на исторические факты как на фундамент «позитивной» исторической науки. Аналогом естественнонаучных «фактов наблюдения» в истории становятся исторические тексты, документальные свидетельства о жизни людей. Антиметафизическая направленность позитивистски ориентированной истории реализовалась в «критике исторических источников» как средстве очищения от метафизических предрассудков и достижения объективности исторического знания.

Как оппозиция аисторичной догматике классического рационализма, термин «историзм» использовался в Германии представителями «романтической» (***И. Г. Гердер***, ***Ф. Шлегель***) и ***исторической*** школ (Ф. Савиньи, Я. Букхарт, ***Р. Нибур***), а также Тюбингенской школы теологии.

Исторический материализм ***К. Маркса*** — новый крупный этап в развитии западноевропейского историзма. Если Гегель, полагая, что материя лишь разнообразится в пространстве, сужал применение принципа историзма до анализа духовных образований, то историзм Маркса охватывал сферы природы, общества и человеческого познания. Являясь продуктивным синтезом диалектического метода Гегеля и современной ему исторической науки, историзм Маркса соотносил исторический прогресс с развитием материальных производительных сил общества. Полемически заостряя значение этого принципа в научном познании, Маркс утверждал, что существует «единственная подлинная наука о человеке» — история, история природы и история деятельности людей, тесно связанные между собою. Рассмотрение предмета в его самодвижении и развитии, а также в диалектической связи с другими явлениями способно, по мысли Маркса, обеспечить объективность и всесторонний характер научного исследования.

Маркс существенно углубил гегелевское диалектическое понимание источника развития как единства и борьбы противоположностей. В отличие от гегелевской идеи примирения противоречий в основании Маркс выдвинул тезис о наличии таких типов противоположностей, борьба которых с неизбежностью приводит к качественному преобразованию породившей их основы. Опираясь на работы французских историков эпохи Реставрации, Маркс проанализировал антагонистические противоречия современного ему капитализма и выдвинул концепцию классовой борьбы как движущей силы развития общества (см. ***Антагонизм***).

В постгегелевском самосознании европейской культуры, рассматривавшем духовное начало как воплощение человеческой деятельности («дух времени», «дух народа», «воля», «дух европейской культуры»), понятие историзма характеризовало установку на изучение процесса изменения культуры как формы человеческого бытия. Процесс исторического познания у Дильтея представал как понимающее переживание человеком тотальности исторического опыта, «континуальности знания и действия». Поэтому основанием исторического метода у Дильтея становится описательная психология. Задача исторического метода — понимание целостной жизненной активности, жизненной практики. Важным средством достижения этой цели он считал представление исторической последовательности великих метафизических систем прошлого как воплощенных объективации человеческих переживаний жизни. Дильтеевская критика исторического разума направлена против схематизированного рационализма абстрактного гносеологического субъекта, оторванного от контекста исследовательской практики. Однако культурно-историческая нагруженность историзма чревата опасностью релятивизации че-

ловеческих ценностей, нигилизмом, гипостазированием субъективных оценок, на что указывал ***Ф. Ницше***.

«Понимающую» традицию в развитии принципа историзма наследовал ***М. Вебер***. Заимствуя тезис Дильтея о том, что методом «наук о духе» является ***понимание*** действующих связей в истории, Вебер сосредоточил внимание на взаимодействии мотивов человеческого поведения и самих человеческих действий. Но, в отличие от Дильтея, он полагал, что задачей историка является не осмысление человеческих переживаний, а рациональная реконструкция ***смысла*** человеческих действий в научных понятиях. Акцент на субъективной активности, характерный для дильтеевского подхода, Вебер считал главным препятствием его превращения в общезначимый научный метод.

Концепции циклического развития цивилизаций (***О. Шпенглер, А. Тойнби***), бросающие вызов линейному прогрессизму новоевропейского историзма, отражали представления о ценности социально-культурного многообразия и отвергали схему глобального исторического процесса как недопустимую универсализацию опыта Западной Европы (см. ***Европоцентризм***).

Современный историзм, обогащенный представлениями о ценности цивилизационного опыта незападных культур, противостоит представлениям о ***«конце истории»*** (Ф. Фукуяма) как завершении идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии в качестве «всечеловеческой» формы правления. Основанные на представлении о неравновесном, стохастическом характере социальной динамики и «негарантированности» истории, современные версии историзма противостоят упрощенному детерминизму в понимании взаимосвязи социальных явлений, вере в «железные законы исторической необходимости», якобы оправдывающие тоталитарную практику фашистских и коммунистических режимов (критика историцизма ***К. Поппера***). См. также ст. ***Закономерность историческая, История, Смысл истории, Прогресс.***

Н. М. Смирнова

ИСТОРИЦИЗМ (англ. historicism, франц. historicisme, итал. storicismo) — термин, обозначающий различные теории, в основе которых лежит то или иное представление об истории, определенная «философия истории». В английском, французском, итальянском и испанском словоупотреблении историцизм — то же, что и «историзм». В русскоязычной философской традиции в эпоху господства диалектического и исторического материализма было принято различать «историцизм» и «историзм», первый из которых относился к «буржуазным» концепциям истории (от В. Дильтея и О. Шпенглера до Р. Д. Коллингвуда и А. Тойнби), второй — к «подлинно научному» пониманию исторической действительности, кульминацией которого считался марксизм-ленинизм. В немецкой интеллектуальной традиции, где термины Historizismus и Historismus не совпадают, понятия «историцизм» и «историзм» имеют разную смысловую нагрузку. Первое (Historizismus) употребляется почти всегда в негативном значении. Так, Ницше («О пользе и вреде истории для жизни») полемизирует с историцизмом как с главным виновником архивно-музейного, непродуктивного обращения с историей. Для Гуссерля («Философия как строгая наука») историцизм представляет собой опасность не меньшую, чем натурализм: если последний натурализирует предметы сознания, то историцизм превращает их в «духовно-исторические» образования. В споре с Дильтеем Гуссерль настаивает на том, что релятивность философских систем и мировоззрений нельзя преодолеть, находясь на «исторической» точке зрения: для преодоления релятивизма необходим ориентированный на общезначимость идеал истины. Позиция философии, стремящейся стать научной, должна быть поэтому надисторической.

Проблема историцизма в отчетливой форме была поставлена в 19 в. как проблема условий возможности исторического знания. Прогресс естественных наук и связанный с ним расцвет позитивизма поставили вопрос о научном статусе исторического знания. Трудность последнего, как показал Дильтей, заключается во взаимной обусловленности объекта и субъекта истории как науки: субъект, которому надлежит познать «бытие истории», сам является историческим бытием. Позитивистский подход к истории, таким образом, методологически некорректен; он предает забвению специфику предмета. Обращение с историей как с природой есть недопустимый натурализм.

С критикой натурализма и социологизма в историческом познании выступили неогегельянцы (Б. Кроче, Р Д. Коллингвуд). Однако предпринятое ими очищение «истории» от «социологии» привело к вымыванию из исторической науки социального измерения, к редукции истории к истории идей. К. Поппер (Нищета историцизма, 1957) понимает под историцизмом все социально-философские теории, основанные на вере в «историческую необходимость», ориентированные на открытие в истории «тенденций» и «законов» развития и тем самым притязающие на предвидение будущего. Сколь бы различны при этом ни были социальные теории (напр., воззрения Платона и Маркса), их объединяет страсть к социальной инженерии — обустройству общества сообразно некоторому идеалу.

В. С. Малахов

В немецкой философии сер. 19 в. (в частности, в посттегелевском идеализме) под историцизмом понимают спекулятивную философию истории. В кон. 19 — нач. 20 в. термин «историцизм» приобрел отчетливо негативные коннотации. Историцизм в этот период означает либо релятивизм, как у Риккерта, либо подмену «систематического» измерения философствования «историческим», как у Наторпа, либо фетишизацию детерминизма, как у Зиммеля. Хайдеггер, опираясь на Ницше, понимает историцизм как историографию, лишенную собственно истории, как «неисторическую историю» (ungeschichtliche Historic).

В первые десятилетия 20 в. историцизм означает исторический позитивизм — бессистемную фактографию, накопление исторических данных без оценки их значимости и безотносительно к современной тому или иному историку эпохе. В этом полемическом контексте появился труд Э. Трёльча «Историцизм и его проблемы» (1922, рус. пер. 1994). Главная проблема историцизма — это проблема релятивизма. Трёльч, отправляясь от «критики исторического разума», предпринятой Дильтеем, полон решимости освободить историцизм от отрицательных побочных значений, но уже несколькими годами позже (Historismus und seine Uberwindung, 1924) отказывается от этих попыток. Это занимает Э. Ротхакера (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920), стремящегося продемонстрировать емкость и неоднозначность явления, именуемого историцизмом. Последний, по Ротхакеру, связан далеко не с одним позитивизмом: историзация мышления начата уже Гегелем, а до него была характерна для представителей философского романтизма. Проблематику истори-

цизма трактует в том же ключе и Ф. Майнекке (Die Entstehung des Historismus, 1936). Непреходящая ценность историнизма заключается, по Майнекке, во-первых, в индивидуализирующем рассмотрении духовных явлений и, во-вторых, во внедрении в мышление понятия развития. В последнем значении, т. е. в качестве «принципа подхода к действительности как к изменяющейся, развивающейся», термин историцизм употреблялся в 1930—80-х гг. в отечественной философии.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА — группа немецких философов 19 в., выдвигавших принцип историзма в качестве основы исследования. ***В. Дильтей*** широко трактует понятие «историческая школа», причисляя к ней Р. Нибура, Л. Ранке, Ф. А. Вольфа и, наконец, всю немецкую историческую науку 19 столетия. Более осторожный ***Э. Трёльч*** относит к «исторической школе» А. Мюллера, Ф. В. Шеллинга, Я. Гримма, И. Г. Дройзена, В. Гумбольдта (*Трёльч Э.* Историзм и его проблемы. М, 1994, с. 237).

Метод немецкой исторической школы был обозначен как «органология»; она принципиально отлична от эмпирически-биологического органицизма школы О. Конта и Г. Спенсера, где общество рассматривается по аналогии с биологическим организмом. В немецкой «исторической школе» органология означала прежде всего органический характер народного духа и его проявлений. В отличие от Гегеля представители «исторической школы» отрицали необходимость универсальных исторических конструкций. Абстрактному понятию «всечеловечности», характерному для эпохи Просвещения, они противопоставили понятие уникальности: уникальности географического пространства, обживаемого данным народом (культурой), духа эпохи, пронизывающего все проявления народной жизни от экономики до духовной культуры и искусства. В этом «историческая школа» продолжала традиции немецкого романтизма. Многие из идей этой школы легли в основу современной концепции «плюрализма цивилизаций».

В. Виндельбанд в качестве главной заслуги исторической школы видел обоснование ею идеи национальности. «Эта идея национальности была обоснована и прочувствована так глубоко, что не имела ни малейшего отношения к потребностям национального эгоизма, к удовлетворению желания власти и честолюбия, а, наоборот, основывалась существенным образом на этическом чувстве долга, идеи гуманности и осталась заключенной в ней» (*Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. М., 1995, с. 313). Другой особенностью школы было обращение ее к исторической религии, в которой усматривалась единственная возможность обрести духовное единство. В целом научный анализ представителей школы был направлен уже не на абстрактно-всеобщее, как в эпоху Просвещения, а на конкретно-историческое и национально-особенное. «Вместо абстрактного отрицания и мертвой учености начали критически заново формировать из всесторонне исследованных данных жизненную связь прошедших событий» (там же, с. 315).

И. В. Василенко

«ИСТОРИЧЕСКИЕ ПИСЬМА» — произведение ***П. Л. Лаврова***, подведшее итог раннего периода философского творчества мыслителя. Написаны в Вологодской губернии, куда Лавров был сослан в связи с покушением Д. В. Каракозова на царя в 1866. Первоначально опубликованы в виде серии из 17 писем в журнале «Неделя» в 1868—69; отдельной книгой изданы в 1870. Последнее издание: М., 1995.

В «Исторических письмах» Лавров разрабатывал «субъективную социологию», в которой утверждается примат прогрессивного нравственного идеала как фактора общественно-историческойэволюции.Лавроввыступаетпротивоположностороннего увлечения русской молодежи только естественными науками, ибо основная задача науки в целом состоит в том, чтобы раскрыть законы нравственности и общественной жизни. Сущность общественно-исторического процесса проступает в борьбе культуры (застывших форм жизни) с цивилизацией (прогрессивными социальными формами). Человеческое достоинство культуре сообщает исключительно «мысль», которая реальна только в личностях. Соответственно двигателем прогресса является интеллигенция — группа мыслящих личностей, вырабатывающих потребность в развитии. Первоначально прогресс был куплен ценой порабощения большинства народа. Теперь же просвещенное меньшинство должно оплатить свой долг перед народом путем улучшения в материальном, нравственном и др. отношениях образа жизни народа и устроения его на началах справедливости (социалистического идеала).

«Исторические письма», обращенные к молодежи с целью привлечения ее к сознательному участию в общественной жизни, стали «библией народничества» (Н. А. Бердяев) и вызвали феномен «хождения в народ».

С.И. Бажов

ИСТОРИЧЕСКОЕ И ЛОГИЧЕСКОЕ — см. ***Логическое и историческое.***

ИСТОРИЯ (от греч. historia — рассказывать, свидетельствовать, описывать) — понятие, раскрывающее динамику человеческого бытия, изменения и развития общества. В более широком смысле понятие используется и для характеристики происхождения, формирования, преобразования любых вещей, явлений, систем, протекания и трансформации любых процессов («естественная история»). В ходе своего обогащения понятие «история» включило в себя дополнительно такие значения, как истолкование, объяснение, предсказание жизни человеческого общества.

Разнообразные трактовки истории можно представить двумя основными типами: во-первых, представление об истории как о прошлом. Реальность истории в этом случае трактуется как наследие, полученное людьми от предшествующих поколений. Отсюда — практическая задача сохранения исторического наследства, памятников истории, ее вещественных и письменных «следов». Историческое познание в этом смысле оказывается в основном изучением памятников, их выявлением, описанием, истолкованием. Во-вторых, понимание истории как процесса человеческого бытия, как социального бытия, развертывающегося во времени. Такое понимание истории предполагает рассмотрение и описание истории через деятельность людей, через связи этой деятельности с ее условиями, средствами и продуктами. В этом случае история предстает как живая, т. е. деятельная, насыщенная силами и способностями людей, связь прошлого, настоящего и будущего. Проблема отношения к прошлому оказывается шире проблемы отношения людей к историческим памятникам. Выявляется необходимость видеть за предметами и знаковыми формами схемы деятельности и общения людей, моделировать ситуации возникновения и воспроизводства этих схем. Оба типа представления об истории по сути содержат в себе различение истории как а) динамики человеческого бытия и б) как познания — описания, трактовки, объяснения этого

бытия. При этом описание истории может быть понято в составе самого меняющегося бытия, но может быть и дистанцировано от него. Это происходит, когда история является нам в виде проблемы, фиксирующей несоответствие нашего понимания общественного процесса его действующим силам, средствам, формам.

История часто «читается наоборот», в «обратной перспективе»: на первом плане — результаты, на втором — средства, на третьем — условия, на четвертом — сам процесс жизни и деятельности людей. Ход истолкования (или исследования) истории оказывается при этом противоположным ходу ее воспроизводства и обновления человеческими индивидами. Чтобы не оставаться в границах такого видения истории, необходимо выявлять ее «лицевую» сторону, обнаруживать за объективированными выражениями истории ее живое движение, ее личный состав. Тогда вопросы о том, кто и как делает историю, предшествуют истолкованиям вещей и текстов: «стрелки» исследования переводятся с эмпирического описания материала на уровень теоретических представлений о взаимосвязях людей. В этой перспективе результаты человеческой деятельности оказываются выведенными из состояния своей вещной одномерности, обнаруживают свое значение промежуточных продуктов, пересечений различных деятельных связей, кристаллизации человеческих возможностей. В ходе решения подобных задач — это относится прежде всего к нашему времени — историческое познание вынуждено действовать в качестве теоретического, использующего «аппарат» всего обществознания для реконструкции исторических событий и ситуаций. Дистанцированность исторического познания (историка, его позиции, установки, исследовательских инструментов) от общественного процесса косвенным образом указывает на его специфическую включенность в динамику человеческого бытия, в воспроизводство временных связей общества, в наполнение овеществленного человеческого опыта социальными значениями и смыслами. Историческое познание оказывается особым «органом», удерживающим связь времен, ставящим и отчасти решающим задачу восстановления этой связи. Особенности исторического познания выявляются постольку, поскольку изменения общества оказываются практической проблемой, затрагивают формы непосредственной жизни людей и вместе с тем вводят в их обыденный опыт масштабные временные и пространственные измерения.

Труды первых историков (Геродота, Фукидида, Полибия — 5—2 вв. до н. э.) содержали описания различных политических событий, местностей, поселений, обычаев разных племен. Кроме того, они включали сведения, которые сейчас были бы названы географическими или биологическими, к достоверным описаниям присоединялись легенды, мифы или попросту домыслы. В ходе оформления жанра исторических описаний (конец 1-го тысячелетия до н. э.) выявились темы сопоставления разных времен (прошлое, настоящее, будущее), различных народов (свои — чужие, культурные — дикие), разграничения достоверного знания и вымысла. Расцвет греко-римской цивилизации, ее расширяющиеся контакты с др. социальными и культурными пространствами, а затем распад этой цивилизации и возникновение на ее «обломках» новых политических образований заметно усилили духовные интересы людей к динамическим аспектам человеческого бытия, их описанию и осмыслению. Распространение христианства способствовало оформлению взгляда на историю как на развитие, имеющее начало и конечную цель. В рамках идеи развития установился взгляд на историю как на смену государственных порядков, выявлялась связь индивидуального человека с бытием общества во времени (*Августин* Аврелий — 5 в.).

Тема времени воплощалась в разработке хронологий, устанавливающих систему измерений для разных интервалов и пространств истории, и в летописных повествованиях, фиксирующих конкретные деяния людей, события и перемены в жизни общества в хронологической последовательности. Хронология и летописания встраивались во временной порядок человеческого бытия, становились особыми «механизмами» отбора и трансляции человеческого опыта, формами присутствия прошлого в актуальном настоящем. Они способствуют — первоначально в рамках религиозно-теологических представлений — выработке важных понятий исторического познания, характеризующих развитие, направленность, стадиальность, структурность человеческого бытия. Постепенно складывался особый схематизм понимания истории, который и поныне действует в современных рассуждениях об эпохах и летоисчислении, о развитых и отсталых странах (см. ***Эпоха историческая***).

В сер. 2-го тысячелетия н. э. в ходе географических открытий, расширения торговли, образования индустриальной экономики исторический процесс приобрел мировую масштабность и многомерность. Идеи направленности истории, ее динамики, единства и многообразия получили новое практическое обоснование и соответствующее теоретическое оформление. Были сформулированы гипотезы о влиянии отдельных факторов (географических, экономических, социальных — ***Ш. Монтескьё***, ***А. Смит***, ***А. Фергюссон***) на движение истории; развитие общества трактовалось как усовершенствование его отдельных сторон (***Дж. Вико***, ***М. Кондорсе***, ***А. Тюрго***), как восхождение к высотам благополучия, просвещенности, справедливости. ***Прогресс*** истории трактовался в качестве общего ориентира для различных регионов и стран. Вместе с тем были заложены основы понимания отдельного общества как исторически развивающейся системы, в которой разные условия, средства и факторы объединяются деятельностью людей, реализующих динамику истории (***Г. В. Ф. Гегель***). Существенное значение в этом плане имели труды ***К. Маркса***, исследовавшего капиталистическую общественную формацию как особую социальную систему, основанную на расширенном воспроизводстве вещественного богатства. Впоследствии эта концепция трансформировалась в схему объяснения истории: в догматическом марксизме различные типы общества характеризовались с точки зрения этой схемы. Марксом была сформулирована и гипотеза о зависимости социальных форм от степени и характера развития сил и способностей человеческих индивидов, взаимодействующих в обществе. По этой гипотезе история может быть представлена как смена трех главных социальных типов — от общества, базирующегося на связях личных зависимостей, к обществу, основанному на вещных зависимостях, и, наконец, к обществу, реализующему свои качества через взаимообусловленность развития составляющих его индивидов. Эта гипотеза не получила распространения (лишь сто лет спустя она вступила в своеобразный резонанс с другой трехступенчатой схемой истории: традиционное, ***индустриальное, постиндустриальное общества*** — ***Д. Белл***, О. Тоффлер). В 19 в. динамика истории связывалась главным образом с экономическим и технологическим прогрессом, поэтому идеи Маркса оказались в ряду др. идеологических и научных концепций, придающих первостепенное

значение развитию вещественных средств и условий жизни общества.

Существенное влияние на трактовку процесса истории оказало в 19 в. осмысление исторического познания как особого рода научной деятельности, как совокупности научных дисциплин. В конце столетия заметно снизился авторитет философско-исторических объяснений истории, построенных на абстрактно-общих определениях общественного процесса, его причин, условий, законов, целей, смыслов и т. п. Зато заметно возросло влияние научной методологии, ее норм и стандартов на исторические исследования. Поскольку стандарты научной методологии этого периода имели естественнонаучное происхождение, они и в части исторического познания стимулировали ориентацию на предметности, которые могли быть исчислены, измерены и взвешены. Эта ориентация была также подкреплена развитием таких дисциплин, как археология, экономическая история, история материальной культуры и т. д. Изучению подверглись общества, весьма далеко отстоящие от европейского типа: потребовались конкретные методики изучения разнообразных способов воспроизводства общественной жизни, культур, социальных взаимодействий. Происходила резкая дифференциация исторических дисциплин по предметам и методам: изучались отдельные аспекты истории как процесса, развернутого во времени (истории техники, искусства, языка), отдельные общества в их эволюции, отдельные подсистемы общества в их изменениях. Помимо причин внутреннего характера на формы исторического познания оказывали воздействие и внешние причины, поскольку знание об истории реально функционировало в связи с др. социально-гуманитарными дисциплинами.

Во 2-й пол. 19 в. оформилось большинство ныне существующих общественных наук, установились их взаимоотношения и взаиморазграничения. Поскольку классическая философия утрачивала функцию общего «определителя» истории, взаимоотношения исторического познания с др. социальными и гуманитарными дисциплинами основывались не столько на единстве социального процесса, сколько на логике разделения труда. Так сложилась ситуация, предполагающая определение исторической науки как эмпирической в противовес философии, как конкретной в противовес социологии, как «науки о духе» (***В. Дильтей***) в противовес экономике. Эта же ситуация сделала приемлемым для исторического познания Методологический дуализм (***Г. Риккерт***, ***В. Виндельбанд***), когда одни и те же исторические явления — скажем, исторические памятники — могут трактоваться и в смысле «наук о природе», и в смысле «наук о культуре», т. е. и как элементы абстрактных рядов, связей, регулярностей, и как уникальные воплощения человеческого опыта. Эти различные, часто не согласуемые друг с другом подходы, вполне оправданные в рамках частных исследований, на уровне методологического анализа исторического познания свидетельствовали об отсутствии его внутренней связности, о недостаточности — и в смысле нехватки, и в смысле неопределенности — цельных представлений об истории как процессе человеческого бытия.

В кон. 19 в. идея единства человеческой истории, опиравшаяся в значительной степени на схемы классической философии истории, в связи с кризисом была поставлена под сомнение. В 20 в., с его глобальными социально-политическими, экономическими, экологическими потрясениями, под вопросом оказался весь классический схематизм истории, с его идеями направленности, закономерности, целей, смыслов и т. п. Распространились навязчивые идеи гибели культуры, «заката Европы» (***О. Шпенглер***), смерти социального, «конца истории» (Ф. Фукуяма), т. е. идеи об исчерпании тех возможностей, которые прежде позволяли говорить о прогрессе истории. В плане социальном и культурном переоценка схематизма истории указала не только на его (схематизма) границы, но и на практические пределы экстенсивного использования обществом природных и человеческих ресурсов, а стало быть, и средств экономики, культуры, науки, технологии. Вместе с тем более четко обозначилась культурная функция линейного понимания истории как формы, обеспечивающей событие людей во времени и пространстве, как социальной связи между поколениями и как схемы взаимодействия между различными социальными системами. У схематизма, понимаемого таким образом, сохранялись перспективы, пока человеческое сообщество могло преобразовывать природную среду и свободно оформлять ее в своих деятельностях и связях. Поскольку дальнейшие преобразования этого рода оказались сопряженными с катастрофическими изменениями человеческих условий, постольку встал вопрос об истории как процессе, протекающем в практически замкнутых границах социального пространства, т. е. об истории как бытии во времени, об интенсивном развитии человеческих деятельностей и взаимодействий между социальными системами.

Эта тема была намечена в нач. 20 в. ***Л. Бергсоном*** и ***М. Хайдеггером***. В середине века она стала разрабатываться как конкретно-научная проблема «социальной истории», теоретической экономики, социальной психологии, этнографии (***Ф. Бродель***). На рубеже 21 в. она конкретизируется в совокупности вопросов: о простраивании связей современного социального мира (И. Уоллерстайн), о поиске форм взаимодействия между разными цивилизациями, вступающими во все более плотные контакты, о выработке баланса между схемами накопленного и живого исторического опыта, между историзмом общества и полифонической динамикой природных процессов. Новый смысл приобретает мотив единства истории и природы. Так или иначе это единство признавалось всегда, но его конкретная, меняющаяся (т. е. историческая) форма до середины 20 в. не была особой проблемой человеческого бытия и познания. Более того, в классической науке схематизм природы, выражавший устойчивость естественных процессов, противопоставлялся схематизму истории как выражению изменчивости общественной жизни. Отсюда и попытки, с одной стороны, противопоставить теоретическое и историческое познание, с другой — свести историческое исследование к логике вещей, и в прямом и в переносном смысле (см. ***Логическое и историческое***).

Конкретное усмотрение единства истории общества и истории природы связано с отчетливым пониманием того, что история творится не «в общем виде», а в разных зонах и точках социального пространства, в формах особых взаимодействий между различными природными и общественными системами. Дальнейшая история общества сопряжена с преодолением прежнего абстрактного схематизма природы, с освоением истории природы в ее конкретных формах и их сочетаниях. См. также ст. ***Историзм***, ***Прогресс***, ***Смысл истории***.

Лит.: История (*Кон И. С.*). — Философская энциклопедия. М., 1962, т. 2, с. 368—376; *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974; *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977; *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977; *Ерофеев Н. А.* Что такое история. М., 1978; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984; *Фукуяма Ф.* Конец истории?— «ВФ», 1990, № 3, с. 134—148; *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М., 1991; *Бродель Ф.* Время мира. М., 1992; *Уоллерстайн И.* Общественное развитие

или развитие мировой системы? — «Вопросы социологии», 1992, № I, с. 77—89; *Хайдеггер М.* Время и бытие. М, 1993; *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки о морфологии мировой истории. М., 1993; Философия истории. Антология. М., 1994; *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм. М., 1995; *Рашковский Е. Б.* Историк как свидетель, или об источниках исторического познания. — «ВФ», 199S, № 3, с. 35—42.

В. Е. Кемеров

«ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ» — фундаментальный труд ***А. Ф. Лосева*** в 8 т., систематический свод философских и эстетических учений античности на всем тысячелетнем протяжении ее существования. Т. 1 (1963): «Ранняя классика» (Гомер и натурфилософы); т. 2 (1969): «Софисты. Сократ. Платон»; т. 3 (1974): «Высокая классика» (Платон); т. 4 (1975): «Аристотель и поздняя классика»; т. 5 (1979): «Ранний эллинизм» (стоики, эпикурейцы, скептики); т. 6 (1980): «Поздний эллинизм» (неопифагорейцы. Филон, Плотин); т. 7 (1988): «Последние века» (неопифагорейцы и неоплатоники, Прокл); т. 8, кн. 1 (1992): «Итоги тысячелетнего развития» (раннехристианский неоплатонизм, халдаизм, герметизм, гностики, общая характеристика античной эстетики; т. 8, кн. 2 (1994): «Итоги тысячелетнего развития» (эстетическая терминология античности). Вместе с примыкающими работами «Эстетика Возрождения» (1978) и «Эллинистически-римская эстетика 1—2 вв. н.э.» (1979) все десятитомное собрание общим объемом около 465 печатных листов не имеет аналога в мировой гуманитарной науке по широте охвата фактического материала, степени его систематизации и единства проводимых методологических принципов. Кропотливое накопление деталей сочетается с обязательным формулированием краткого итога того или иного учения, а логицизм обобщений — с художественными характеристиками. В основе лосевских типологий лежит неприятие дуализма идеи и материи, понимание неразрывной связи выражаемого (социально-исторического), выражающего (структурно-логического) и выраженного (собственно эстетического) моментов, представление о цельности, организменности изучаемых культурных явлений, причем их физиономика (фактичность) выводится как специфическое отражение текущих изменений общесмысловых категорий, лежащих в основе фактов культуры, а сами изменения базированы на смене общественных отношений. На этом обосновывается знаменитое «приземление» античности, соматичность (телесность) мира платоновских идей и античный аперсонализм и пантеизм. Для Лосева характерен постоянный интерес к переходным явлениям с обязательным поиском рудиментов прошлого и ферментов будущего в сочетании с выявлением системных ориентиров, позволяющих в разнообразии культурных феноменов усмотреть скрытые иерархии и параллелизмы. Отсюда понимание сходств и различий античной триадологии и христианской тринитарной проблематики, отсюда же бережное отношение к «второстепенным» фактам и обоснованию внутренней правомочности культурных «казусов». На фоне фронтальной систематизации эстетических и рассудочных категорий прошедших эпох прослеживаются тенденции и вырабатываются новые предложения как для научно-понятийного оснащения современности, так и для заострения вероисповедных проблем, а типологизация культуры смыкается с задачей пересмотра «относительных» мифологий на фоне «абсолютной» мифологии Богообщения.

В. П. Троицкий

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ — 1) процесс развития философии с ее зарождения в древних Китае, Индии, Греции и до сегодняшнего дня; 2) возникшая еще в древности часть философского знания, со временем превратившаяся в особую философскую дисциплину, предметом которой является реконструкция, описание, теоретическое осмысление как данного процесса в целом, так и отдельных его этапов и формообразований.

ИСТОРИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ. Некоторые авторы считают, что история философии как особый раздел зародилась вместе с самой философией и воплотилась уже в первых размышлениях древних мыслителей о своих предшественниках. Однако до Платона и Аристотеля «историко-философские» экскурсы не были ни обширными, ни сколько-нибудь упорядоченными. Появившиеся в диалогах Платона размышления о философах прошлого тоже играли еще вспомогательную роль. Да и у Аристотеля, которого считают одним из первых историков философии, экскурсы в историю мысли (в кн. I, 3—10 главах и в кн. III, 4—5 главах «Метафизики»), при всей их беспрецедентной для древности систематизированности, *вряд ли* были самостоятельной историей философии. Ее начало условно можно отнести ко времени появления специальных историко-философских сочинений, первым из которых считается работа ***Диогена Лаэртия*** (1-я пол. 3 в.) «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» в 10 книгах, содержащая множество полезных эмпирических данных об античной философии, но лишенная теоретических, концептуальных рефлексий; это характерно и для других ***доксографов*** древней философии — ***Секста Эмпирика***, ***Цицерона***, ***Тертуллиана***, ***Стобея*** и др.

В средневековой философии также еще не сложилась история философии как самостоятельная дисциплина. Интерес к историческому мыслительному материалу был обусловлен почтением средневековых авторов к «авторитетам», т. е. наиболее крупным мыслителям-теологам, в т. ч. и к философам. Проблеме аутентичности текстов уделялось мало внимания (так, долгое время оперировали сводом сочинений, приписываемых Аристотелю, не вникая в вопрос об их подлинности); сохранялась значительная свобода в интерпретации и критике текстов предшественников, определяемая содержательно-проблемной стороной дела; при обращении к историческому материалу средневековые мыслители — за исключением, возможно, Фомы Аквинского — не проявляли склонности к его систематизации; собственно история философии почти не отделялась от истории теологии. В «эпоху переводов» (12—13 вв.) вводятся в оборот многие тексты античной и ранней средневековой мысли (знакомство с историко-философскими разделами сочинений Аристотеля ощущается в исторических экскурсах многих средневековых авторов). Расцвет историко-философского знания приходится на Новое время. При этом в отношении к истории философии в 17 в. можно различить три основных подхода: 1) для Декарта не имеет самостоятельного значения; ссылки на сочинения других авторов немногочисленны; позиции предшественников излагаются в предельно обобщенном виде. Таково же положение истории философии в основных сочинениях Канта; 2) главное сочинение Лейбница «Новые опыты...» строится как своего рода антитеза к тезисам «Опыта о человеческом разумении» Локка; 3) собственно историко-философские сочинения становятся все более основательными, и количество их постоянно растет; наиболее заметные среди них в 17 в.: Г. Фосс, «О философии и школах философов» (1658); Т. Стэнли, «История философии» в 3 т. (1655—61); Г. Хорн, «История философии» (1655). Эти произведения име-

ют ярко выраженный теологический характер: развитие философских учений до возникновения христианства как бы подчинено движению к христианству, а после его возникновения — служению христианскому вероучению. И хотя такова же основная идея ряда историко-философских сочинений 18 в., в них присутствуют и новые моменты, акцентирующие «светские» культурно-мировоззренческие идеи и учения; история философии начинает увязываться с историей человеческого сознания и познания. Наиболее известные работы 18 в.: Я. Бруккер «Критическая история философии от сотворения мира до наших дней» в 5 т. (1742—44); Деланд, «Критическая история философии» в 3 т. (1737); И. А. Эберхард, «Всеобщая история философии для использования в академических лекциях» (1788). Оформившиеся на рубеже 18 и 19 вв. и развившиеся в начале XIX в. историко-философские учения воплотились в следующих работах: Буле, «Учебник по истории философии и ее критической литературе» в 8 т. (1796—1804); Д. Тидеманн, «Дух спекулятивной философии» (1791), В. Теннеман, «История философии» в 11 т. (1798—1819); Ф. Аст, «Очерк истории философии» (1807); Т. Рикснер, «Руководство по истории философии» в 3 т. (1822—1823); Х. Риттер, «История ионийской философии» (1821); Ф. В. Шеллинг, лекции «К истории новой философии» (1827). В эти историко-философские сочинения, написанные современниками Гегеля, начинает вторгаться дух историзма, проникает идея развития; оформляется требование тщательно исследовать источники и прослеживать зависимость каждого философского учения от предшествующих и современных ему идей. Теннеман и Тидеманн (на которых ссылается Гегель) подчеркивали роль логических принципов для оценки истории философии Аст и Рикснер считали, что в каждой философской системе имеется зерно вечной истины.

Самым значительным явлением в ряду этих поисков стала история философии ***Гегеля***, наиболее глубоко разработанная им в Берлинский период. История философии органично включена в процесс развития абсолютного духа и его проявления в истории в качестве «мирового духа». Историко-философский процесс предстает у Гегеля как порождение определенного духа времени (Zeitgeist), как выражение духа своей эпохи, «духа народа» (Volksgeist), как завершение определенной эпохи (образ совы Минервы, вылетающей в сумерки); как интегральная часть культуры наряду с искусством и религией. В силу единства логического и исторического порядок следования систем философии в ее истории у Гегеля тот же, что и логическое следование понятийных определений идеи; более поздние учения, особенно широко дифференцированные и систематизированные, предстают как диалектическое «снятие» предыдущих. История философии у Гегеля — это и восхождение по ступеням научности, и подобно тому, как «спекулятивная логика в диалектическом смысле указывает на идеальные конституенты этой науки вплоть до самопознания идеи, так и история философии обнаруживает — и тоже диалектически — становление этой науки во времени» (*Düsing K.* Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt, 1983, S. 28). История философии Гегеля оказала глубокое стимулирующее воздействие на все последующее развитие философской мысли.

Философы гегелевской школы создали ряд ценных историко-философских трудов: Э. Целлер написал «Философию греков» (1844—52); К. Прантль — «Историю логики» (т. 1—2, 1858—70); К. Фишер создал фундаментальный труд «История новой философии» (т. 1—8, 1854—77); Л. Фейербах, придерживавшийся гегельянских взглядов при написании «Истории новой философии от Бэкона до Спинозы», затем подверг критике всевластие панлогизма в гегелевской философии, в т. ч. и его истории философии.

Во 2-й пол. 19 и в 20 в. история философии становится все более конкретным и систематизированным знанием. Усиливается внимание к первоисточникам, создается специализированная текстология и герменевтика текстов античной и средневековой философии, издаются: собрание фрагментов досократиков Г. Дильса («Die Fragmente der Vorsokratiker», 1903; с 1934—37 редактируется и переиздается В. Кранцем); тексты стоиков (собрание фон Арнима в 3 т., 1903—05) и др. Значительные успехи делает история средневековой философии (работы Э. Жильсона). Усиливается интерес к истории восточной философии (индийской, китайской, арабской), которая с кон. 19 и нач. 20 столетия становится самостоятельной областью историко-философского исследования (работы П. Дойссена, С. Дасгупты, С. Радхакришнана, Ф. И. Щербатского, П. Хакера, К. Поттера, Макса Мюллера, Дж. Легга, Э. У. Грэма, Дж. Нидэма, Ю. К. Шуцкого).

Российская мысль начинает осмысливать собственную историю: в 1890 Я. Колубовский прилагает к переводу популярного западного пособия Ибервега-Гейнце «История новой философии в сжатом очерке» свой текст «Философия у поляков и русских». Е. Бобров в 1899—1902 публикует четыре выпуска работы «Философия в России. Материалы, исследования и заметки»; в 1907 ***Р. Иванов-Разумник*** опубликовал двухтомную «Историю русской общественной мысли». В 20 в. русские мыслители написали ряд ценных работ по истории отечественной философии (***Г. Г. Шпет, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский*** и др.).

Активно разрабатывается история отдельных областей философского знания (Э. Кассирер, «Проблема познания в философии и науке нового времени», т. 1—2, 1906—07; упомянутая ранее работа К. Прантля по истории логики; Ф. Йодль, «История этики в новой философии» т. 1—2, 1882—89 и др.). Специальной областью истории философии становятся текстология (научная атрибуция текстов, выявление точной хронологии, оценка традиционных версий и комментариев), историко-философская герменевтика, проблематика перевода философских текстов с одного языка на другие. Характерно, что многие ведущие представители важнейших философских направлений в 20 в. стали авторами специальных и, как правило, фундаментальных историко-философских сочинений (В. Виндельбанд, П. Наторп, Э. Кассирер, В. Дильтей, К. Ясперс, Б. Рассел, Э. Гуссерль, Ф. Коплстон и многие другие). В настоящее время история философии — одна из самых разветвленных областей философского знания.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ. Исторически данные формы философии, воплощенные в уникально-личностной форме, не «снимаются» последующим процессом и вряд ли сводимы к кратким безличным формулам наподобие математических. История философии как особая дисциплина, имеющая своим предметом объективный исторический процесс развития философии, издавна задается вопросом: является ли данный процесс закономерным, и если является, то каковы эти закономерности? К их числу многие исследователи (вслед за Гегелем и Марксом) относят: 1) рождение и развитие философии в целостном контексте цивилизации и культуры; зависимость этого развития от характера той или иной эпохи и обратное воздействие философии на эпоху, ее ценности и культуру; 2) способность идей и

ценностей философии перешагивать границы времени и социального пространства их рождения. Эти закономерности имеют вид своего рода неснимаемых живых антиномий, пронизывающих весь исторический процесс развития философии. Рождаясь в первоначальном единстве с протонаучным знанием, философия затем и обособляется от науки в относительно самостоятельную область знания, и находит пути к более прочному союзу с наукой. Начиная с Нового времени, философия весьма часто мыслит и конституирует себя в качестве науки, но в ее составе постоянно возникают и существуют формы знания, сознательно строящие себя в отличие от науки и даже в противоположность ей. Поэтому история философии как процесс отличается множеством форм: к ним относятся и научно-сциентистские формы, и философии религиозного типа, и мистико-иррационалистические концепции.

ТИПОЛОГИЗАЦИЯ ФОРМ ФИЛОСОФИИ. Имеются частные и общие типологии истории философии, опирающиеся на те или иные критерии и принципы. Так, Гегель в «Науке логики» выделяет в философии Нового времени «три отношения мысли к объективности»: 1) «прежняя метафизика», которая рассматривала мысли как основные определения вещей; 2) разделение мысли и основных определений вещей (кульминация — кантовская критическая философия); 3) философия «непосредственного знания», вновь пытающаяся связать мысли и определения вещей. ***Ф. Тренделенбург*** предложил при систематизации истории философии учитывать решение проблемы отношения субъекта к объекту и соответственно выделять материализм и идеализм как основные разновидности философского знания. Эта схема была заимствована Энгельсом и впоследствии перекочевала в учебники по диалектическому материализму. ***В. Дильтей*** модифицировал схему Тренделенбурга, выделив три главные разновидности философских учений: натурализм (Демокрит, Гоббс, Гольбах, все сенсуалистические теории познания, релятивизм и скептицизм, материализм как метафизика), идеализм свободы (Анаксагор, Сократ, Платон, Аристотель, Цицерон, Кант, Якоби, Шиллер, Вольтер, Руссо, Бергсон, ряд христианских философов) и объективный идеализм (элеаты, Гераклит, Бруно, Спиноза, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр).

Своеобразную историко-философскую типологию предложил ***К. Ясперс*** в книге «Великие философы». С его точки зрения, историко-философские классификации надо строить не вокруг отдельных проблем и методов, а принимать в расчет тесно связанные с личностью, с самой жизнью особенности философствования. Ясперс прежде всего выделяет группу мыслителей, оказавших на человечество наиболее глубокое влияние, — Сократ, Будда, Конфуций, Иисус. Их мысль тесно связана с их жизненным деянием. Не важно, считает Ясперс, были ли они философами в собственном смысле слова, но без них философия непредставима. Вторая группа — именно «великие философы», разделяемые на четыре подгруппы: а) мыслители типа Платона, Августина, Канта, чье влияние — в силе их идей и произведений; б) метафизики — Парменид, Гераклит, Плотин, Спиноза; «конструктивные головы» — Гоббс, Лейбниц, Фихте; в) создатели философских систем — Аристотель, Фома Аквинский, Гегель; г) «отрицатели», «радикальные изобретатели» — Декарт, Юм, Паскаль, Кьеркегор, Ницше. К третьей группе мыслителей-философов Ясперс относит тех, чьи размышления обращены к жизни и поэзии: греческие трагики, Данте, Шекспир, Гёте, Гёльдерлин, Достоевский и др.

Обобщенные типологии истории философии строятся также а) сообразно временному членению истории: античная, средневековая философия, философия Нового времени и современности; б) сообразно региональному (а внутри него — национальному) членению: европейская, восточная (индийская, китайская, арабская и т. д.) философия.

ОБЩЕЕ И СПЕЦИФИЧЕСКОЕ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ПРОЦЕССЕ. Существенным является вопрос о том, как совмещаются друг с другом целостность истории философии как мирового процесса и региональные, национальные, эпохальные особенности тех или иных конкретных форм философского знания. Против идеи целостности мирового философского процесса выдвигаются такие, напр., аргументы, как 1) независимое друг от друга существование древнейших образцов философствования; 2) неповторимое своеобразие индийской, китайской, западной философий (отсюда — недопустимость европоцентризма); 3) специфика философии отдельных исторических этапов; 4) уникальность философских произведений и концепций отдельных мыслителей. Каждое крупное философское образование специфично и неповторимо и может стать «непроницаемым» для подхода, скроенного по меркам философий других эпох и регионов (предпринимались, напр., попытки искусственно «вестернизировать» восточную или русскую философию или, напротив, подогнать западную мысль под восточные образцы). Мировая философия если и существует, то только в форме преемственности, взаимовлияния неповторимо-своеобразных актов, результатов, методов и стилей философствования, всегда вписанных в уникальные исторические, региональные, национальные культурные контексты. Так, от античной мысли, при всем ее неповторимом своеобразии, тянутся, не прерываясь и сегодня, нити влияния или какого-то другого воздействия ко всем значительным философским поворотам последующих эпох. То же можно сказать о других великих философиях и философах прошлого.

Однако такую связь и преемственность, благодаря которой существует относительно устойчивое единство, именуемое «мировой философией», неверно искать в деятельности каждого философа. Это — связи, существующие в укрупненно-исторических масштабах, так сказать, в целом. Те или иные философы Запада или Востока могут погружаться в философское творчество, не зная и не учитывая идеи других философских регионов. Но во времени и пространстве региональных культур и философий всегда найдутся такие «точки» — представленные, как правило, творениями выдающихся мыслителей, — где непременно завяжутся прочные узлы связей, взаимодействий и т. д. Мир античности был постепенно и целенаправленно введен в «пространство» последующей западной и восточной культур. Кто-то из философов всегда брал на себя миссию перевода одной из региональных философий на язык слов и понятий культуры другого региона, другой эпохи. Важным фактом является несомненный параллелизм развития философии, включающей и на Западе, и на Востоке некоторые архетипы (учение о мировом океане, о первоначалах, о мировых стихиях, о диалектике противоположностей и т. д.), которые скорее всего являются парадигмами начальных стадий философствования как такового. Они (может, в еще большей степени, чем непосредственное взаимовлияние) свидетельствуют о существовании мировой философии как непрерывного и относительно единого процесса, ибо показывают, что в философствовании есть своя внутренняя логика, всеобщие законы

рождения и развития философских идей, которые, как и любое всеобщее, пробивают себе дорогу через особенное (региональные и эпохальные единства) и единичное (конкретные философские идеи, концепции, произведения). С этой проблематикой тесно связана историко-философская компаративистика.

Лит.: *Богомолов Л. С. Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. М., 1983; *Каменский З. А.* История философии как наука. М, 1992; *Brucker J. J.* Historia critica philosophiae, 5 Bde. Lpz., 1742—44; *Tiedemann D.* Geist derspekulativen Philosophie, Bd. 1. Marb., 1791; *Tenneman W. G.* Geschichte der Philosophie, Bd. I. Lpz., 1789; *Buhle J. G.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. 9 Bde. Gött., 1796-1804; *Ast F.* Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Aufl., Landshut, 1925; *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. — Nachschriften von Hotho (1823/24), Griesheim (1825/26), Helcel (1825/26), Pinder (1825/26), Hueck (1827/28); *Erdmann J. E.* Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Lpz.—Riga—Dorpat, 1836; Hegel and the History of Philosophy, ed. by J. J. O'Malley etc. Den Haag, 1974.

Н. В. Мотрошилова

«ИСТОЧНИК ЗНАНИЯ» (Πηγή γνώσεως) — главное догматическое сочинение преп. ***Иоанна Дамаскина***. Состоит из трех частей; «Диалектика, или 68 философских глав»; «Против ересей»; «Точное изложение православной веры». «Диалектика» представляет собой философскую терминологическую пропедевтику (определение знания; девять определений философии; краткое изложение «Введения» неоплатоника Порфирия к «Категориям» Аристотеля; разбор в аристотелевском духе понятий «сущность», «ипостась», «природа» и др.). «Против ересей» содержит краткую историю ересей (первые 80 ересей излагаются по Епифанию, еще 20 — по другим источникам практически без изменений; оригинально в первую очередь изложение ереси № 100 — ислам и 102 — иконоборчество). Главная и самая большая третья часть — «Точное изложение православной веры» — наиболее полное систематическое изложение догматов христианской веры из всех к тому времени существовавших. В ней 100 глав, которые с 13 в. на Западе принято было делить на 4 книги (по аналогии с «Сентенциями» ***Петра Ломбардского***). Первая книга (гл.1—14) — о Боге, вторая (15—44) — о творении и Промысле; третья (45—73) — о Воплощении; четвертая (74—100) трактует христологию, мариологию, учение о таинствах, почитание святых, икон и Св. Писания, понятия закона и греха, учение об Антихристе, конце света и воскресении.

О необычайной популярности «Источника знания» свидетельствует количество сохранившихся рукописей: 218 полных списков «Диалектики», 237 — «Изложения», не считая многих сотен списков с сокращенными редакциями, выдержками и фрагментами. Уже в 10 в. «Источник» был переведен на языки: арабский, армянский, латинский (Иоанном Экзархом Болгарским) и церковнославянский. В 12 и 13 вв. появляются три новых латинских перевода — Цербана, Бургундия Пизанского и Роберта Гроссетеста.

Соч.: MPG, t. 94; Точное изложение православной веры, пер. А. Бронзова. СПб., 1894 (репринт: М., 1992).

Лит.: *Kotter B.* Die Überlieferung der Πηγὴ γνώσεως des hl. Johannes von Damaskus. Ettal, 1960.

Т.Ю. Бородай

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ — комплекс вспомогательных дисциплин, позволяющих выверить эмпирическую базу и обоснованно построить теоретические концепции развития философского знания. Исторические и филологические науки во многом обязаны своими успехами надежной источниковедческой базе. Источниковедение в истории философии пока слабо разработано, хотя есть достижения в издании античных и средневековых авторов. Но по-прежнему доминирует анализ печатных изданий и гораздо реже — архивных и рукописных материалов. Привычная схема историко-философской работы должна быть пересмотрена и перестроена на основе современных методов структурного и семиотического анализа. Это предполагает расширение круга источников, которые обычно разделяют на четыре большие группы — вербальные, письменные, невербальные, смешанные. К первым относится звучащее слово, ко вторым — все, что выражено тем или иным письменно зафиксированным словом (рукопись, публикации, магнитофонная запись и др.). Среди источников — наиболее репрезентативны прижизненные издания трудов профессиональных философов, их рукописи. Но для историко-философской реконструкции важны и романы (напр., экзистенциалистов), публицистика и переписка. В историко-философской работе не следует игнорировать и другие источники — прежде всего памятники материальной и духовной культуры. Так, обратившись к русской иконе, Е. Н. Трубецкой и П. А. Флоренский смогли раскрыть особенности религиозного мировоззрения.

Н. А. Бердяев на материале картин П. Пикассо сделал вывод о кризисе искусства в 20 в. Современные методы исторической реконструкции позволяют извлечь из разных произведений культуры скрытое содержание, без которого общая картина мировоззрения той или иной эпохи будет неполной. Чем шире база и совершеннее методика источниковедения, тем объективнее и глубже выводы пользующегося ею интерпретатора. К невербальным источникам относятся многообразные произведения культуры. Среди смешанного типа источников — такие произведения искусства, как иллюстрированные книги, музыкальные партитуры с текстом и др.

Разнообразие и разнохарактерность источников требуют новой методики их анализа. В отечественном источниковедении разработаны методы «комплексного источниковедения» (В. Янин), интегративного анализа источников (Б. Рыбаков) семиотики текстов (Ю. М. Лотман). Перспективным представляется использование методов герменевтики, ставшей методологией гуманитарных наук и характеристикой «универсального аспекта философии» (Х. Г. Гадамер), понятий и методов истории искусств и иконологии (Э. Панофски) и др.

Лит.: *Бельчиков Н. Ф.* Литературное источниковедение. М., 1983; *Вагнер Г. К.* Искусство мыслить в камне. М., 1990; *Громов М. Н.* О философской семантике архитектуры. Общественная мысль: исследования и публикации, вып. 2. М., 1990; *Емельянов Б. В.* Теоретические проблемы источниковедения философии. Л., 1980; *Котков С. И.* Лингвистические источники и история русского языка. М., 1980; Разработка проблем теоретического источниковедения в современной исторической науке 1980—1984 гг. М, 1985; *Фарбосин В. В.* Источниковедение и его метод: Опыт анализа понятий и терминологии. М., 1983; *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. М, 1977; *Koch W. A.* Philosophie der Philologie und Semiotik. Bochum, 1986; Literature as Philosophy, Philosophy as literature, Ed. by D. G. Marshall. Iowa City. 1987; *Mitchell W. J.* Iconology: Image, Text, Ideology. Chi., 1986; Philosophy and the Visual Arts: Seeing and Abstracting, Ed. by A. Hanson. Dordrecht, 1987.

М. Н. Громов, А. П. Огурцов

«ИСХОД К ВОСТОКУ. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» — сборник статей четырех авторов (П. Н. Савицкого, П. П. Сувчинского, Н, С. Трубецкого и

Г. В. Флоровского), вышедший в начале августа 1921 в Софии (переиздание: М., 1997) и ознаменовавший собой начало движения ***евразийства***. Выходу сборника предшествовали споры по поводу опубликованной годом ранее книги Трубецкого ***«Европа и человечество»***, где обосновывалась идея гибельности для неевропейских народов идеологии европоцентризма. Сборник выявил расхождения в подходах и убеждениях, но необходимость поиска самобытного пути к возрождению России разделялась всеми авторами.

Савицкий — статьи «Поворот к Востоку», «Миграция культуры», «Континент и океан (Россия и мировой рынок)» — выдвинул географические и экономические аргументы в пользу самобытности. Россия занимает суперконтинентальный регион и не может конкурировать с океанической системой хозяйства вследствие высоких издержек наземного транспорта. Она вынуждена в основном торговать с ближайшими соседями по континенту и заинтересована в их развитии. Ведение хозяйства по «океаническим» правилам игры привело бы ее к разорению. Россия занимает к тому же северный регион, и поэтому ее сельское хозяйство также неконкурентоспособно. Но это не повод для отчаяния. Россия и в этих неблагоприятных условиях создала великое государство и великую культуру, и закономерности миграции культур также свидетельствуют о том, что центры концентрации творческой энергии перемещаются именно в районы с менее благоприятными природными условиями. Трубецкой — статьи «Об истинном и ложном национализме», «Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры)» — развил этнологические аргументы. Европейская культура есть культура романо-германская, а вовсе не «общечеловеческая», как хотят ее представить. Подражание ей обрекло бы русскую культуру на деградацию, ибо несамобытная культура не способствует глубокому самопознанию, а значит, «максимальному развитию личностей», высвобождению творческой энергии. Трубецкой подчеркивал, что истинный национализм должен подчинять политику целям развития национальной культуры. Примат политики ведет к ложному национализму, великодержавию, самостийнничеству и деградации национальной культуры. Русская культура творится не только славянами и, значит, должна выявлять черты народной стихии всех этносов, населяющих Россию. Согласно Сувчинскому (статьи «Сила слабых», «Эпоха веры»), лишь религиозная культура утверждает «вдохновенное начало личности», а в ее рамках музыкальное интуитивное мышление гораздо больше способствует глубокому самопознанию, нежели мышление рациональное. Флоровский (статьи «Разрывы и связи», «Хитрость разума», «О народах неисторических») видит трагичность положения в том, что люди перестают быть людьми. Западная рационалистическая культура унизила личность до положения вещи. Стержень ее рационалистического энтузиазма составляет своеобразный «гносеологический демократизм», недооценка того, что истина сращена с личностью. Рассматривая культурную традицию как непрерывную линию, рационализм тем самым сближает культуру с бытом. Но духовная традиция — это разрывы бытовых линейных связей и завязывание благодатных соборных связей через пространства и века. Русская же православная традиция понимает познание как духовный подвиг

Выход сборника встретил сочувственный отклик в сердцах молодых русских эмигрантов, ибо в противовес всеобщим настроениям безысходности вселял твердую веру в творческие потенции России.

А. В. Соболев

ИСЧИСЛЕНИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЙ — см. ***Логика высказываний***.

ИСЧИСЛЕНИЕ КЛАССОВ — формальная теория, в которой описываются булевы соотношения (операции) между классами (множествами) объектов. Исчисление классов составляет часть более общей теории — ***множеств теории***. К числу основных булевых операций относятся операции пересечения, объединения и взятия дополнения. Они обозначаются, соответственно, знаками «$\cap$», «$\cup$», «$'$» и (на языке элементарной логики) определяются следующим образом:

$$x \in A \cap B \equiv_{df} x \in A \,\&\, x \in B,$$
$$x \in A \cup B \equiv_{df} x \in A \vee x \in B,$$
$$x \in A' \equiv_{df} \neg(x \in A).$$

Остальные операции, напр, вычитание и симметрическая разность, определяются через основные. Кроме того, с помощью определений можно задать пустой класс: $0 \equiv_{df} A \cap A'$ и универсальный — $1 \equiv_{df} A \cup A'$, а также ввести отношение включения класса в класс — $A \subseteq B \equiv_{df} A \cap B = A$.

Исчисление классов является одной из конкретных реализаций булевой алгебры (см. ***Алгебра логики***). Последняя является непротиворечивой, полной и разрешимой теорией, в силу чего эти же свойства верны и для исчисления классов. В качестве модели исчисления классов обычно принимается множество всех подмножеств некоторого множества. Для наглядного представления операций над классами часто используют круги Эйлера или ***диаграммы Венна***. При рассмотрении двухэлементной булевой алгебры ее реализациями являются двухэлементная логика классов, в которой имеются только универсальный и пустой классы, а также классическая факторалгебра высказываний и теория контактных сетей.

Исчисление классов эквивалентно одноместному исчислению предикатов (см. ***Логика предикатов***), а также т. н. расширенной аристотелевской ***силлогистике***.

В. А. Бочаров

ИСЧИСЛЕНИЕ ПРЕДИКАТОВ — см. ***Логика предикатов***.

ИСЧИСЛЕНИЕ СЕКВЕНЦИЙ — одна из основных форм представления логических систем, применяемая в логике наряду с аксиоматическими системами (гильбертовского типа) и системами натурального (естественного) вывода. Термин «секвенция» происходит от слова sequent (последовательность). Он введен в логику П. Герцем (1929) и заимствован ***Г. Генценом***, который впервые сформулировал в форме исчисления секвенций классическую и интуиционистскую ***логику предикатов*** первого порядка.

Секвенция — это формальная запись отношения логической выводимости вида $\Gamma \rightarrow \Theta$, где Γ и Θ — последовательности (возможно пустые) разделенных запятыми формул. Вместо стрелки может использоваться «$\vdash$» или любой другой знак логической выводимости. Левую часть секвенции называют антецедентом, а правую — сукцедентом. Содержательно в исходном генценовском варианте секвенция означает, что из конъюнкции формул, входящих в ее антецедент, логически выводима дизъюнкция формул, входящих в ее сукцедент. Напр.: $A_1,...,A_n \rightarrow B_1,...,B_m$ означает $A_1 \,\&\, ... \,\&\, A_n \vdash B_1 \vee ... \vee B_m$; $\rightarrow B_1,.... B_m$, означает $\vdash B_1 \vee ... \vee B_m$; $A_1,..., A_n \rightarrow$ означает $\vdash \neg(A_1 \&...\&\& A_n)$; а секвенция, обе части которой пусты, может интерпретироваться как логическое противоречие.

Исчисление секвенций состоит из двух главных компонентов: основной секвенции и правил заключения (иногда их называют правилами вывода). Основная секвенция в первоначальном генценовском варианте — это секвенция вида A→A, где A — формула, но могут применяться основные секвенции и другого вида. Правила заключения делятся на два типа: логические и структурные. Логические правила заключения в свою очередь делятся на правила введения логического знака в антецедент и правила введения логического знака в сукцедент секвенции. По логическому правилу из формул, входящих в его посылки (боковых формул), в заключении с помощью введения логического знака получается более сложная формула (главная формула). Таким образом, логические правила позволяют строить сложные формулы из более простых. Число логических правил в исчислении секвенций определяется числом используемых в данном исчислении логических констант. Структурные правила (перестановка, сокращение и утончение) влияют не на структуру отдельных формул, а на структуру секвенций. В результате применения этих правил вхождения формул в антецедент или сукцедент секвенции переставляются, сокращаются или добавляются. Логические и структурные правила заключения для классической и интуиционистской логик симметричны в том смысле, что каждому антецедентному (сукцедентному) правилу соответствует в точности одно сукцедентное (антецедентное) правило.

Особую роль в исчислении секвенций играет правило, называемое «сечением»:

$$\frac{\Gamma\rightarrow\Theta,A \quad A,\Delta\rightarrow\Psi}{\Gamma,\Delta\rightarrow\Theta,\Psi}.$$

Это единственное правило, в результате применения которого формула сечения (в данном случае A) вычеркивается из вывода. Все остальные правила сохраняют так называемое свойство подформульности вывода: все формулы, входящие в посылки конкретного правила, являются подформулами некоторых формул, входящих в заключение этого правила. Вывод в исчислении секвенций имеет форму дерева секвенций, построение которого начинается с основной секвенции (основных секвенций) и продолжается по правилам заключения. Секвенция считается выводимой в исчислении секвенций, если можно построить вывод, в котором она является последней (конечной) секвенцией. Строго говоря, деревья в исчислении секвенций являются не выводами в стандартном смысле термина «логический вывод», а метаконструкциями, при построении которых выполняются логические переходы от одних записей о выводимости к другим. Интерпретация секвенций при этом может быть различной, что открывает широкие возможности для исследования общих свойств формальных логических доказательств.

С исчислением секвенций связан полученный Г. Генценом фундаментальный результат современной логики — теорема об устранении сечения, или элиминационная теорема. В доказательстве этой теоремы Г. Генцен заменяет сечение правилом смешения:

$$\frac{\Gamma\rightarrow\Theta,A \quad A,\Delta\rightarrow\Psi}{\Gamma,\Delta^{*}\rightarrow\Theta^{*},\Psi},$$

где Δ^{*} и Θ^{*} не содержат формулы A, и показывает, что из любого вывода в исчислении секвенций классической и интуиционистской первопорядковой логики можно устранить все применения этого правила.

Существует множество модификации первоначального генценовского варианта исчисления секвенций для классической и неклассических логик. Методологически эти модификации сводятся к тому, что изменяется форма или/и число основных секвенций, форма или/и число правил заключения или/и вводятся ограничения на применения конкретных правил заключения при построении дерева вывода. Иногда изменяется само понятие секвенции и используются такие объекты, как «надсеквенции», «кортежи секвенций», «структуры» и т. д. Достаточно прозрачен и эффективен подход к формулировке исчисления, при котором правилам заключения придается «глобальный» характер — их применение зависит не только от вида посылок, но и от состояния выводов этих посылок. Такие правила, в частности, расширяют возможности доказательства теоремы об устранении сечения для неклассических логик.

Исчисления секвенций тесно связаны с табличными представлениями логических систем и обеспечивают естественный переход между синтаксическим и семантическим уровнями анализа неклассических логик. Они являются удобным аппаратом исследования количественных и качественных характеристик логических выводов и процедур поиска логических доказательств.

Лит.: Математическая теория логического вывода. М, 1969.

П. И. Быстров

ИТАЙ (кит. — эфир) — категория, которой оперировали китайские мыслители кон. 19 — нач. 20 в. Заимствованное из европейских естественных наук и философии, в Китае это понятие претерпело существенные изменения.

Кан Ювэй трактовал «итай» как этическое начало, «гуманность» (***жэнь***) и «сострадание» (бу жэнь). ***Сунь Ятсен*** видел в итае творящий хаос, который «в своем движении порождает электроны; электроны, сгущаясь, создают элементы; элементы, соединяясь, создают материю; материя, собираясь воедино, создает планету».

В системе идей ***Тань Сытуна*** итай — основополагающее понятие, не имеющее четких дефиниций и раскрываемое через множество близких, но не тождественных характеристик. Важнейшие его атрибуты — вечность и несотворенность. Сфера его распространения не имеет предела: итай существует в микро- и макромирах, в явлениях реальной жизни и в над-мировом абсолюте — «едином первоначале» (и юань). Итай многофункционален, он одного порядка с «чувством», «разумом» и понятием «дянь» (момент наивысшего напряжения сил ***инь ян***, переводится также как «электрон», «электричество»). Итай — это импульс развития и реальная основа мира; из него «рождаются миры, возникает пустота и появляется все живое». Он выступает как условие единства мира, некий наполнитель, «склеивающий» отдельные явления: «Итай, все склеивая, [приводя] в соответствие, связывая, наполняет [собой] отдельные вещи». Он удерживает все предметы и явления в равновесии, препятствует не только их распаду, но и слиянию. Его действие распространяется и на общество, и на космические явления, и на тело человека.

Тань Сытун тем не менее не наделял итай свойствами первоначала. Если итай разлит повсюду и условно его можно изобразить в виде лишенной иерархичности субстанции, то «единое первоначало» предполагает иерархию, которую оно же и венчает. Через «единое первоначало» итай соотносится со своим коррелятом — «гуманностью». Все характеристики итая распространяются на «гуманность», приобретая этическую

окраску. Через «гуманность» итай и его свойства проецируются на общество и его законы.

Е. Ю. Стабурова

ИТАЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — см. ***Досократики.***

ИУДАИЗМ — религия, исповедуемая евреями (и прозелитами из других народов). Термин образован от этнонима «иудеи» (ср. альтернативное обозначение «израильское вероисповедание», принятое в 19 — 1-й пол. 20 в. в странах Европы). Известны (сравнительно немногочисленные) случаи, когда другие народы принимали иудаизм: в 8 в. это сделала правящая элита хазаров, после падения своего государства растворившаяся в крымско-украинском еврействе; абиссинское племя фаллаша существует до сих пор (массовое переселение в Израиль). Однако в целом религиозное самосознание в пределах иудаизма неотличимо от этнического самосознания. Это дает ему особое место в феноменологии религий между этническими религиями типа ***индуизма*** и универсалистскими религиями-учениями (***буддизм, христианство, ислам):*** в отличие от индуистских каст иудаизм оставляет некоторые возможности войти в него извне через принятие учения и инициационный обряд (обрезание), однако известное изречение ***Тертуллиана***, согласно которому «христианами не рождаются, а становятся», было бы совершенно бессмысленным в приложении к приверженцам иудаизма Именно поэтому у иудаизма, в отличие от христианства и ислама, нет самоназвания, отличного от этнонима (на иврите отсутствует какое-либо различие между конфессиональным обозначением «иудаист» и этнонимом «еврей»).

В центре вероучения иудаизма стоит, во-первых, единство Бога (утверждаемое в самой важной молитве иудаизма, в основе которой лежит текст Второзакония 6, 4 слл. и которую, в частности, всегда читали евреи, готовившиеся к смерти, особенно за веру), во-вторых, Его «союз» (евр. berit, в традиционной церковно-славянской и русской передаче «завет») с народом Израиля как избранным. Краткое изложение основ вероучения иудаизма, аналогичное христианскому Символу веры и сформулированное на рубеже 12—13 вв. ***М. Маймонидом***, состоит из 13 пунктов: вечность и надвременность Бога, Его единство, бесплотность, сотворение Им всего сущего, Его власть над творением (1—5); сообщение Им отблеска Своей мудрости пророкам, исключительность миссии Моисея, истинность Откровения, его неизменность на все времена (6—9); знание Богом дел и помыслов человека, воздаяние, грядущий приход Мессии, воскресение мертвых (10—13). Потребность артикулировать вероучение в обязательных догматах играет в иудаизме значительно меньшую роль, чем в конфессиях христианства. Именно потому, что иудаизм в целом — религия одного народа, главным критерием и знаковым символом единства верующих в лоне иудаизма служит этническое происхождение и соблюдение обрядности. Нюансы происхождения и локальных традиций обосновывают легитимное выделение внутри иудаизма общин ашкеназим, т. е. евреев из Европы, сефардов, т. е. евреев с испанско-арабской историей, и других групп, выделяемых по цивилизационно-географическому признаку. Конфликты различных религиозных групп (скажем, в Новое время хасидов и митнадимов), как правило, не оформляются как расколы, аналогичные феномену «разделения Церквей» в христианстве, — сакральную общину в конечном счете создает не столько доктринальная общность, сколько общность происхождения и обрядовой практики. Настоящие расколы можно найти только в далеком прошлом — обособление самарян с 6 в. до н. э. и выход из иудаизма караимов в 8 в.; сюда же можно отнести разделение между иудаизмом и христианством. Характерно, что важнейшие мотивы иудаизма не получают фиксированной интерпретации; напр., если приход Мессии (евр. mashiah «помазанник») входит в число обязательных истин веры по Маймониду, то возможности представить себе грядущего спасителя весьма варьировались.

Иудаизм в принципе признает обязательным древний храмовый культ с единственным на весь мир Храмом в Иерусалиме, с регулярным принесением в жертву животных, с институтом наследственного жречества-священства. Поскольку, однако, Храм был разрушен римскими воинами еще в 70 н. э., практикующего священства в иудаизме нет (хотя сохраняется генеалогическая память о потомстве священнических родов, которым предписаны браки исключительно с девственницами из таких же родов и для которых резервируется право произносить в синагогах т. н. Ааронова благословение, Числ. 6, 24—26); носителями институционального религиозного авторитета являются раввины — наставники общин, интерпретаторы религиозных норм веры и жизни и руководители синагогального богослужения. Для хасидизма характерен особый, часто наследственный авторитет харизматических фигур — т. н. цадиков (от евр. zaddiq «праведник»); формально это тоже раввины, но их общественная функция предполагает скорее сверхъестественные способности (соединяющиеся с известным юродством поведения), чем респектабельный стиль талмудической учености обычного раввина. Высший авторитет принадлежит канону Священного Писания, в основе идентичному с той частью ***Библии***, которая в христианской лексике именуется «Ветхим (т. е. «Старым») Заветом». У евреев принято в качестве обозначения канона слово «Танак» — аббревиатура названий трех частей канона: «Тора» (torah), «Пророки» (nebi im) и «Писания» (ketubim). Рядом с Писанием стоит «неписаная Тора», т. е. Предание (ср. аналогичную концепцию Предания как формы Откровения в ***православии*** и ***католицизме***). Фиксацией Предания, признаваемой всеми направлениями иудаизма, кроме караимов, является Талмуд, возникший в форме записи устных преданий о дискуссиях раввинских школ в первых веках н. э. (Мишна ок. 200, Палестинский Талмуд к 5 в., Вавилонский Талмуд к 6—7 вв.). Степень значимости других авторитетных текстов (напр., относящихся к сфере ***Каббалы***, хасидизма и др.) зависит от направления той или иной общины и может весьма варьироваться.

У иудаизма нет универсальной визуальной эмблемы, роль которой была бы сравнима с ролью креста в христианстве. Важное место среди внешних символов иудаизма имеет т. н. менора — сакральный светильник с 7 свечами (ср. семисвечник в алтарях православных церквей). Т. н. звезда Давида (magen-David, букв, «щит Давида», шестиконечная звезда, составленная из двух входящих друг в друга сверху и снизу треугольников) — сакральный символ, сравнительно поздно приобретший функцию эмблемы иудаизма как такового, был также навязан евреям их гонителями в качестве принудительного знака на одежде (в последний раз — при гитлеровском режиме в Германии), став символом страданий приверженцев иудаизма. Традиционно полнота религиозных прав и обязанностей в иудаизме принадлежит только мужчине; обязательная инициация для мужчины — обрезание, совершаемое на 8-й день после рождения; по исполнении 13 лет совершается введение подростка в религиозное совершеннолетие («бар-мицва», от ев-

рейско-арамейского bar-mizvah, букв. «сын заповеди») — ритуал, соответствующий католической конфирмации. Суббота как праздничный день недели (в воспоминание «покоя» Бога после сотворения мира, одновременно в предвкушении блаженства избранных после конца этого мира) имеет очень важный статус; с одной стороны, полный покой верующего огражден необычайным количеством запретов, с другой стороны, олицетворяемая «царица Суббота» — важнейший предмет эмоционального отношения, выразившегося в религиозной лирике иудаизма. Исключительное место в богослужебной практике и мистических доктринах иудаизма принадлежит имени Бога. Особо важное имя, т. н. Тетраграмматон, т. е. «четверобуквенное [имя]» (в транслитерации jhwh, в несовершенных попытках передачи за пределами иудаизма «Иегова» или «Яхве»), подверглось полному табуированию: в древности его имел право с трепетом произносить только первосвященник в самом святом месте Храма один раз в году на покаянном торжестве (йом-киппур), а после прекращения храмового богослужения последние 19 веков его не смеет выговаривать никто (при чтении вслух сакральных текстов оно заменяется на «Адонаи», в переводе «Господь», — практика, усвоенная традицией христианских переводов Библии). Именно это неизрекаемое имя составляет центральный символ иудаизма. Наряду с ним и другие имена Божий, включая само слово «Бог» (Эль, Элохим), заменяются на «Небеса», «Имя» и т. п. Современные приверженцы иудаизма при пользовании европейскими языками, включая русский, избегают полного начертания слова «Бог», заменяя среднюю букву на тире, — «Б—г», «G—d» и т. п., что напоминает христианский средневековый обычай писать священные имена с лигатурами, «титлами». В мистической литературе иудаизма важна тема сокровенного Имени Божия, знание которого дает постижение Бога и власть над стихиями (отсюда еврейские чудотворцы, напр, основатель хасидизма, получали прозвание «баал-шем», букв. «хозяин Имени»). Наконец, центральная молитва иудаизма — «Услышь, Израиль!» (Shma Jisrael), библейское (Второзак. 6, 4—9) исповедание единства Бога не только в смысле теоретического монотеизма, но и прежде всего в смысле Его единственности как предмета преданности (вера понимается в иудаизме прежде всего как преданность): «Услышь, Израиль: Адонаи, Бог наш, — единый Адонаи! И возлюби Адонаи, Бога твоего, всем сердцем твоим и всей душой твоей; и да будут слова эти, которые Я заповедую тебе сегодня, у тебя в сердце, и внушай их детям твоим, и говори о них, сидя в доме твоем и идя по дороге, и ложась, и вставая...»

ИСТОРИЯ ИУДАИЗМА. С точки зрения иудаизма началом этой религии должно считаться призвание Богом Авраама и затем исход евреев из Египта, и особенно откровение, данное Моисею на Синае (Декалог, т. е. 10 Заповедей, и другие этические и культовые предписания); именно «Моше [Моисей], учитель наш», по традиционному еврейскому выражению, предстает как основатель иудаизма. Для становления иудаизма важно «вавилонское пленение» (586—538 до н. э.), т. е. разрушение государственности Иудеи вавилонскими завоевателями и насильственное выселение евреев на чужбину; катастрофическая ситуация концентрировала внимание на тех аспектах религии, которые могли быть сохранены в изгнании. Так созревает идея «Писания» как центра всей религиозной жизни, реализующаяся затем в «послепленную» эпоху (с 538 до н. э.), когда иудеи под верховенством персов (в 333 до н. э. сменяющегося властью македонян, а позднее римлян) получают возможность вернуться в свою страну и отстраивать Храм и Иерусалим. Тора признается вечным откровением Бога и непреложной мерой жизни еврея (тема библейских книг Эзры и Неемии). Поскольку «народ Божий» остается под властью язычников, получают развитие апокалипсические чаяния непосредственного вмешательства в историю Бога, который восстановит Свое легитимное Царство, одолев в эсхатологическом конфликте человеческие и демонские силы космической узурпации; в этом конфликте особая роль должна принадлежать Мессии, облик которого в различных текстах приобретает наряду с чертами царя-избавителя из древней династии Давида черты священника, пророка и страдальца (некоторые версии различают двух Мессий — страждущего и торжествующего, священника и царя). В иудаизме этой эпохи выделяются религиозные группы: 1) саддукеев, связанных с традициями храмового культа и сословием священников; 2) фарисеев, переносивших акцент с храмового культа на нравственные и обрядовые предписания Торы, на их изучение, правильное понимание и тщательное соблюдение в ежедневной жизни; 3) ессеев и родственных им подгрупп, склонных к эсхатологическим ожиданиям, а в связи с этим — к аскезе (образуя единственный в истории иудаизма институт, подобный монашеству, к числу памятников которого относятся, в частности, тексты Кумрана, открытые в 50-е гг. 20 в.). В русле фарисейского направления с 1 в. дифференцируются школы Гиллеля и Шаммая, мнения которых, часто контрастирующие (с Гиллелем связывается более человеколюбивая, с Шаммаем — более строгая позиция), оправдывались позднейшей раввинической традицией, а дискуссии между школами увековечены Талмудом. Особую группу составляют в 1 в. иудео-христиане, ряды которых, в значительной мере пополняемые из числа ессеев, лишь постепенно исторгаются из единства иудаизма (ср. проклятие «миним», т. е. «еретикам», внесенное в текст одной из важнейших молитв «Шмоне эсре»). Эсхатологические ожидания все более непосредственно связываются с порывом к освобождению «народа Божьего» от власти язычников; кульминацией и одновременно концом политического мессианства были две войны с Римом, в результате второй из которых Храм погиб, против еврейской обрядности было устроено трехлетнее гонение, а на месте разрушенного Иерусалима римляне выстроили город с нарочито языческим названием (Элия Капитолина). Эта катастрофа привела к новой консолидации иудаизма исключительно на основе фарисейско-раввинических учений, которые должны были заменить евреям, все больше уходящим в диаспору, и погибший Храм, и государство, которое не удалось возродить; учения эти фиксируются в Талмуде. Именно теперь завершается становление идентичности иудаизма. Осколки внефарисейских групп, не принявших талмудической интерпретации данного Торой закона, влачили, по-видимому, более или менее маргинальное существование: после арабского завоевания и осуществленной арабами регистрации религиозных общин они заявили о себе в середине 8 в. как караимы. Во 2-й пол. 1-го тысячелетия произошла фиксация масоретского текста Библии с диакритикой и пунктуацией.

Средневековый этап иудаизма ознаменовался прежде всего продолжением систематизации различных компонентов его вероучения, от библейской экзегезы, где особое значение имел труд Раши (Шломо Ицхаки, 1040—1105), через доктринальные синтезы ***Саадьи*** и Маймонида до мистических систем каббалы («Зогар») и затем, уже на исходе средневековья, у Ицхака ***Лурии*** и его школы. На заре Нового времени болезненные переживания восточно-европейского еврейства (осо-

бенно массовые погромы, сопровождавшие в середине 17 в. действия Богдана Хмельницкого) снова обострили мессианские ожидания; Саббатай Цви (1626—76) объявил себя Мессией в 1665, на смену ему пришли в 18 в. в Польше Иакоб Франк, а также Израиль из Меджибоза по прозванию Бешт (ок. 1700—60), осуществивший синтез каббалы с народной культурой набожного веселья и таким образом основавший хасидизм. В том же 18 в. предпринимаются попытки интегрировать иудаизм культурной парадигмой европейского ***Просвещения*** в ее религиозном варианте (***М. Мендельсон*** и др.), из которых развивается в 19 в. течение Гаскалы, в свою очередь подготовившее современный либеральный иудаизм.

Сложно отношение между иудаизмом и сионизмом. Святость «земли Израиля» — для иудаизма религиозная ценность, однако возвращение евреев на эту землю мыслилось как эсхатологический знак мессианского времени, и то, что сионизм развивался как движение секулярное, в котором большую роль играли социалисты, создававшие безрелигиозную атмосферу в сельскохозяйственных кооперативах — «киббуцах», что в итоге возникло не царство Мессии, а парламентская республика (хотя и с уступками иудаизму как государственной религии), что восстановление еврейского государства не привело к чаемому веками восстановлению Храма, — все это вело к неприятию израильского государства наиболее крайними фундаменталистами.

Попытки дать религиозно-философское обоснование иудаизма производились каждый раз в контексте его встречи с некоторой чуждой культурой, начиная с эллинизма, и обычно на языке этой культуры. Следует отметить обширное наследие писавшего по-гречески ***Филона Александрийского***, сохраненное христианами. В пору средневековья расцветает философское творчество евреев Андалусии, обычно на арабском языке; характерно, что ***Ибн Гебироль*** остался в традиции иудаизма как автор богослужебных поэтических текстов, в то время как его философско-теологический труд в прозе, написанный по-арабски, сохранился в латинском переводе. В 20 в. следует назвать труды ***Розенцвейга*** и ***Бубера***, впрочем имеющие в современном иудаизме меньше влияния, чем в философии за его пределами; современная мысль иудаизма стоит под знаком поляризации течений секуляризаторских, теряющих интерес к его традиционной проблематике, и фундаменталистских, для которых философия оказывается излишней.

Лит.: *Бубер М.* Избр. произв. — «Б-ка алия», 63. Иерусалим, 1979; *Стейнберг М.* Основы иудаизма. — Там же, 87. Иерусалим, 1981; *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике, I-II. — Там же, 114—115. Иерусалим, 1984; *Урбах Э. Э.* Мудрецы Талмуда. — Там же, 116. Иерусалим, 1986; *Штайнзальц А.* Роза о тринадцати лепестках. Иерусалим—М.—Рига, 1990; *Oesterley W. E. O. and Robinson J. M.* Hebrew Religion and its Developments, 2 ed. L., 1937; *Baron S. W.* A Social and Religious History of the Jews, I—XVIII. Phil., 1952-76; *Scholem G.* Ursprünge und Anfänge der Kabbala. B., 1962 (Studia Judaica 3); Idem. Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffe der Kabbala. Zürich, 1962; Idem. Über einige Grundbegriffe des Judentums. Fr./M., 1970; *Urbach E. E.* The Sages. Their Concepts and Beliefs. Jerusalem, 1971; *Majer J.* Geschichte der jüdischen Religion. B., 1972; Idem. Das Judentum. Münch., 1973; *Martin B.* A History of Judaism. I—II. N. Y., 1974; *Rose M.* Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Stutt., 1975; *Fohrer G.* Glaube und Leben im Judentum. Hdlb., 1979; *Keel O.* (Hrsg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Fribourg, 1980; *Mussaph-Andriesse R. C.* From Torah to Kabbalah. A Basic Introduction to the Writings of Judaism. L., 1981; *Unternum A.* Judaism. L., 19X1; *Stemberger G., Struck H. L.*, Einführung in Talmud und Midrasch. Münch., 1982; *Casaril G.* Rabbi Simeon Bar Yochai et la Cabbale. P., 1990.

С. С. Аверинцев

«И ЦЗИН» — см. ***«Чжоу и»***.

ИШВАРА (санскр. īsvara — властитель, господин) — в индийской религиозно-философской мысли личный Бог (ведантисты называют его Сагуна Брахманом — Брахманом с качествами). В отличие от трансцендентного бескачественного ***Абсолюта***, Ниргуна (бескачественного) Брахмана Ишвара наделяется атрибутами божественного величия.

Найяик Ватсьяяна понимает Ишвару как особого рода ***Атман***, располагающий, в отличие от обычной души, исключительно благоприятной ***кармой*** и способностью непогрешимого познания (но не всеведения). Обладая Логическими силами, Ишвара тем не менее не является «освобожденным» Атманом, поскольку испытывает желания (исключительно благие). Ссылка на Ишвару появляется в вайшешике в связи с космогонической доктриной ***Прашастапады*** (в ***«Вайшешика-сутрах»*** она отсутствует), в которой ему отводится роль демиурга, конструирующего мир из вечных атомов, акаши (пространство, эфир), времени, системы пространственных мест, внутренних психических органов — ***манасов*** и атманов. Создав условия для того, чтобы индивидуальные души испытывали удовольствие или страдание в соответствии с плодами своих действий (карма), Ишвара вайшешики больше не вмешивается в ход событий. Он лишь надзирает за соблюдением религиозно-морального порядка — ***дхармы*** и в конце космического цикла своею волей разрушает мир, чтобы души могли отдохнуть от бесконечных перерождений.

Синкретическая ньяя-вайшешика, превращая Ишвару-демиурга в личного Бога теистов, должна была вписать его как элемент базовой системы субстанций. Ишвара занял свое место в классе атманов, однако получил там исключительно привилегированное положение высшего Атмана, обладающего только положительными качествами и, по некоторым версиям, не подверженного кармической детерминации. Последующие авторы ньяи и вайшешики попытались вывести Ишвару из сферы каких бы то ни было моральных оценок, утверждая, что он вне дхармы. А коль скоро Ишвара не считается воплощением добра, то теологи ньяи избегают тем самым проблемы объяснения зла (теодицея).

В теистических школах веданты Ишвара рассматривается как средоточие всех совершенств и достоинств, в двайте — как обладатель нематериального тела, состоящего из сат-чит-ананды (бытия, сознания и блаженства). В вишишта-адвайте и кашмирском шиваизме Ишвара является не только инструментальной причиной, но и материальной основой мира (мир и души считаются «телом» бога), в двайта-веданте и шайва-сиддханте, напротив, подчеркивается его трансцендентность по отношению к миру и индивидуальным душам. Однако в отличие от вайшешики, двайта настаивает на постоянном вмешательстве Ишвары в развитие мира и его способности изменять внутреннюю природу вещей.

Из религиозно-философских школ к Ишваре обращается и йога Патанджали, однако в ней он играет не столько теоретическую, сколько практическую роль (идеальный йен; образец для подражания). См. также ст. ***Ишвара-вада***, ***Ниришвара-вада***, ***Пралая***, ***Сарга***.

В. Г. Лысенко

ИШВАРА-ВАДА (санскр. iśvaravāda — «ученне об Ишваре») — в индийской религиозно-философской мысли общее обозначение теистических доктрин веданты, ньяя-вайшешики, а также ряда вишнуитских и шиваитских систем (см. ***Тантризм***). Если в адвайта-веданте вера во всемогущего личного

бога ***Ишвару***, названного здесь Сагуна Брахманом («Брахманом с качествами»), выражает лишь эмпирический взгляд на мир, считающийся в конечном счете иллюзией (***майя***) и препятствием на пути к освобождению (***мокша***), то в остальных школах веданты именно с поклонением Ишваре связывается самый действенный путь спасения: через любовное богопочитание — бхакти. В отличие от западных теистических систем индийские не придерживались доктрины креационизма. В вишишта-адвайте Ишвара творит мир и индивидуальные души из себя самого, как паук паутину; в двайте он является инструментальной, но не материальной причиной мира и индивидуальных душ; в ньяе-вайшешике он не создает ни индивидуальных душ (***атманов***), ни атомов, ни универсалий, выступая лишь в роли божественного зодчего, верховного правителя и морального «надзирателя» вселенной.

Если в теистических школах веданты единственным источником познания Ишвары провозглашаются тексты Вед, то в ньяе разрабатываются доказательства в пользу существования Ишвары, важнейшими из которых являются космотелеологическое (мир как следствие должен иметь целеполагающего сознательного агента; ср. с космологическим аргументом Фомы Аквинского) и лингвистическое (если существует язык и выражаемые на нем мысли, кто-то должен был его создать, кто-то должен быть источником высшего авторитета Вед). Последнее было направлено против положения мимансы об отсутствии у Вед автора (апаурушея). ***Удаяна*** подчеркивает, что несуществование Бога не может быть доказано с помощью средств достоверного познания (***прамана***). Теистической традиции в Индии противостояла не менее мощная атеистическая (***ниришвара-вада***).

В. Г. Лысенко

ИШРАКИЗМ — также «философия озарения», «иллюминативизм» (от араб. ишрāк — озарение) — одно из направлений классической арабо-мусульманской философии. Ишракизм представляет собой переосмысление наследия доисламской иранской культуры, прежде всего зороастризма, с монистических позиций, характерных для средневековой исламской мысли. Основные идеи ишракизма высказаны, возможно, еще ***Ибн Сйной***, а систематически изложены ***ас-Сухравардй***. Дальнейшую разработку ишракизм получил у аш-Шахразўрй (13—14 вв.), Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзй (ум. 1311), Ṣадр ад-Дйна аш-Шйрāзй (ум. 1640). По мере развития ишракизм претерпел значительную эволюцию, сблизился с ***суфизмом*** и ***арабоязычным перипатетизмом***. Ишракизм оказывал влияние на поздних иранских мыслителей, его идеи прочитываются у основателей бабизма и ***бахаизма***.

Поскольку до нас не дошел труд Ибн Сйны «Восточная философия», который, в отличие от «Книги исцеления» и других собственно перипатетических сочинений, предположительно содержал изложение его подлинных философских взглядов, и, более того, точно не установлено, существовал ли он вообще, невозможно однозначно считать начало разработки идей ишракизма заслугой Ибн Сйны. Однако это не является невероятным, поскольку ас-Сухравардй относится к Ибн Сйне как к безусловному авторитету, что подтверждается в числе прочего многочисленными текстуальными совпадениями, и явно отделяет его от «перипатетиков», на которых обрушивает свою критику Так или иначе, первую дошедшую до нас систематическую форму изложения философии ишракизма мы находим в «Ҳикмат ал-ишрāқ» («Мудрость озарения») ас-Сухравардй.

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ИШРАКИЗМА у ас-Сухравардй может быть определена как попытка построения абсолютно монистической системы на фундаменте метафизики света и номиналистической критики понятия «существование» и субстанциальных форм перипатетиков. Философский лексикон ас-Сухравардй, помимо общеизвестных на то время терминов, включает некоторые синонимичные принятым понятия, а также ряд собственных. К последним принадлежат прежде всего «свет» и «тьма». Их категоризация происходит у него как превращение принципиально дуалистической понятийной системы в монистическую. Абсолютизируя «свет», ас-Сухравардй трактует «тьму» как чистую отрицательность, в число условий которой не входит «возможность». Поэтому тьма не представляет собой самостоятельное начало и для наступления тьмы достаточно, чтобы свет покинул нечто освещенное. Фундаментальная неудача этой попытки свести дуализм к монизму связана с тем, что «нечто освещенное», а не просто освещающий свет, необходимо как условие тьмы, но это нечто, способное быть и освещенным, и темным, не может быть сведено к свету, исключающему тьму. Эта трудность проявляется на всех уровнях построения учения, в которое скрыто или явно вводятся независимые основания для объяснения множественности, противостоящей искомому абсолютному единству.

ПЕРВОНАЧАЛО. В качестве Первоначала в ишракизме выступает «Свет светов» — абсолютный свет. Ас-Сухравардй отвергает всякий внешний коррелят понятия «существование» (см. ***Существование***) и не считает возможным пользоваться онтологической системой категорий как истинными понятиями. Вместо этого он описывает отношение Первоначала к своим следствиям как убывание «интенсивности» (шидда) света. «Субстанциальность» и «единство» также отвергаются как чистые понятия, «смысл» которых не существует вовне (см. ***Смысл***), поэтому все светы описываются как нечто абсолютно простое, одинаковое, но различающееся по интенсивности. Каждый нижестоящий свет в отношении вышестоящего менее интенсивен и в силу этого «подчинен» вышестоящему, выступающему в отношении него как «подчиняющий» (қāхир). С понятиями интенсивности и подчиняющего начала связываются и категории действенности и причинения, если не сводятся к ним: абсолютная причинность и действенность принадлежат Свету светов как наиболее интенсивному и абсолютно подчиняющему, и это он является истинным действователем во всякой вещи. Коррелятом подчинения выступает «любовь», связывающая подчиняющий и подчиненный светы взаимным отношением. Множественность светов, происходящих от Первоначала, ас-Сухравардй трактует как множественность «аспектов озарения»: чем ниже свет, тем с большим числом светов он соотнесен, не предлагая вместе с тем объяснения для убывания интенсивности светов, в связи с чем множественность метафизических светов оказывается самодовлеющим понятием.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ СВЕТЫ И МИР ТЕЛ. Метафизические, подчиняющие светы именуются также «свободными» (муджаррад), поскольку они не связаны с телами. Светы, оказывающиеся в телах, называются «случайными» (сāниḥ), или «акцидентальными», а также «управляющими» (мутаṣарриф) последними. Именно в объяснении физического мира наиболее явственно выступает трудность абсолютизации категории «свет». Ас-Сухравардй считает тела мертвыми и лишенными всякой действенности, не способными порождать ни

другие тела, ни свет, а для объяснения их наличия он вынужден прибегать к понятию «нужда», заимствованному из отвергнутого им онтологического лексикона предшественников (см. ***Возможность***): тела происходят от «аспекта нужды» в подчиненных светах. Хотя телесный мир описывается как материальный, субстанциальный, состоящий из первоэлементов, эти понятия используются у ас-Сухравардӣ как метафоричные. Подлинной основой для понимания и классификации тел оказывается их отношение к свету. Все они именуются «преградами» (барзах), поскольку препятствуют ему, и делятся на «задерживающие» (хаджиз), «приглушающие» (муктасид) и «прозрачные» (латиф), хотя остается непонятным, как противодействие совершенно пассивного тела абсолютно активному световому началу может быть понято, как того хочет ас-Сухравардӣ, как чисто отрицательное понятие. «Свет» оказывается основой и психологии, и физики: душа — это свет, попавший в темницу тела, и истинная природа любого тела как такового — свет.

ПОЗНАНИЕ. В силу совершенной простоты свет представляет собой абсолютную явленность. В случае отсутствия «завесы» такая явленность тождественна познанию. Завеса отсутствует между Светом светов и любым другим светом; кроме того, самость, или «я» человека, не скрыта от самой себя. Самопознание у ас-Сухравардӣ, как и у Ибн Сины, интуитивно, но, в отличие от последнего, оно представляет собой схватывание световой природы самим же светом. Поскольку свет абсолютен, ничто не может быть скрыто от него, и потому камнем преткновения в теории познания оказывается объяснение «заслоненности» от человека абсолютной световой явленности. Способность к такому интуитивному познанию и устремленность к нему ас-Сухравардӣ именует та'аллух («погруженность в божественное»). Вместе с тем дискурсивное знание (бахс — «исследование»), как и в целом в классической арабо-мусульманской философии, им отнюдь не отвергается, и первая половина «Мудрости озарения» посвящена изложению логики. Ас-Сухравардӣ считает необходимым свести все силлогизмы к своеобразному варианту модуса Barbara, в котором в качестве связки фигурируют «необходимо», «возможно», «невозможно» — понятия, разрабатывавшиеся еще ал-Фарабӣ и Ибн Синой в русле учеты о разделении самости и существования вещи (см. ***Необходимость***). Различные варианты сочетания способности к интуитивному и дискурсивному познанию образуют сложную «табель о рангах», высший чин которой принадлежит человеку, совершенному в том и другом; вместе с тем непосредственное познание как таковое предпочтительнее дискурсивного.

Таким образом, категория «свет» у ас-Сухравардӣ служит единым основанием учения о вещи и ее познании. Свет как таковой и есть для него одновременно вещь, познание, самопознание, действенность и причинность. Такая абсолютизация вряд ли имеет аналог в классической арабо-мусульманской философии, она достигается за счет последовательного и совершенного отказа от понятия «существование» во всех его онтологических импликациях. Эта линия, вероятно, может рассматриваться как предельное развитие предуказанной Ибн Синой возможности говорить о самости вещи как таковой независимо от ее существования, преодолевающее даже авиценновскую привязанность к понятию «существование».

КРИТИКА ПЕРИПАТЕТИЗМА. В разработке частных вопросов метафизики, теории познания, учения о человеке и физики ас-Сухравардӣ исходит из заложенных метафизических оснований и резко критикует перипатетиков. Он не признает субстанциальных форм, утверждая, что они «не осуществляются» (см. ***Истина***) вне ума. Вместо них он вводит понятие свойств, «ответвляющихся» от света как истинной «основы» (см. ***'Аҫл***) вещей. К таковым относится, напр., разумность человека или качества тел. Соответственно переосмысляется и понятие причины: она сообщает вещи не существование и не ее «чтойность», но производит «саму» вещь, т. е. ее «самость» (зат; см. ***Сущность***). Теория причинности у ас-Сухравардӣ расходится поэтому и с собственно аристотелевской, и с той модификацией последней, которая была произведена Ибн Сӣной, разделившим причины вслед за разделением самости и существования. Кроме того, ас-Сухравардӣ считает, что множественная причина может производить единое следствие, отрицая теорию строгого убывания единства по мере нисхождения по «ступеням существования», которой придерживались перипатетики. С критикой субстанциальных форм связано и утверждение о том, что акцидентальные, а не только субстанциальные признаки неизбежно входят в определение вещей, хотя следует признать, что доказать это ас-Сухравардӣ может, только допуская petitio principi: он говорит, напр., что «фигура» дома и его материал акцидентальны и тем не менее включаются в его определение. Более обоснована его критика стратегии познания, которой придерживаются перипатетики, когда он указывает, что познать видовое отличие дискурсивно невозможно: логика хороша для систематизации готового знания, но не может открыть нам новые «смыслы». Критикуя теорию ви́дения перипатетиков, ас-Сухравардӣ определяет зрение как явленность вещи, для чего достаточно одного света и не требуется отпечатывания «образа» вещи в глазу. «Луч» он считает бестелесной «фигурой», возникающей в чем-то прозрачном благодаря светоносной причине и мгновенно заполняющей пространство. Рассматривая огонь, он доказывает, что его свойства вызваны не его «теплотой» как первоэлемента, а световой природой.

ОТНОШЕНИЕ К ДРУГИМ УЧЕНИЯМ. Вместе с тем ас-Сухравардӣ встает на точку зрения перипатетиков в критике атомизма мутакаллимов и принимает перипатетическую теорию времени и пространства, хотя в противовес ей утверждает, что за пределами «объемлющей сферы» может быть что-то еще, нам неизвестное. Мир метафизических светов находится вне пространства и времени, и в его описании важнейшую роль играют понятия «близости» и «удаленности», составляющие параллель для «явленности» и «скрытости» и разрабатывающиеся также в суфизме. В духе, напоминающем диалектику явленности-скрытости Первоначала в «Книге гемм» («Китаб ал-фусус»), приписываемой ал-Фарабӣ, и соответствующие построения суфиев, ас-Сухравардӣ рассуждает о наибольшей явленности наискрытнейшего Света светов.

Ас-Сухравардӣ защищает теорию идей от критики перипатетиков, хотя его собственное восприятие онтологии платонизма вряд ли адекватно. Скорее можно говорить о воспроизведении им платоновской идеи мгновенного интуитивного «светового» озарения. Он ссылается на Платона в этом контексте, неоднократно подчеркивая свою неоригинальность и некритически перечисляя помимо него в ряду своих предшественников Зороастра, Гермеса, Эмпедокла, Пифагора, Асклепия, одновременно утверждая, что не имеет ничего общего с огнепоклонниками (маджус — «маги») и манихеями. Его зависимость от доисламских иранских представлений более всего проявляется в признании «идолов» (санам), «талис-

манов» (ṭилаcм), «каркасов» (хайкал), «цитаделей» (сӣсийа) — телесных обличий, которые бестелесные светы приготавливают себе для того, чтобы явиться в нашем мире, и к числу которых относятся небесные светила.

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ИШРАКИЗМА. «Мудрость озарения» послужила предметом комментариев аш-Шахразӯрӣ, Қуṭб ад-Дӣна аш-Шӣрāзӣ, Ṣадр ад-Дӣна аш-Шӣрāзӣ, разрабатывавших идеи ас-Сухравардӣ и в собственных сочинениях. В своем дальнейшем развитии ишракизм утрачивает систематичность и интенцию философского монизма, столь ярко выраженные у ас-Сухравардӣ. У Ṣадр ад-Дӣна аш-Шӣрāзӣ, напр., и термин «существование», и термины «возможность» и «необходимость» употребляются в значении, приданном им арабоязычными перипатетиками, прежде всего Ибн Сӣной, и хотя понятие «свет» не исчезает вовсе из философского лексикона, оно все более метафоризуется и служит для описаний «мира света», выполненных в визионерском духе. Основная идея интуитивного озарения все более заметно трактуется в суфийско-мистическом ключе, вместе с тем происходит и восприятие философских идей суфизма, далеко не всегда согласующихся с изначальным фундаментом ишракизма.

Лит.: *аш-Шахразурӣ.* Шарх Ḥикмат ал-ишрāқ (Комментарий к «Мудрости озарения»). Тегеран, 1993; *аш-Ширāзӣ Ṣадр ад-Дӣн.* Ал-ḥикма ал-мута'āлийа фӣ ал-асфāр ал-'ақлиййа ал-арба'а (Горняя мудрость четырех путешествий разума). Кум, т. 1—9; *Nasr S. H.* Three Muslim Sages. Avicenna,—Suhrawardi.—Ibn 'Arabi. Cambr. (Mass.), 1964; Idem. Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Back ground, Life and Works. Teheran, 1997; *Ziai H.* Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq. Atlanta, 1990; *Walbridge J.* The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy. Cambr. (Mass.), 1992; *Sohravardi Sh. Y.* Oeuvres philosophiques et mystiques, ed. H. Corbin, v. 1-3. Teheran, 1993.

А. В. Смирнов

Й

ЙОГА (санскр. yoga — сопряжение) — философская традиция Мидии, «надстраивающаяся» над особой иерархизированной системой психотехники и теснейшим образом связанная с основополагающими принципами философии ***санкхьи***. Первый период истории йоги (5 в. до н. э. — 1 в. н. э.) совпадает с начальным этапом эволюции санкхьи. Один из первых санкхьяиков, наставник Будды Алара Калама, был и одним из первых теоретиков йоги, разработавшим два этапа ее праксиса: предварительный нравственно-аскетический тренинг и поэтапное достижение «продвинутых состояний сознания». Древняя йога, восстанавливаемая из буддийских источников, «средних» Упанишад и дидактических текстов «Махабхараты», развивается в континууме учительских традиций санкхья-йоги, в котором соответствует «практической» части, кореллированной с «теоретическими» калькуляциями санкхьи. Вместе с тем отдельные пассажи эпических текстов, где очень настойчиво внушается мысль о нераздельном единстве санкхьи и йоги, уже свидетельствует о начале обособления последней.

В 1—4 вв. можно констатировать «выходы» в йогу конкурирующих школ санкхьи. Цитаты из авторитетов йоги в комментарии Вьясы к сутрам йоги позволяют предположить, что мы имеем дело с разработкой как близких санкхье (типа взаимодействия духовного начала и менталитета), так и общефилософских тем; они свидетельствуют и о полемике с вайшешиками.

В 4—5 вв. был создан базовый текст йоги — ***«Йога-сутры»***, атрибутируемые Патанджали (не грамматист, несмотря на многочисленные попытки доказать их идентичность), составитель которых систематизировал йогическую психотехнику, обеспечив ее отдельными философскими положениями, обращенными частично и против идеалистической системы буддийской йоги — ***йогачары***.

О формировании собственно философской доктрины йоги речь может идти только начиная с комментаторского периода, когда Вьяса в 6 в. составляет нормативное толкование к сутрам (см. ***«Йогасутра-бхашья»***), энциклопедист ***Вачаспати Мишра*** комментирует толкование Вьясы в своей «Таттвавайшаради» (9 в.), а позднее царь Бходжа (11 в.) пишет новый комментарий к сутрам «Раджамартанда», также опираясь на Вьясу. Завершает йогическую экзегезу Виджняна Бхикшу (16 в.), составивший комментарий к комментарию Вьясы «Йога-варттика» и отдельное «резюме» учения йоги — компендиум «Йогасангграху», отражающие попытку синтеза йоги, санкхьи и веданты.

Основные отличия философского наследия йоги от санкхьи: 1) введение концепции менталитета-***читты***, в известном смысле объединяющего функции различаемых в санкхье компонентов «внутреннего инструментария» (***антахкарана***) — интеткта-***буддхи***, эготизма-***ахаикары*** и ума-***манаса***; этот менталитет рассматривается на различных уровнях активности (***читта-бхуми***); 2) иная типологизация состояний сознания, в которой определяющее место занимают основные, «корневые» аффекты, определяющие сансарное существование индивида (,см. ***Клеши***), 3) признание божества — ***Ишвары***, который, правда, является лишь «первым среди равных» духовных субъектов-***Пуруш***, отличным от остальных неподверженностью кармическим аффектам и их результатам, а также способностью быть носителем «семени всеведения». Среди философских тем йоги, непосредственно не связанных с санкхьей, выделяются те, о которых сообщает Вьяса, цитируя предшествующих авторитетов: 1) «реалистическая» (в средневековом смысле) концепция восприятия как складывающаяся из перцепции родовых качеств объекта и его специфических характеристик; 2) типологизация причинности — различаются причины возникновения, устойчивости, проявленности, модификации, «презентации» объекта, достижения результата, разъединения, трансформации и стабильности.

Лит.: *Dasgupta S.* Yoga as Philosophy and Religion. L., 1924; *Idem.* Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930; *Eliade M.* Le Yoga, Immortalité et liberie. P., 1954; *Hauer J. B.* Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Stuttg., 1958; *Feuerstein G.* The Philosophy of Classical Yoga. Manchester, 1980.

В. К. Шохин

«ЙОГАСУТРА-БХАШЬЯ» (санскр. yoga-bhāsya) — основополагающий комментарий к ***«Йога-сутрам»***, составленный Вьясой, вероятно, в 6 в. (согласно В. И. Рудому и Е. Н. Островской, он детально знал ***«Абхидхармакошу»***). Вьяса в «Йогасутра-бхашье» разрабатывает целый ряд тем, лишь намеченных в сутрах йоги. Во введении он предлагает пятеричную схему уровней сознания. В комментарии к сутрам 1.24—25 развивает вариант теистической доктрины (см. ***Ишвара-вада***), обосновывая непревзойденность Ишвары тем, что существо, более могущественное, должно быть им же самим и не может быть кого-либо равного ему; цель Ишвары — приносить совершенно бескорыстно пользу другим (индийские атеисты настаивали на немотивированности его действия в мире). Вьяса, далее, подчеркивает неизменность связи между словом и его референтом (1.27), солидаризируясь здесь в каком-то смысле с мимансаками. Автор «Йогасутра-бхашьи» тонко различает онтологическую независимость менталитета-***буддхи*** и духовное начало Пурушу и его телеологическую зависимость от последнего, поскольку перед этим менталитетом стоит задача стать объектом опыта (11.17). В полемике с буддистами он отстаивает необходимость признания наряду со свойствами также их носителя. Позиция буддийского идеализма несостоятельна потому, что один и тот же объект отражается различно ориентированными сознаниями и встает вопрос о том, каким именно из них он «сконструирован» (если все они в этом отношении «равноправны»); Вьяса видит единственный выход из затруднения в признании, что сами модусы (букв. — пути) существования объекта и познания разнородны (IV. 15). Объективность внешних вещей обосновывается также их активностью: они, подобно магниту,

притягивают к себе сознание и «окрашивают» его. Вместе с тем в терминологии Вьясы отражаются некоторые явные заимствования у буддистов.

Изд.: Pātañjala-yogadarśanam Tattvavaiśāradīsaṃvalita-vyāsabhāṣyasametam. Sampādakaḥ Kāpilāśramīyapātañjalayogadarśanakāralabdhayogavidyaḥ, Vārāṇasī, [1963].

Пер.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»), пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1982.

В. К. Шохин

«ЙОГА-СУТРЫ» (санскр. yoga-sūtrāṇi) — базовый текст классической ***йоги,*** приписываемый Патанджали и датируемый (исходя из полемических пассажей) примерно 4—5 вв., состоит из четырех разделов. В разделе I йога определяется как «преодоление колебаний сознания», результатом чего должно быть «установление в себе» духовного начала — пуруши: до этого он принимает формы этих «колебаний». Далее следуют классификация указанных «колебаний», стратегия их преодоления и приближения к концентрации сознания, доказательства существования и характеристика высшего Пуруши (Ишвара), анализ препятствий на пути к успокоению сознания, достижение «стабильности» сознания и «инсайта». В разделе II излагается учение об аффектах сознания (***клеши***) — основного препятствия на пути к «освобождению», о ***карме*** (как результате аффектов), а также четырехчастная модель: страдание, причина страданий, избавление от него и средства этого избавления (ср. ***четыре благородные истины*** в буддизме). В том же разделе излагаются первые 5 ступеней восьмеричного тренинга йоги — воздержание от основных страстей, а также культивирование правильных духовной практики, положений тела, дыхательных упражнений и освобождения чувств от воздействия на них внешних объектов. В разделе III рассматриваются 3 высшие стадии йогического тренинга — удержание сознания в одной точке, ступень созерцания и концентрация — с различением предварительной и высшей («бессеменной»). Основное содержание этого раздела составляет подробное перечисление тех оккультных «сверхсил» (вибхути), которых рекомендуется достигать различными применениями концентрации сознания к различным сферам микро- и макрокосма. В последнем, IV разделе рассматривается происхождение «сверхспособностей», карма и ее латентные «следы». Составитель «Йога-сутр», настаивая на объективности внешних вещей, полемизирует с буддийскими идеалистами, эту объективность отрицающими. Текст завершается характеристиками конечного «освобождения» пуруши.

В. К. Шохин

ЙОГАЧАРА (санскр. yogacâra, букв. — практика йоги) — школа в буддизме махаяны; другие ее названия ***виджняна-вада*** (букв. — учение о сознании как реальности) и дхармалакшана. Основана ***Асангой*** в 4—5 вв., но ее теоретическими основаниями стали более ранние «Ланкаватара-сутра», «Сандхинирмочана-сутра» (между 2 и 4 вв.) и приписываемая Ашвагхоше «Махаянашрадхотпада-шастра». Свое имя школа получила по названию базового трактата «Йогачара-бхуми-шастра» («Наставление по основам йогической практики»). Главными текстами йогачаров были «Махаяна-санграха» Асанги, два небольших трактата ***Васубандху*** — «Двадцать» и «Тридцать стихов о только-сознавании» вместе с комментарием на первый Стхирамати, приписываемые Майтреянатхе «Махаянасутра-аланкара» и «Махаяна-вибхага». Использование йогачарами сочинений, приписываемых Майтреянатхе, дает основания некоторым исследователям (в частности, Хадзиме Накамуре) называть его основателем школы. Асангу Накамура считает учеником Майтреянатхи.

Философская система Асанги и Васубандху строится как исследование развертывания сознания в иллюзию и описание трех моделей сознания. Особенностью философской позиции йогачаров является полное сведение бытия мира к бытию сознания, выразившееся в выдвинутых ими программных положениях: «только-сознание» (читта-матра) и «только-сознавание» (виджняптиматра). Исходя из этих положений, они объясняли эмпирическую реальность как продукт субъективных индивидуальных восприятий: то, что мы осознаем как окружающий нас мир есть не более чем интеллектуальные конструкции, созданные на основании наших ощущений, притом субъективных, поскольку все люди чувствуют по-разному. Мир есть лишь содержания нашего сознания. На этих «модусах» сознания основывается привязанность людей к чувственному бытию, жажда переживать снова и снова некий чувственный опыт. Для освобождения от привязанности к ***сансаре*** нужно избавиться от этих состояний сознания, разрушить воображаемое разделение на субъект и объект восприятия. Такое понимание субъект-объектных отношений превращало философию йогачаров, по выражению В. И. Рудого, в философию разрушения объекта. Цели разрушения служили разрабатывавшиеся и практикуемые в школе психотехники. Интроспекция и очищение сознания посредством практики йоги, по их мнению, могли помочь заменить ложные воззрения неискушенных людей интуитивным постижением абсолютной реальности.

В отличие от саутрантиков, считавших ***дхармы,*** порождающие феноменальный мир, реальными и полностью угасающими в ***нирване,*** йогачары называли все дхармы, порождающие образ реальности, только дхармами индивидуального сознания. ***Читта*** — сама дхарма, причинно-обусловленная и невечная, она разрушается вместе с иллюзией объекта. Вместо него остается сознание-сокровищница (***алаявиджняна***). Это как бы второй уровень, присутствующий в каждом индивидуальном сознании и опосредующий переход от феноменальной реальности к абсолютной. С точки зрения космогонического процесса сознание второго уровня пробуждается в абсолютной реальности (***татхата***) и является ступенью ее энволюции — нисхождения к нереальности, к иллюзорному чувственному бытию. Сознание-сокровищница было введено в философскую картину мира буддистов йогачарами и позволило им исключить из последней некоторые противоречия и недоговоренности. С их точки зрения, алаявиджняна несубстанциональна: она образуется как агрегат следов прежнего опыта и впоследствии служит причиной индивидуализации потока дхарм на протяжении всей цепи перерождений, вплоть до нирваны. Она порождает эмпирическое сознание субъекта в различных его перерождениях, сохраняет «семена» всех его аффектов, следы всех его деяний и «ростки» всего, что может из них прорасти, — т. е. именно она обеспечивает действие закона воздаяния. И именно она должна быть преобразована для достижения нирваны, ибо эмпирическое сознание разрушается с помощью медитации.

Йогачары считали дхармы изначально покоящимися, что давало им основания рассматривать нирвану как реальность, а сансару, в которой дхармы вспыхивают и исчезают, считать нереальной. В школе была также трансформирована хинаянская концепция трех тел Будды: вместо рупа-кая (физического тела) в нее была включена концепция самбхога-кая

(тела блаженства), связывающего дхарму с телом бодхисаттв на пути к просветлению.

После Васубандху школа йогачара разделилась на две подшколы: агамаанусарино-виджнянавада, объединившую последователей Асанги, и ньяянусарино-виджнянавада, сторонников Дигнаги. Первая подшкола сосредоточилась на интерпретации абхидхармы, доказывая, что все содержания сознания нереальны. К этой подшколе принадлежали Гунамати (ок. 490) и Стхирамати (ок. 510—570), а также, вероятно, Шантаракшита и Камалашила, объединившие йогачару с мадхьямикой. Идеи йогачары были принесены Парамартхой (499—590), в Китай где она была известна под именем Шэлунь. Представители второй подшколы Асвабхава (ок. 510), Дхармапала (530—561), Дхармакирти и др. разрабатывали гносеологические и логические проблемы. В 7 в. учение этой подшколы йогачаров проникает в Китай благодаря Сюань-цзану (602—664) и дает начало школе Фасян-цзун, основанной учеником последнего, а затем — в Японию, где развивалось школой Хоссо-сю, одной из главных в эпоху Нара (710—785). От названной подшколы отделилась и другая ветвь, которую представляли Шилабхадра и Шубхагупта (ок. 650—750). В конечном итоге йогачара объединилась с мадхьямикой и перестала существовать как независимая теоретическая традиция.

Н. А. Канаева

ЙОДЛЬ (Jodl) Фридрих (23 августа 1849, Мюнхен — 26 января 1914, Вена) — австрийский философ, последователь фейербаховского антропологизма, истолкованного в духе позитивизма. Профессор в Праге (с 1885), в Вене (с 1896). Подвергнув критике идеализм (особенно платонизм, кантианство, махизм), Йодль противопоставил ему «реализм», критически истолкованный и ориентированный на «действительность физического» («Критика идеализма» — Kritik des Idealismus. Lpz., 1909, изд. 1920). Мышление, по Йодлю, не создает мир, а «находит» и воспроизводит его. Разум заложен в основе мира как его возможность. Мир — не творение бога, но бог вырастает из глубочайшей основы природы, он — в человеческих сердцах, в человеческом духе, там, где есть любовь. Отсюда Йодль выводил «новую религию». В этике он склонялся к «религии человечества», в которой, по его мнению, приходят к согласию Фейербах, Дж. Ст. Милль и Конт («Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie», Bd. 1—2. Stuttg., 1882—89, в рус. пер.: История этики в новой философии, т. 1—2. М., 1896—98). Принимал участие в движении за отделение школы от церкви, подвергался критике со стороны клерикалов. Совместно с Болином издал сочинения Фейербаха.

Соч.: Leben und Philosophie D. Humes. Halle, 1872; Wissenschaft und Religion, Fr./M. 1909; Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart. Lpz., 1911; Allgemeine Ethik. Stuttg., 1918; Lehrbuch der Psychologie Bd 1—2, 6 Aufl. Stuttg., 1924; в рус. пер.: Этика и политическая экономия, 2-е изд. СПб., 1898; Давид Юм, его жизнь и философия. М., 1901; Л. Фейербах, его жизнь и учение. СПб., 1905.

Лит.: *Borner W.* Fridrich Jodl. Gedenkenblätter. Fr./M., 1914; *Frank H.* Friedrich Jodl. Freiburg, 1970.

А. Г. Мысливченко

ЙОНАС (Jonas) Ханс (10 мая 1903, Монхенгладбах, Германия — 5 февраля 1993, Нью-Рошелл, США) — немецко-американский философ. Учился у Гуссерля, Хайдеггера и Бультмана. Защитил докторскую диссертацию в Гёттингенском университете по проблеме интерпретации свободной воли у Августина. Из-за еврейского происхождения в 1933 эмигрировал в Великобританию, в 1935 — в Палестину, где занимался изучением гностицизма и его роли в закате античности. В годы 2-й мировой войны сражался в армии Великобритании в рядах «Еврейского батальона». В 1946 переехал в Канаду, а в 1954 — в США, где в 1955—76 был профессором Новой школы социальных исследований (Нью-Йорк), затем преподавал в университетах Принстона, Гарварда и др.

В США Йонас работал в области философии биологии; наряду с этим занимался критикой картезианского дуализма, философии сознания и технократического стиля мышления с позиций, близких фундаментальной онтологии Хайдеггера. На основе «единой теории бытия» разработал онтологические основания этики, которая отвергала традиционный этический «антропоцентризм», сводивший проблему моральной ответственности исключительно к отношениям между людьми. Природа, в том числе и как основа бытия человека, рассматривается Йонасом в качестве своеобразного «субъекта» морали. Одновременно он переосмысляет понятие человеческого действия, которое в современных условиях бурного развития технологий должно трактоваться с учетом его необратимых, ближайших и отдаленных последствий как для самого действующего субъекта (технологии преобразуют не только вещи, но и людей), так и для его «предмета» воздействия (природного или человеческого).

Йонас сформулировал этический императив ответственности для «технократического века», оказавший глубокое влияние на развитие экологической этики: «Поступай так, чтобы последствия твоих действий были совместимы с непрерывностью последующей жизни человека на земле». Одновременно Йонас предложил понятие этической «эвристики страха», согласно которой попытка определить общее благо (основу совместного морально ответственного действия) позитивно приводит к раздорам между людьми, придерживающимися различных религиозных, философских или идеологических ориентации. Моральный разум фатально не универсален. универсален страх, переживание общей опасности, которое захватывает людей различных воззрений. Общее для большинства людей переживание угрозы экологической катастрофы может, по Йонасу, выступить в качестве негативного этического основания совместной ответственной деятельности людей в современную эпоху.

Соч.: Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Gött.. 1930; Gnosis und; spätantiker Geist, Bd. I-II. Gott., 1934—54; The Gnostic Religion. 1958; Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Gött., 1973; Das Prinzip Verantwortung: Versich einer Ethik für die technologisch; Zivilisation. Fr./M., 1979; The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology. Chi., 1982; The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethic for Technological Age. Chi., 1984; Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz. Evanston, 1996; The Legacy of Hans Jonas. — Hastings Center Report, special Issue, 25, №. 7, 1995.

П. Д. Тищенко

К

КАБАНИС (Cabanis) Пьер-Жан-Жорж (5 июня 1757, Рознак — 5 мая 1808, Мелан) — французский философ и врач, глава школы «идеологов». Во время Французской революции примыкал к жирондистам, участвовал в перевороте 18 брюмера. В работе «Отношение между физической и нравственной природой человека» (Rapports du physique et du moral de l'homme, 1802, рус. пер. т. 1—2, 1865—66) утверждал, что человек, его поведение и мысль обусловлены биологическими моментами: мозг человека продуцирует мысль так же, как печень и поджелудочная железа — секреции. В теории познания был представителем эмпиризма: его «экспериментальная философия» целиком обращена к наблюдению за природой. Будучи вместе с ***Дестютом де Траси*** одним из основателей движения «идеологов», выступил с критикой современных ему социальных институтов. По его мнению, целью политики является уничтожение нищеты низших слоев общества и искоренение общественных пороков. Общество должно стремиться к счастью своих граждан, устанавливая наилучшие политические институты, достигая справедливого распределения богатств, просвещения и социальной гигиены. В своих трудах Кабанис заложил основы социальной медицины и гигиены, физиологической психологии. Он оказал значительное влияние на развитие французского позитивизма.

Соч.: Oeuvres philosophiques, t. 1—2. P., 1956.

Лит.: *Gusdorf G.* La conscience revolutionnaire. Les Ideologues. P., 1978; *Picavet F.* Les Ideologues. P., 1981.

М. М. Федорова

КАББАЛА (др.-евр., букв. — предание) — мистическое течение в иудаизме. Каббала соединила пантеистические построения неоплатонизма и мифологемы гностицизма с иудейской верой в Библию как мир символов. Уже трактат «Книга творения», созданный между 3 и 8 вв., учит о 32 элементах мироздания, к которым относятся не только 10 первочисел (как в греческом ***пифагореизме***), но и 22 буквы еврейского алфавита. Каббала в собственном смысле слова складывается к началу 13 в. среди евреев Испании и Прованса и развивается в сложных отношениях взаимосвязи и противоборства с арабско-еврейским философским движением в Андалусии.

Основополагающий памятник каббалы — «Книга сияния», или «Зогар», написанная на арамейском языке в Кастилии в конце 13 в. и принадлежащая, по-видимому, Моисею Леонскому (Моше де Леон), который, однако, предпочел выдать ее за наследие талмудического мудреца 2 в. Симона бен Йохаи; она имеет форму аллегорического толкования на библейские тексты. Каббала понимает Бога как абсолютно бескачественную и неопределимую беспредельность («Эн-Соф»), Однако это ничто есть одновременно все в вещах, в которые оно изливает свою сущность, ограничивая для этого само себя (т. о., каббала ставит на место учения о сотворении мира учение об ***эманации***). Неопределимый бог приходит к определенности в десяти «Сефпрот», или стадиях своего смыслового саморазвертывания, аналогичных «зонам» ***гностицизма*** («венец», «мудрость», «разумение», «милость», «сила», «сострадание», «вечность», «величие», «основа», «царство»); соотношение этих гипостазированных атрибутов бога изображалось в виде «древа Сефирот». В своей совокупности «Сефирот» образует космическое тело совершенного существа первочеловека ***Адама Кадмона***, сосредоточившего в себе потенции мирового бытия. Новой вехой в развитии каббалы явилась деятельность ***И. Лурии*** (1534—72), одной из ключевых фигур на панораме иудаизма (галилейский город Цфат, где он учил и умер, является до сих пор местом усердного паломничества). В центре лурианской каббалы стоит особая доктрина о «тиккуне», т. е. «сокращении» всенаполняющей сущности Бога с целью дать место космосу. Однако «сосуды» не могут долго выдержать божественного света и разбиваются (в свете этого тезиса толковалось разрушение ветхозаветного Храма, рассеяние евреев, а также более новые катастрофы в жизни европейского еврейства); необходимо трудиться над мистическим делом воссоединения расточенных частиц света.

Особый аспект составляет т. н. практическая каббала, основанная на вере в то, что при помощи специальных ритуалов, молитв и внутренних волевых актов человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс истории (напр., приближать пришествие Мессии), ибо каждому «возбуждению снизу» (от человека) не может не ответить «возбуждение сверху» (от Бога). Именно в таком смысле каббала не вполне чужда миру магических практик. Как попытка ввести определенные компоненты каббалы (прежде всего лурианской) в общенародный и притом специально «ашкеназийский» контекст может рассматриваться хасидизм.

С 15 в. интерес к каббале распространяется в кругах христианских ученых Европы, стремившихся синтезировать ее с догмами христианства в рамках универсальной всечеловеческой религии (Пико делла Мирандола, И. Рейхлин, Агриппа, Парацельс и др.); близко к каббале подошел Я. Бёме в своем учении о происхождении мирового конфликта из самой природы Бога. Влияние мистицизма каббалы прямо или опосредованно испытали Гегель, Вл. Соловьев, Н. А. Бердяев, К. Г Юнг, М. Бубер.

Лит.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейском мистике, I—II. — «Библиотека алиа», 114—115. Иерусалим, 1984; *Langer G.* Liebesmystik der Kabbala. Münch., 1956; *Scholem G.* Major trends in Jewish mysticism. N. Y., 1969, p. 119—286; *Idem.* Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala. Z., 1962.

С. С. Аверинцев

КАБЕ (Cabet) Этьенн (1 января 1788, Дижон — 8 ноября 1856, Сен-Луи, США) — представитель французского утопического коммунизма, сын ремесленника, адвокат, участник революционной организации карбонариев; член палаты депутатов (1831); эмигрировал в Бельгию, затем в Англию. В качестве проповедника «реформаторского коммунизма» вел

ожесточенную полемику со сторонниками «революционного коммунизма» во главе с Дезами. После выхода в свет утопического романа «Путешествие в Икарию» (Voyage... en Icarie, v. 1—2, 1840) издавал «Икарийский альманах» (1843—48, 1852); получив в 1849 в Техасе бесплатно участок земли, отправился с группой единомышленников в Америку, где попытался осуществить свою утопию.

Будучи продолжателем Бабефа, Кабе интерпретировал его учение на сен-симонистский манер. Цель его — установление демократии и христианства в его изначальной чистоте. Он выступал за обобществление труда и его орудий, движимого и недвижимого имущества, благ, предметов потребления, хотя собственность в Икарии временно (в течение 50 лет) и должна сохраниться. Коммунизм для Кабе — ассоциация, построенная на основе равенства, братства и единства, упразднения всех привилегий. В политическом отношении высказывался за республику, устанавливаемую на основе всеобщего избирательного права. Однако правление Икарии напоминает скорее диктатуру. Созданная Кабе община, несмотря на внутренние расколы и конфликты, просуществовала до 1888.

Соч.: Путешествие в Икарию, ч. 1—3. М.—Л., 1948.

Лит.: *Геснер А.* Икарийцы в Северной Америке. СПб., 1906; *Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. М., 1960.

М. М. Федорова

КАВАЙЕС (Cavailles) Жан (1903—44) — французский философ математики, ученик Л. Брюневика, видный представитель структуралистской философии математики, имеющей своим истоком абстрактную алгебру, которая интенсивно разрабатывалась в 20—30-х гг. 20 в. в математических кружках Гамбурга и Гёттингена. В 1934—35 гг. группа французских математиков Н. Бурбаки выдвинула идею структуры в качестве основного понятия современной математики. Для Кавайеса новая структурная математика, построенная на основе аксиоматического метода, является образцом научного познания. Понятие структуры — центральное в философии математики Кавайеса. Основная его функция состоит в организации знания. Вслед за Больцано он полагает, что теория науки совпадает с теорией структуры науки. Поскольку же наука состоит из доказанных теорий, то ее структура по существу совпадает с доказательством. Структура управляет прогрессом науки, т. к. дедуктивная цепь рассуждений по существу и создает ее содержание. Т о., структура есть принцип движения, прогресса. Для Кавайеса аксиоматизация — это не простая дань пустому и стерильному догматизму, а подлинный принцип изобретения; это — не игра в символы, как считали некоторые, а средство обнаружения общих структур, заключенных в частных проблемах. Согласно Кавайесу, смысл теорий состоит в их концептуальном становлении: «Все содержание — объекты наблюдения для эпистемолога и манипуляции для практики: теоремы, процедуры доказательства, операции, свойства, сами теории проникнуты движением, в котором структура развертывается и демонстрирует саму себя». Структура не статична, а динамична, не ригидная схема, а момент «творческой диалектики». Именно в возрастании абстрактности Кавайес видел движущую силу развития математики, которая реализуется в процессах «тематизации» и «идеализации». Благодаря абстрактной аксиоматике, ее схематизирующей роли открываются новые, подчас неожиданные зависимости между, казалось бы, несвязанными прежде математическими теориями. Кавайес сжато сформулировал свою концепцию математики в ходе острых дискуссий в 1939 во «Французском философском обществе». Суть его позиции сводилась к тому, что гибертовская математика интериоризировала эпистемологическую проблему оснований, трансформировав ее в чисто математическую проблему. Исходя из этого, он выдвинул четыре основных тезиса: существует целостность или единство математики, делающее невозможным сведение ее к какому-то абсолютному началу (критика одновременно логицизма и феноменологизма гуссерлианского толка); математика развивается диалектически, идя своим автономным и в принципе непредсказуемым путем; решение математической проблемы аналогично эксперименту, производимому по программе в соответствии с правилами; существование математических объектов совпадает с актуализацией метода, т. е. дедуктивным развертыванием математической структуры.

Лит.: *Benis-Sinaceur H.* L'épistemologie mathematique de Cavailles. — «Revue d'histoire des Sciences». P., 1987, t. XL, № 1, p. 28; *Heinzmann G.* La position de Cavailles dans le probleme des fondements en mathematiques, et sa différence avec celle de Lautman. Ibid.

В. С. Черняк

КАВЕЛИН Константин Дмитриевич [4(16) ноября 1818, Петербург — 3 (15) мая 1885, там же] — русский философ, публицист, правовед, историк. В 1835—39 обучался на юридическом факультете Московского университета. После защиты магистерской диссертации (1844) преподавал до 1848 на кафедре истории русского законодательства в Московском университете. На кафедре гражданского права в Петербургском университете проработал с 1857 до 1861, когда, после студенческих волнений, по настоянию властей был вынужден прервать преподавание до 1878. Основные философские работы, включая «Задачи психологии» и «Задачи этики», были написаны в 70—80-х гг. 19 в. Дополняя позитивистские идеи О. Конта анализом фактов психической жизни, разрабатывал оригинальный вариант «психологического позитивизма», стремился преодолеть как «отвлеченный идеализм», так и материализм. Считал центральным звеном в комплексе наук о человеке психологию, отрицал существование непосредственного знания и усматривал основную функцию знания в обеспечении возможности сознательной творческой деятельности человека. В области нравственной философии разрабатывал с позиций психологии принцип свободы воли. Своеобразие отечественной истории видел в ее преимущественно государственном характере. Признавая различие исторических путей Западной Европы и России, утверждал общность их целей и устремлений. Актуальной задачей для России полагал «развитие личности» с позиций умеренного либерализма. Постепенные административные реформы сверху есть путь реализации политического идеала России — «самодержавной республики».

Соч.: Собр. соч., т. 1—4. СПб., 1897—1900; Наш умственный строй. М., 1989.

Лит.: *Корсаков Д.* К. Д. Кавелин. Очерк жизни и деятельности. СПб., 1896.

С. И. Бажов

КАЙВАЛЬЯ — см. *Мокша*.

КАЙЗЕРЛИНГ (Keyserling) Герман (20 июля 1880, Кени, Латвия — 26 апреля 1946, Инсбрук, Австрия) — немецкий философ и писатель. В 1897—1902 изучал геологию, химию и зоологию в университетах Женевы, Тарту, Гейдельберга и Вены, в 1903—06 — в Париже, где опубликовал свою первую философскую книгу «Строение мира» (Das Gefüge der Welt, 1906).

В 1907 читал в Гамбурге лекции, которые легли в основу его «Пролегомен натурфилософии» (1910). В 1908—17 жил в имении Рохукюле в Эстонии. Много путешествовал (в т. ч. кругосветное путешествие 1911—12). В опубликованном в 1919 «Путевом дневнике философа» (Das Reisetagebuch des Philosophen), сразу сделавшим его знаменитым, Кайзерлинг стремится «вчувствоваться» в многообразие форм культуры и жизни различных народов, исходя из идеи «самоосуществления в путешествии сквозь мир». В 1920—39 жил в Дармштадте, где в 1920 основал «Общество свободной философии» и «Школу мудрости»; в их работе принимали участие Н. А. Бердяев, Х. Дриш, Л. Фробениус, К. Г. Юнг, Э. Кречмер, Хендрик де Ман, М. Шелер, Э. Трельч, Р. Тагор и др. (деятельность общества и школы прекратились в 1930-х гг. в связи с преследованиями национал-социалистов). В 1920-х гг. выходят наиболее известные сочинения Кайзерлинга: «Творческое познание» (Schöpferische Erkenntnis, 1922); «Люди как смыслообразы» (Menschen als Sinnbilder, 1926); «Возрождение» (Wiedergeburt, 1927); «Америка. Восход нового мира» (Amerika. Aufgang einer neuen Welt, 1930) и др. Основные мотивы иррационалистической философии Кайзерлинга близки кругу идей ***философии жизни***: представление о философии как «мудрости», интуитивном постижении мира, аналогичном художественному творчеству («Философия как искусство» — Philosophie als Kunst, 1920); противопоставление интеллекта и души; идеал «нового синтеза души и духа», возвращение к целостности бытия, утраченной «европейским человеком» вследствие одностороннего преобладания рассудка — через обращение к древней философии и в особенности к восточной (древнеиндийской и китайской) мудрости. Во время 2-й мировой войны работал над «Книгой об истоках» (Buch vom Ursprung, 1947), которую считал своим главным произведением. С 1947 существует «Общество Кайзерлинга» в Висбадене, которое с 1963 издает журнал «Terra Nova».

Соч.: Gesammelte Werke, Bd. 1—6. Darmstadt—Baden-Baden, 1956.

Ю.Н. Попов

КАЛАМ (от араб. калам, букв. — речь, рассуждение, спор) — одно из основных направлений ***арабо-мусульманской философии***, в рамках которого разрабатывалась спекулятивная теология ислама. В средневековой мусульманской литературе под каламом (или «'илм ал-калām», наука калама) подразумевалось творчество представителей калама, а также теология вообще. Теологическая и собственно философская (логико-эпистемологическая и натурфилософская) проблематика калама сформировалась в 8—9 вв., гл. обр. в творчестве мутазилитов. С 11 в. преобладающей школой в каламе становится ашаризм, со временем превратившийся в ведущее течение религиозной мысли суннитского ислама. В плане философской эволюции выделяют калам «традиционный», развивавшийся независимо от ***арабоязычного перипатетизма*** (до 12 в.), и калам «перипатетизирующий» (с 13 в.).

В центре теологии калама стояли вопросы об атрибутах Бога (их характере, совечности и сопричастности Его сущности); об извечности ***Корана*** (как Слова Божьего) или его сотворенности во времени; о божественном предопределении и человеческой инициативе. Мусульманское Священное Писание — Коран, хотя и подчеркивает абсолютную инаковость Бога («нет ничего, подобного Ему»), одновременно содержит множество выражений, допускающих антропоморфное толкование (Божий «лик», «око», «длань», «восшествие на Престол» и др.). Подобные описания встречаются также в хадисах — речениях Пророка Мухаммада (создание Адама «по образу» Бога, Божьи «пальцы», «нога» и т. п.). В 7—8 вв. возникли различные догматические группы, представлявшие Бога в человекоподобном образе и известные как мушаббихиты-антропоморфисты, муджассимиты-корпоралисты и хашавиты-буквалисты (позже эту тенденцию представляли, прежде всего, крайние шииты, захириты и ханбалиты). Ряд теологов, среди которых был Малик Ибн Анас (основатель и эпоним одной из четырех школ мусульманского права — маликизма; ум. 795), отстаивали правомерность антропоморфных описаний в Коране и хадисах, одновременно отказываясь рассуждать об их точном смысле (от их установки — не спрашивай «как?», билā кайф — они получили наименование «балākифа»).

С решительным отрицанием антропоморфизма выступали джахмиты (последователи ***Д. Ибн Сафвана***) и вслед за ними мутазилиты («обособившиеся», «отделившиеся»), образовавшие первую крупную школу калама.

МУТАЗИЛИТЫ. По преданию, мутазилизм возник в г. Басра (Ирак) в начале 8 в., когда от кружка ал-Хасана ал-Басрӣ обособились его ученики — Вāсил Ибн 'Атā и 'Амр Ибн 'Убайд (отсюда наименование му'тазила — обособившиеся). В 9—10 вв., наряду с басрийской школой мутазилизма (Му'аммар Ибн 'Аббāд, ***ал-'Аллāф, ал-Наззāм***, ал-Джāхиз, Абу 'Алӣ ал-Джуббā'ӣ и его сын Абу Хāшим), существовала и багдадская (Бишр Ибн ал-Му'тамир, Сумāма Ибн ал-Ашрас, ал-Мурдāр, ал-Хайяāт, ал-Ка'бӣ). Золотой век мутазилизма приходится на первую половину 9 в., когда он пользовался поддержкой аббасидских халифов. Вскоре, однако, его приверженцев стали подвергать гонениям, и их идеологические позиции в государстве были сильно подорваны. Мутазилиты вновь появились на политической арене в правление Бундов (945—1055), при которых процветала мутазилитская школа 'Абд ал-Джаббāра (ум. 1025). В 12—13 вв. идеи мутазилизма получили распространение в Хорезме, где их придерживался видный толкователь Корана аз-Замахшари (ум. 1144). Мутазилитские теологические принципы нашли отражение в шиитских кругах, особенно в зайдитских.

Настаивая на трансцендентности Бога, мутазилиты рассматривали антропоморфные выражения в Коране как метафоры и идиомы («око» — знание; «длань» — могущество и т. п.), а хадисы, не поддающиеся аллегорическому толкованию, они отвергали как неподлинные. Единство Божье (араб, таухӣд), по мутазилитам, исключает также реальность и извечность божественных атрибутов как неких ипостасей, отличных от божественной Сущности. Бог знает, но сам по себе, а не через атрибут «знание». В этом смысле извечными мутазилиты признают некоторые «субстанциальные» атрибуты — жизнь, знание, могущество. Другие же «оперативные» атрибуты (напр., «творец», «питающий»), к которым они причисляли также «волю», «слух» и «речь», они считали «сотворенными», возникшими во времени. Отсюда следует сотворенность Корана — общая для мутазилитов и джахмитов доктрина, отвергнутая большинством богословов.

Вторым фундаментальным принципом мутазилизма является учение о свободе воли. В самом Коране вопрос о соотношении божественного детерминизма и человеческой инициативы трактуется неоднозначно. В ряде аятов говорится о Божьем предопределении (предначертании) всех событий в мире, но многочисленны и те аяты, в которых человеку предоставляется свобода выбора и в которых подчеркивается строгое соответствие божественного воздаяния собственным деяни-

ям людей. В хадисах же Божье предопределение предстает как один из основополагающих догматов ислама. Крайней формой детерминизма стал джабризм-фатализм, который признает Бога единственным подлинным творцом (действователем) в мире, включая сферу человеческих деяний. Среди его приверженцев были как лояльные омейядским халифам богословы (ссылкой на Божье предопределение оправдывавшие их произвол), так и оппозиционные им джахмиты.

В противоположность джабритам мутазилиты объявляли человека творцом своих действий: без свободы выбора нет ответственности, и Божье воздаяние было бы несправедливым. В трактовке мутазилитов Божья справедливость предполагает также, что Бог способен создать только «наилучшее» для тварей, что Он обязан осуществить Свое обещание праведным и соответственно Свою угрозу нечестивым.

Мутазилиты обосновывали гносеологические принципы, которые стали характерными для всего калама и служили причинами нападок на него со стороны догматиков-традиционалистов, особенно захиритов и ханбалитов. Это — примат разума над верой; необходимость аллегорического толкования противоречащих разуму ревелятивных (богооткровенных) данных; отрицание таклӣда (некритического следования авторитетам) и всяких убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности. Мутазилитский рационализм проявляется и в этике — в учении об автономии моральных ценностей и принципов. «Прекрасное» (добро) и «безобразное» (зло) суть имманентные явлениям характеристики, а не произвольные божественные установления, поэтому разум способен постигать их до Откровения и независимо от него. Однако это не означает, что Откровение излишне. Оно призвано помогать человеку, который в случае конфликта между добром и злом часто делает неправильный выбор, вопреки своему разумному суждению. Кроме того, религиозно-культовые предписания (напр., о молитве и посте) могут быть познаны только через Откровение. Бог поэтому обязан явить людям пророков, иначе Его милость к ним не была бы полной.

В тесной связи с теологическими темами мутазилиты разрабатывали вопросы онтологического и натурфилософского характера. Природный мир они осмысливали в категориях «субстанция» и «акциденция», обозначающих соответственно тело (атом) и его количественно-качественные свойства. Некоторые мутазилиты развивали учение о постоянном обновлении акциденции, которое стало доминирующим на аширитском этапе развития калама. Из становления (ḥудӯс) акциденций во времени мутазилиты, и вообще мутакаллимы (учителя калама), выводят становление всех тел в мире (тело неотделимо от акциденции, а неотделимое от становящегося само есть нечто становящееся), а из становления мира — существование «становителя» (мухдиc) — Бога.

Мутазилиты ввели в арабо-мусульманскую философию различение сущности (эссенции) и существования (экзистенции), впоследствии воспринятое арабоязычными перипатетиками, а через них и философами европейского Средневековья. Божественное творение они сводили к наделению существованием сущностей, доселе пребывавших «в состоянии небытия». В мутазилитском (а потом аширитском) каламе нашла свое продолжение античная атомистическая традиция, почти забытая на христианском Западе. Мутакаллимы развивали финитистские концепции материи, движения, пространства и времени (см. ***Атомизм***), во многом способствовавшие возрождению и развитию атомистики в Европе. Рационалистические установки и ряд теолого-философских построений мутазилизма стали достоянием ашаризма, который после 10 в. сменил мутазилизм в качестве ведущей школы калама.

АШАРИТЫ. Ашаризм, основанный выходцем из мутазилитской среды ***ал-Аш'арӣ*** развитый ал-Бакиллӣнӣ (ум. 1013), а также ал-Джувайнӣ (ум. 1085), складывался как «срединный путь» между системой мутазилитов и доктриной традиционалистов. Наделяя Бога семью положительными «субстанциальными» атрибутами (знанием, могуществом, жизнью, волей, речью, зрением и слухом) и объявляя их извечными (в противоположность «оперативным» атрибутам), ашариты одновременно считали такие атрибуты не тождественными божественной сущности и не отличными от нее. Признавая извечность Корана со стороны смысла, они вместе с тем учили о его сотворенности в отношении словесного выражения. Решая проблему моральной ответственности, ал-Аш'арӣ выдвинул концепцию «касб» (приобретение), согласно которой действия «творятся» Богом, но «приобретаются» человеком, обладающим свободным выбором. В отличие от мутазилитов, ашариты не были склонны к ограничению божественной воли императивами человеческого разума. Не разделяли они также этический объективизм своих предшественников, полагая, что «прекрасное» и «безобразное» не являются естественными характеристиками человеческих действий, а определяются Божьими предписаниями, данными в Откровении через пророков. Для аширитской онтологии и натурфилософии в целом характерно учение о контингентности всех вещей и явлений во Вселенной, отрицание их естественной детерминированности. Закономерный же характер происходящих в мире процессов объясняется «обычаем», который введен Богом и не нарушается им.

Наряду с ашаризмом, находившим сторонников прежде всего среди представителей шафиитского толка мусульманского права, существовала школа матуридитов — последователей ***ал-Матурӣдӣ***, чье учение распространялось преимущественно среди ханафитов Мавераннахра (Средняя Азия). Матуридитская теология в целом близка аширитской, но в некоторых пунктах примыкает к мутазилитской (в частности, в вопросе об этических потенциях разума). С 12 в. начинается сближение калама с арабоязычным перипатетизмом школы ***Ибн Сӣны***, которое было подготовлено ***ал-Газалӣ***, ***аш-Шахрастанӣ*** и Фахр ад-Дином ***ар-Разӣ*** и которое завершилось слиянием этих двух направлений в творчестве ал-Байдавӣ (ум. 1286), ***ал-Иджӣ*** и ***ат-Тафтазанӣ***. Дальнейшее развитие калама происходило гл. обр. в форме комментирования энциклопедических трудов этих мыслителей, представлявших своего рода «суммы» калама. О шиитском каламе см. в ст. ***Шиизм***.

Лит.: *Ан-Нашшар А. С.* Наш'ат ал-фикр ал-фалсафи фи ал-ислам, ч. 1—3. Каир, 1977; *Бадави А.* Мазахиб ал-исламиййин, ч. 1. Бейрут, 1979; *Watt M.* The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh, 1973; *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambr. (Mass.)—L., 1976; *Frank R. M.* Beings and Their Attributes. Albany (N. Y), 1978; *Gimaret D.* Theories de l'acte humain en théologie musulmane. P., 1980; *Gardet L., Anawati M.-M.* Introduction a la théologie musulmane. P., 1981; *Davidson H. A.* Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. N. Y.—Oxf., 1987; *Ibrahim T., Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. M., 1990.

Т. Ибрагим

КАЛКИДИЙ (Calcidius, встречается также Chalcidius) (кон. 4 — нач. 5 в.) — латинский философ-платоник. Сохранились его перевод платоновского диалога ***«Тимей»*** и коммен-

тарий к нему. Источники «Комментария» — Платон, Аристотель, Нумений, Адраст, Порфирий, а также Филон Александрийский, Ориген. Тематика «Комментария» задана «Тимеем». Калкидий выделяет 27 тем, из которых откомментированы лишь 13 (до Tim. 53c). Основные темы: о происхождении и устройстве мира в сочетании с учением о душе (мировой и человеческой), о судьбе, демонология. Здесь же Калкидий рассуждает о происхождении человеческого рода; о подобии человека миру (макрокосм—микрокосм). В основе тварного мира лежат три начала: бог—материя—образец (deus—silva—exemplar). Все начала просты, бескачественны и вечны. Бог отождествляется с высшим благом, он лежит за пределами бытия, природы, ума. Бог предшествует миру как причина, а не во времени, поэтому мир одновременно и «создан» (factus), и «вечен» (aeternus). Тварный мир — живое существо, он состоит из мировой души и тела. Мировая душа создана богом (также причинно и вне времени), это — «третья субстанция». Она — нечто промежуточное между делимой и неделимой субстанцией, вечна, поскольку самодвижима. Мир пронизывает жизненное начало; центр жизни не совпадает с центром мира, землей, но находится в вечно движущемся солнце.

Большую часть «Комментария» занимает учение о материи (In Tim. 47e-53c), предваряемое историческим обзором предшествующих теорий (евреев, досократиков, эллинистических авторов). Традиционно материя — ни телесна, ни бестелесна, скорее она потенциально и телесна, и бестелесна; нескончаема во времени (perpetua); беспредельна (infinita); не имеет форм и качеств. Особенность трактовки Калкидия в том, что материя — одновременно изменчива и неизменна, подлежит и не подлежит воздействию (что близко воззрениям Порфирия). Взаимодействие идей, форм (species) и материи описывается в платоновских терминах отец—сын—отпрыск. Все сущее — это продукт деятельности бога, природы или человека — художника, подражающего природе. Здесь природа-космос — это ипостась, следующая после ипостасей традиционной неоплатонической триады (бог—ум—душа). Важно также учение Калкидия о судьбе и ее соотношении с провидением. Провидение — это или сам бог, или ум бога. Судьба (fatum) действует на уровне Мировой души, она рассматривается и как субстанция (substantia), и как действие (actus). Калкидий признает наличие свободной воли человека и случайности. Он критикует стоическое учение о судьбе за фатализм.

Раздел о человеческой душе образует маленький самостоятельный трактат. Вслед за Порфирием Калкидий отвергает аристотелевское определение души как ***энтелехии*** тела, предпочитая ему платоническую трактовку души как разумной самодвижущейся субстанции. Подробнее, чем в «Тимее», разработана демонология. Калкидий выделяет пять видов демонов: высшие (ангелы), эфирные, воздушные, водные, земные (последние — человеческие души).

Работы Калкидия использовались средневековыми авторами (до 12 в.), в частности, Иоанном Скотом Эриугеной, Хукбольдом из Сен-Амана, Гонорием Августодунским.

Соч.: Timaeus a Calcidio translalus commentarioque instructus (ed. J. H. Waszink). L.-Leiden, 1975.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития, кн. 1. М., 1992, с. 102-140; *Waszink J. H.* Studien zum Timaioskommentar des Calcidius, 1. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele). Leiden, 1964; *Van Winden J. C. M.* Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism. Leiden, 1959; *Den Boeft J.* Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources. Leiden, 1970; Calcidius on Demons (Commentarius, ch. 127—136). Leiden, 1977; *Gersh S.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition II. Indiana, 1986.

М. С. Петрова

КАЛЛАХАН (Callahan) Дэниел (род. 19 июля 1930, Вашингтон) — американский философ, один из ведущих специалистов в области ***биоэтики***. Доктор философии Гарвардского университета (1965). В теоретических исследованиях сочетает основные идеи этики Аристотеля и традиции американской аналитической философии. Совместно с американским психиатром У. Гейлином в 1969 основал Институт социальной этики и наук о жизни (Гастингский центр), ставший ведущим исследовательским центром в области биоэтики (до 1996 — президент, затем директор международных программ Центра). Ему принадлежат исследования во многих областях биоэтики (особенно по проблемам абортов, генетики, распределения дефицитных ресурсов здравоохранения, отношения к умирающим). Разрабатывает проблему дистрибутивной справедливости в здравоохранении и этические проблемы старения. Автор концепции «пределов» биомедицинских вмешательств в процессы жизнедеятельности человека. Каллахан выступает как критик идей неограниченного технологического прогресса в медицине и доктрин, рассматривающих продление индивидуальной человеческой жизни в качестве центральной моральной ценности. Один из наиболее влиятельных светских противников легализации права на ***эвтаназию***.

Соч.: The Tiranny of Survival, 1973; Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society, 1987; What Kind of Life: The Limits of Medical Progress, 1990; The Troubled Dream of Life: Living With Mortality, 1993.

П. Д. Тищенко

КАЛОКАГАТИЯ (греч. καλοκαγαθία, τὸ καλὸν κἀγαθόν) — термин античной этики (приблизительный перевод «нравственная красота»), составленный из двух прилагательных: καλός, (прекрасный) и ἀγαθός (добрый). Более всего значим для философии классического периода (Сократ, Платон и Аристотель), однако имеет свою историю и в ранней традиции: как понятие засвидетельствовано для Бианта и Солона. Калокагатия стала одним из важнейших терминов нравственного учения Сократа, о чем можно судить по сократическим сочинениям Ксенофонта и Платона. В «Меморабилиях» Ксенофонт изображает «разговор Сократа с Аристиппом о калокагатии» (Mem. III 8), в ходе которого Сократ отождествляет понятия «прекрасное», «хорошее» и «полезное» (для души); соответственно, благом и красотой нетелесной души, если она существует правильно, оказывается добродетель. В другой беседе он противопоставляет калокагатию «постыдному», делая это в ходе характерного отождествления «мудрости» (=рациональное мышление) и «благоразумия» (=нравственное сознание), сближая т. о. калокагатию с последним. В платоновской «Апологии» 21d4 термин «калокагатия» появляется в знаменитой формуле Сократа о незнании: в пер. Вл. С. Соловьева «оба ничего в совершенстве не знаем» (букв, «не знаем ничего прекрасного» - καλὸν κἀγαθόν), — подчеркнуто этическое содержание философии Сократа. И в платоновском «Пире» 222a6 говорится, что речи Сократа касаются всех вопросов, которыми занимается тот, «кто хочет достичь калокагатии».

Для Платона калокагатия была термином важным, но не центральным, ибо и философия его не исчерпывается этикой, в отличие от сократовской. Термин редко встречается у него в

значении внешней красоты (Euthyd. 271b4; Parm. 127b3), в основном же — в значении красоты нравственной, выступая как синоним понятия «добродетель»: Gorg. 515a6 («человек достойный», противопоставлен дурному, т. е. несправедливому, распущенному и безрассудному); 527d2 («поистине достойный человек и предан добродетели», καλὸν κἀγαθόν, ἀσκῶν ἀρετήν); Symp. 204a5 («тем-то и скверно невежество, что человек и не калокагатийный, и не умный вполне доволен собой») и во многих других местах. Исключением из этического толкования выглядит пассаж из «Тимея» 88c6, в котором καλός, обозначает красоту тела, а ἀγαθός — души; здесь Платон имеет в виду гармонично развитого человека, прекрасного и душой и телом.

В платоновской Академии калокагатию определяли как «умение избирать наилучшее нравственное решение» (Ps.-Plat. Definitiones 412e8). Аристотель продолжает разрабатывать этот термин, причем делает это не в «Никомаховой», а в «Евдемовой этике» VII 3, 1248b8—1249a 16 и «Большой этике» II 9. По Аристотелю, калокагатия — совершенная добродетель (такая же, как справедливость «в широком смысле»): «О нравственной красоте (калокагатии) говорят по поводу добродетели: нравственно прекрасным зовут справедливого, мужественного, благоразумного и вообще обладающего всеми добродетелями» (Magna mor. II 9, 1207b23—26). В «Евдемовой этике» калокагатийным называется тот, кто «обладает прекрасными благами как таковыми и практически действует ради прекрасного как такового» (1248b34—36), т. е. кто стремится жить добродетельно (=согласно благу как таковому) не ради внешнего «природного» блага (здоровья или силы, как граждане Спарты). По существу, калокагатия, определяемая как «полнота добродетели» (ἀρετὴ τέλειος, 1249a16), является содержательным ответом на формулу счастья («полнота жизни в полноте добродетели», 1219a38—39). Аристотель также подчеркивает, что для совершенного в моральном отношении человека внешние блага (богатство, слава, почет) не несут никакой опасности в смысле повреждения нрава, и более того, без внешних благ тоже не может быть полноты и совершенства. Но все это относится к достаточно небольшой части граждан (собственно, истинным философам), ибо «многие не способны обратиться к калокагатии, поскольку они привыкли повиноваться не стыду, но страху» («Никомахова этика» X 10, 1179b 10-11).

После Аристотеля термин еще встречается у ранних стоиков (Хрисипп учил, что равносильны выражения «жить по природе», «жить прекрасно» и «жить хорошо» и, в свою очередь, «калокагатия» и «добродетель», см. SVF II 16), но постепенно исчезает из разговорного философского языка. Византийский словарь Суда фиксирует память о главном содержании термина: «калокагатия — это доброта» (K, 244).

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития, кн. 2. М., 1994, с. 386-439.

М. А. Солопова

КАЛЬВЕН ТАВР — см. ***Тавр Кальвен.***

КАЛЬВИН (Calvin, латинизированное Calvinus) Жан (10 июля 1509, Нуайон, Франция — 27 мая 1564, Женева) — деятель ***Реформации***, основатель ***кальвинизма***, или реформатства. Изучал богословие в университете Парижа (1523—28), право — в юридических школах Орлеана и Бурже (1528—31), увлекался древними языками, античной философией и христианским гуманизмом ***Эразма Роттердамского***. Под влиянием идей ***М. Лютера*** в 1534 порвал с ***католицизмом*** и, опасаясь преследовании, переселился в Базель (Швейцария), где интенсивно занимался богословием. В тот же год написал предисловие к французскому переводу Библии, а в 1536 издал «Наставление в христианской вере» (Institutio religionis christianae), вскоре признанное «энциклопедией протестантизма». Кальвин постоянно совершенствовал и дополнял свой главный труд, последнее (6-е), значительно расширенное издание которого вышло в 1559.

Кальвин воспроизводит основные положения Лютера, но в более систематической, а часто и категорической форме. Он рассматривает первородный ***грех*** как сознательный отказ человека от подчинения Создателю, в корне извративший его богоподобную природу. В результате сам человек не способен познать ни себя, ни Бога, равно как и найти путь к ***спасению***. Для этого необходимы дары сверхъестественные, которые вызывают чувство полного подчинения и беспредельной благодарности Творцу. Наибольшую известность приобрела доктрина Кальвина об абсолютном божественном ***предопределении***. Развивая доводы Лютера в полемике с Эразмом Роттердамским (1524—25), он формулирует ее предельно жестко: еще до сотворения мира Бог одних грешников избрал к спасению (проявление его высшего милосердия), а других обрек на вечные муки (проявление высшей справедливости), и ничто — ни добрые дела, ни подвиги благочестия — не может изменить этого предначертания. Отсюда категорическая формула: своей жертвенной смертью Иисус Христос искупил грехи не всех людей, но лишь «избранных». Человек неспособен проникнуть в тайну предопределения: его окончательная судьба известна только Богу, но ему следует до конца надеяться на свое «избранничество», подтверждаемое им личной верой. Кальвин конкретизирует Лютерово понимание земного призвания христианина, подчеркивая существование косвенного свидетельства принадлежности к «сыновьям света»: успехи в предписанной свыше профессиональной деятельности, которая должна быть подчинена не стяжанию мирских благ и удовольствий, но высшей духовной цели — прославлению величия Бога. Решительно осуждаются роскошь, леность, паразитизм, но собственный труд и накопленное богатство считаются наилучшим способом служения Богу. Идеал мирского аскетизма, положенный в основу пуританской этики, как убедительно показал ***М. Вебер***, стал эффективным стимулом развития частного предпринимательства и становления капиталистического строя, особенно в США.

На политическом развитии Запада сказалось учение Кальвина о церкви и ее взаимоотношении со светской властью. Идеальным политическим строем он считал республику с выборной властью. Церковь и государство — социальные институты, имеющие различные функции. Забота церкви — сфера духовного, вечного, «внутренний человек»; дело же государства — управление обществом, утверждение справедливости и закона. При этом церковь и государство должны дополнять друг друга в обеспечении процветания общества и его граждан. Однако точка зрения Кальвина на их взаимоотношение существенно отличается от позиции Лютера, четко разграничивавшего сферы компетенции церкви и светской власти. Авторитет последней, говорит Кальвин, идет от Бога, ее должностные лица — слуга Творца, обязанные в решении практических вопросов защищать высшую небесную справедливость, руководствуясь законом Бога, выраженным в Библии. Напр., расценивать и пресекать религиозное диссидентство не только как церковное, но и как гражданское преступление.

Свои теократические установки Кальвин внедрял в практическую жизнь во время многолетнего правления в Женеве (1536—38,1541—64). Приглашенный возглавить Реформацию в этом богатом торгово-промышленном городе-государстве, он добился полного подчинения гражданских органов протестантской церкви. Так, в ноябре 1541 городской совет утвердил составленные Кальвином «Церковные установления», наделившие его неограниченной властью. Вершиной властной пирамиды стала созданная им консистория, в которую входили проповедники и высшие гражданские чиновники, присягнувшие на верность реформаторским идеалам. Монополизировав и светскую, и религиозную власть, консистория безжалостно расправлялась с политическими и религиозными противниками Кальвина, получившего статус «женевского папы». Постепенно был упразднен пышный католический культ, введены правила, регламентирующие быт горожан. По Кальвину, спасение могут получить лишь люди, принадлежащие к реформатской церкви. Поэтому жителям предписывалось регулярно посещать богослужения; были запрещены все развлечения, театральные представления, танцы, яркие одежды, украшения; была налажена разветвленная система сыска и доносительства; заподозренные в вольнодумстве и неблагонадежности горожане подвергались наказаниям — вплоть до сожжения на костре. В 1547 после пыток был обезглавлен политический оппозиционер Ж. Груэ; в 1551 изгнан из города известный врач-богослов Ж. Больсек, высказавшийся против взглядов Кальвина, и лидер политической оппозиции Ами Перрен, затравлен христианский гуманист С. Кастеллио, в 1553 публично сожжен испанский ученый и теолог ***М. Сервет***, отрицавший догмат троичности.

Неустанными усилиями Кальвин превратил Женеву в оплот европейского ***протестантизма***. Здесь находили приют преследуемые протестанты со всей Европы, отсюда, пройдя богословскую выучку и снабженные миссионерской литературой, они возвращались в свои страны, чтобы с несокрушимой энергией утверждать протестантскую веру. Влияние Женевы выходило за церковные рамки. Учение Кальвина практически стало официальной религией города-государства; защитники республиканского строя видели в нем высшую санкцию для решительной борьбы с католицизмом и феодальными властителями (О. Кромвель в Англии, Дж. Нокс в Шотландии). Нараставшая борьба за веротерпимость и принцип свободы совести привели к уменьшению влияния идей Кальвина, но в 20 в. интерес к ним заметно вырос (в т. ч. со стороны представителей т. н. неоортодоксии, прежде всего ***К. Барта***).

Соч.: *Кальвин Жан.* Наставление в христианской вере, т. 1, кн. 1 и 2. М., 1997; т. 2, кн. 3. М., 1998.

Лит.: *Порозовская Б. Д.* Иоганн Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1899; *Капелюш Ф.* Религия раннего капитализма. М., 1931; *Поршнев Б. Ф.* Кальвин и кальвинизм. — «Вопросы истории религии и атеизма», М., 1958, вып. VII; *Цвейг С.* Кастеллио против Кальвина. Совесть против насилия. М., 1986; *Ревуненкова Н. В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. М., 1989; *Митрохин Л. Н.* Жан Кальвин: «Божья метла». — В кн.: Баптизм: история и современность. СПб., 1997, с. 110—123.

Л. Н. Митрохин

КАЛЬВИНИЗМ (реформатская церковь) — одно из главных направлений ***Реформации***, основанное ***Ж. Кальвином***. Вероучение кальвинизма последовательно развивает принципы ***протестантизма:*** священной (богодухновенной) книгой признается только Библия, отвергается католическая церковная иерархия и ее посредничество в деле ***спасения;*** отрицается свобода воли человека; ***грех*** признается явлением неизбежным; спасает только личная вера (sola fide); из семи таинств сохраняются крещение и причащение, но как символические обряды (Христос лишь воображаемо присутствует в евхаристии), упраздняются монашество, почитание святых, икон, пышный католический культ: Отличительной чертой кальвинизма является доктрина абсолютного ***предопределения***, согласно которой Бог еще до сотворения мира в силу непостижимого решения «избрал» одних людей к спасению, других — к вечной погибели и никакие усилия не могут спасти тех, кто обречен на погибель.

Основу кальвинистской церкви составляют автономные сообщества (конгрегации), управляемые консисториями в составе пастора, диакона и старейшин, выбранных из числа мирян. Конгрегация полностью независима в решении духовных вопросов. Наибольшее воздействие на развитие не только протестантизма, но и западного общества в целом оказало учение Кальвина о взаимоотношении светской власти и церкви. В отличие от ***лютеранства***, резко разграничивавшего сферу Евангелия и мирского закона, кальвинизм утверждал обязанность государства не только сотрудничать с церковью в управлении обществом, но и следовать ее предписаниям, неуклонно добиваясь божественной справедливости. Эту установку Кальвин проводил на практике во время своего правления в Женеве, постепенно сосредоточив всю религиозную и светскую власть в руках послушной ему консистории.

Предельно сблизивший церковную и мирскую сферы деятельности, кальвинизм представлял собой не только церковь, но и монолитное религиозно-политическое движение, игравшее заметную роль в социальных битвах своей эпохи. Согласно кальвинизму, Бог время от времени посылает на землю «небесных мстителей», чтобы сокрушить «кровавые скипетры тиранов», т. е. противников Реформации. Эта идея давала кальвинистским деятелям веру в собственное провиденциальное призвание, неиссякаемую силу и энергию в борьбе с монархами и католическими иерархами. Примером может служить деятельность «железного канцлера» О. Кромвеля и шотландского проповедника Дж. Нокса. Существенную роль в становлении капитализма сыграла развитая последователями Кальвина оценка профессиональной трудовой деятельности как наилучшей формы служения Богу, а ее успехов — как косвенного свидетельства «избранности». Поскольку, согласно доктрине кальвинизма, вне церкви нет спасения, то любое диссидентство является преступлением против закона и оно должно быть устранено. Но становление буржуазного строя, идеалов индивидуализма и свободы совести все очевиднее вступало в противоречие с религиозным деспотизмом. Так было в Англии начала 17 в., когда в борьбе с кальвинизмом, получившим здесь название пресвитерианства, стали возникать разновидности сектантства (баптисты, квакеры, методисты и др.), выступавшие за веротерпимость и полное разграничение светской и церковной власти. Ключевую роль при этом играла полемика относительно свободы воли человека. История повторилась в Северной Америке: там первые пресвитериане-колонизаторы попытались установить теократический режим в Новой Англии, что вызвало активное сопротивление других протестантских конфессий. В 20 в. влияние кальвинизма на протестантскую теологию заметно возрастает (неоортодоксия, евангелическое христианство, религиозные правые). Сейчас наиболее сильные кальвинистские цер-

кви (реформаторские, пресвитерианские, конгрегационалистские) действуют в Нидерландах, США, ФРГ, Франции, Шотландии, ЮАР См. лит. к ст. ***Кальвин***.

Л. Н. Митрохин

КАЛЬПАНА (санскр. kalpanā — создание, конструирование, воображение) — широкое по объему понятие буддийской философии, означающее фактически всю дискурсивную деятельность сознания, противопоставляемую чистому перцептивному ощущению-отражению объектов. В сарвастивадинской абхидхармистской «Джнянапрастхане» кальпана сополагается с мышлением как таковым (четана) и определяется как определение или «измерение» (VIII. 1). В школе Дигнаш восприятие характеризуется как отрицание калыпаны, как опыт, «лишенный конструирования». Кальпана рассматривается в единстве синтеза и анализа. В первом случае она соответствует креативному воображению как деятельность сознания, конструирующего образы объектов и «проектирующего» их во внешний мир, во втором — «делению» содержания опыта по законам бинарных оппозиций (поэтому синонимом кальпаны выступает «викальпа»). Уже на начальной стадии познавательного процесса «неделимая» мгновенная реальность (***свалакшана***), фиксируемая восприятием, анализируется и вводится в сетку родо-видовых предикаций. По интерпретации Ф. И. Щербатского, интеллект может постигать объект, называемый горшком, через кальпану как протяженное или твердое тело, определенную субстанцию, являющуюся субстратом цвета, формы и т. п., в то время как реальным («аффинирующим») ядром этих конструкций будет невербализуемый точечно-активный момент, соответствующий конечной реальности, тогда как сферой кальпаны будет уровень лишь условной истины (самвритти-сатья). К этому же уровню относится и «корневое» деление опыта на субъект, объект и само познание. Кальпана как источник ложных дихотомий, начиная с субъектно-объектного, признается и в мадхьямике (его оппозиция — «неконцептуальное знание» праджня-парамиты). Из буддизма концепция кальпаны заимствуется и адвайта-ведантой, где к ней относятся все дифференциации, связанные с «именем и формой» (нама-рупа), а деятельность «конструирования» как таковая космологизируется в виде активности мировой Иллюзии (***Майя***).

В. К. Шохин

КАМА (санскр. kāma) — термин индийской мысли, обозначающий чувственное желание или чувственное наслаждение. В индуизме кама представляет удовлетворение чувственных желаний как одну из целей, а значит и ценностей, человека (***пурушартха***). Из всех прочих целей кама — самая индивидуалистическая, она касается наиболее интимной сферы жизни человека, но и в ней (как, впрочем, и в других сферах) индийская культура предлагает видеть систему образцов, которая призвана подсказать каждому индивиду, как реализовать его собственные качества (трактат «Кама-сутра»). Хотя кама как цель человека относится гл. о. к мужчине, женщина отнюдь не служит простым инструментом извлечения удовольствия, а выступает (и только в этой сфере) равноправным партнером мужчины в том смысле, что не только приносит наслаждение, но и сама его получает. Показательно, что в индийской литературе кама предстает наиважнейшей ***дхармой*** (долгом, добродетелью) женщины, оттесняя на второй план ее роль матери. Во всех индийских религиях кама рассматривается как одно из самых труднопреодолимых препятствий на пути духовного самосовершенствования, которое может свести на нет даже самые большие достижения (индийская литература изобилует рассказами о великих подвижниках, бесславно поддавшихся искушению очаровательных нимф, посланных испугавшимися соперничества богами). В буддизме кама составляет, наряду с гневом и тупостью, один из главных «корней зла» (акушала-мула). Мир для буддистов — это кама-лока. Все населяющие его существа — люди, животные, духи предков (преты) и низшие боги — испытывают желания и оттого постоянно страдают и подвергаются бесконечному круговороту рождений и смертей (***сансара***). См. также ст. ***Лока***.

В. Г. Лысенко

КАМАЛАШИЛА (санскр. — Kamalašīla) (ок. 700—750 или 713—794) — представитель школы йогачара-мадхьямика-сватантрика, основанной Шантаракшитой. Жил в Магадхе, некоторое время преподавал буддийскую тантру в Наланде. Незадолго до смерти учителя или сразу же после был приглашен царем Тибета для защиты позиций индийского буддизма от нападок сторонников китайского чань-буддизма. В Тибете Камалашила в публичных диспутах представлял идеи Самбхавы, Нагарджуны и Шантаракшиты. После его победы на диспуте в Самъе (792—94) сторонники побежденной партии китайского монаха Хо-Шанга, по свидетельству Бустона, напали на победителей. Камалашила был убит тибетцем Бонпосом, а его сподвижники изгнаны. До нас дошли пять сочинений Камалашилы: комментарий «Панджика» на «Компендиум категорий» Шантаракшиты, «Мадхьямика-алока» («Рассмотрение мадхьямики») и три трактата «Бхаванакрама» («О созерцании»). В тибетском каноне Камалашиле приписываются еще четыре сочинения: три по праджняпарамите, одно — по ваджраяне.

Н. А. Канаева

КАМПАНЕЛЛА (Campanella) Томмазо, до пострижения в монахи Джованни Доменико (5 сентября 1568, Стило, Италия — 21 мая 1639, Париж) — итальянский мыслитель и поэт. В 1582 вступил в орден доминиканцев. Неприятие схоластики и учения христианизированного Аристотеля привели его к конфликту с орденом. В 1589 бежал из монастыря. В Неаполе опубликовал свой труд «Философия, доказанная ощущениями» (Philosophia sensibus demonstrata, 1591, новое изд. 1992) в защиту ***Б. Телезио***. После нескольких лет скитаний по стране, арестов и инквизиционных процессов в 1598 вернулся на родину, где принял участие в борьбе народа против испанского ига, став участником заговора, имевшего целью создание в Калабрии свободного государства. Заговор был раскрыт, и в 1599 Кампанелла вновь оказался в темнице. Обвиненному в двояком преступлении — ереси и мятеже против короля, ему грозил смертный приговор. Отрицая свою вину, Кампанелла симулировал безумие и, выдержав жесточайшие пытки, избежал казни. Приговоренный к пожизненному заключению, он пробыл в казематах Неаполя 27 лет, а всего находился в неволе 33 года. В 1626 его перевели в Рим под надзор инквизиции, где тюремный режим был несколько смягчен. Но происки иезуитов вынудили его бежать во Францию (1634).

Кампанелла — автор сочинений по философии и богословию, логике, этике, политике, по военному искусству, по астрономии и астрологии, физиологии и медицине. Труды его систематически запрещали и конфисковывали. В «Философии, доказанной ощущениями», в «Кратком своде философии природы» (Prodromus philosophiae... Francofurti, 1617), в «Реальной философии» (Realis Philosophiae epilogisticae parte quatuor, Francofurti, 1623) в «Апологии Галилея» (Apologia pro Calileo.,

Francofurti, 1622), в «Побежденном атеизме» (Atheismus triumphalus, Parisii, 1636) и многих других работах Кампанелла выступает как натурфилософ-сенсуалист, убежденный, что реальная телесная масса — основа всех вещей Вселенной. Она едина на земле и в космосе и неизменна; варьируются, возникая и исчезая, только ее формы. По своей природе материя пассивна, источником движения является тепло. Истинное познание возможно лишь при непосредственном наблюдении природы. Развивая сходные с Телезио мысли о самодвижении вещей и их стремлении к самосохранению, Кампанелла вместе с тем рисовал картину одушевленной Вселенной, называя природу «чувствующим животным». Подобно Телезио, он рассуждал о «естественной душе», теплом, тонком и подвижном духе, возникающем под воздействием солнечного света и тепла, но наделял ею не только человека и животных, а и растения. С учением о самосохранении вещей связаны суждения о прималитетах, трех главных атрибутах бытия — мощи, мудрости и любви, которым противостоят прималитеты негативные — немощь, незнание и ненависть. Бог понимается Кампанеллой как Высший разум, Первая Мудрость. Но, сотворив «великое чудо» — мир, в дальнейшем он не заботится о частностях и не вмешивается в дела природы, этого «скульптурного образа Бога». Кампанелла выступил в защиту Галилея с позиций своего учения о «двух книгах» — «живого кодекса природы», познаваемого посредством разума и чувств, и Св. Писания — иносказания, содержащего наставления веры и постигаемого богословием.

Сквозь призму натурфилософии рассматривал Кампанелла и проблемы политики, придя к выводу о необходимости решительного преобразования человеческих отношений и создания «наилучшего государства», образец которого он начертал в знаменитом диалоге ***«Город Солнца»:*** в идеальном городе-государстве его обитатели ведут «философский образ жизни общиной», основанной на коллективной собственности, всеобщем труде и социальном равенстве. У них действуют справедливые, соответствующие природе законы. Решающую роль играет наука, по предписаниям ее строится вся жизнь соляриев. Наука тесно связана с «естественной» религией, образуя своеобразный магический культ, задача которого — проникновение в тайны мироздания, совершенствование человека и общества. Вместе с тем Кампанелла рисовал и другую картину единения человечества — во всемирной монархии. Тема эта затрагивается в «Городе Солнца», в «Политических афоризмах» (Aforismi politici, Torino, 1941). В трактате «Об испанской монархии» роль объединителя народов отводится испанскому королю при условии проведения им коренных реформ и признании верховной власти папы римского (Delia Monarchia di Spagna, Opere, Torino, 1854, v. 2). В «Речах к итальянским князьям» (Discorsi ai principi d'Italia ed altri scritti filo-ispanici, Torino, 1945) подчеркнута роль Италии — будущей столицы вселенской державы и резиденции первосвященника. А в «Монархии Мессии» (Monarchia Messiae, 1633) Кампанелла подробно обосновывает право на главенство римского папы как блюстителя природного закона, призванного в своем служении подражать Христу и быть «рабом рабов божиих». Противник войн и религиозных раздоров, Кампанелла решительно выступил против Реформации, разделившей Европу на враждебные лагеря. Особенно он критиковал постулат кальвинистов о божественном предопределении и отрицание ими свободы воли у человека.

Произведения Кампанеллы вызывают нескончаемые споры между исследователями. Одни относят Кампанеллу к предтечам раннего утопического коммунизма, считают, что его сокровенные мысли отражает лишь «Город Солнца» и близкие к нему произведения. Другие выдвигают на первый план его труды в защиту папства и, принижая значение «Города Солнца», толкуют о Кампанелле как философе контрреформации. Третьи полагают, что Кампанелла-утопист, верный идеям «Города Солнца», вместе с тем питал надежду использовать папство и католическую церковь в задуманном им переустройстве общества.

Соч.: Le poesie, v. 1—2. Lanciano, 1913; Del senso delle cose e della magia. Bari, 1925; Lettere. Bari, 1927; La Città del Sole, testo italiano e testo latino. Torino, 1941; Opuscoli inediti. Firenze, 1951; Tutte le opere, v. I. Mil., 1954; Monarchia Messiae e Discorsi della libertà e della felice suggestione allo stato ecclesiastico. Torino, 1960; в рус. пер.: Город Солнца. М., 1954.

Лит.: *Квачала И. И.* Фома Кампанелла. — «Журнал министерства народного просвещения», 1906, октябрь; 1907, январь, май, август, декабрь; *Рутенбург В. И.* Кампанелла. М., 1956; *Штеми Л. Э.* Кампанелла, 3-е изд. М., 1966; *Он же.* «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978; *Горфункель Л. Х.* Томмазо Кампанелла. М. 1969; *Он же.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980, с. 301—329; *Amabile L.* Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, vol. 1—3. Napoli, 1882; *Idem.* Fra Tommaso Campanella ne'castelli di Napoli, in Roma, ed in Parigi. Napoli, v. 1—2, 1887; *Firpo L.* Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella. Torino, 1940; *Idem.* Ricerche Campanelliane. Firenze, 1947; *Idem.* Campanella Tommaso — Dizionario biografico degli italiani. Roma, 1974, v. 17, p. 372-401.

Л. С. Чиколини

КАМЮ (Camus) Альбер (7 ноября 1913, Мондови, Алжир — 4 января 1960, Вильблевен, Франция) — французский писатель и мыслитель, близкий к экзистенциализму. Лауреат Нобелевской премии (1957). Из семьи сельскохозяйственного рабочего, жившего в Алжире. Учился на философском факультете Алжирского университета. В 1938 переехал в Париж. Участник движения Сопротивления.

Хотя сам Камю отказывался называть себя экзистенциалистом, он разделял основные идеи этого философско-эстетического течения в целом и одного из его лидеров — Ж.-П. Сартра. Специфику его позиции составил отход от экзистенциалистской точки зрения на природу как нечто изначально враждебное человеку. Морализаторский, проповеднический пафос, которым отмечены его сочинения, позволил Камю снискать славу «совести либерального Запада». В наибольшей степени в его творчестве проявляется характерная для экзистенциализма тенденция к стиранию границ между философией и искусством. Камю продолжает традиции французской эссеистики, восходящие к Вольтеру, Дидро, Монтеню, Ларошфуко. Существенное влияние на него оказали идеи Кьеркегора, Ницше, Хайдеггера, Шестова, творчество Достоевского, Кафки.

Взгляды Камю претерпели значительную эволюцию. Внимание начинающего автора сосредоточено на онтологических и гносеологических проблемах. Анализ понятий бытия, существования, случайности, свободы приводит его к выводам о тотальной абсурдности существования, изначальном и непреодолимом конфликте между людьми, свободе как имманентно присущем человеку состоянии. В этическом плане эти положения выливаются в концепцию иммерализма, нашедшую свое художественное выражение в пьесе «Калигула» (Caligula, 1938). Проблемам абсурдизма и индивидуализма посвящена его повесть «Посторонний» (L'étranger, 1942). В «Мифе о Сизифе» (Le Mythe de Sisyphe, 1942) Камю рассматривает модели поведения героев, признаваемых абсурдными, — Дон Жуана, актера, творца.

В годы войны и первые послевоенные годы в центре эстетики Камю оказывается проблематика бунта во всех его ипостасях. Лейтмотивом эссе «Бунтующий человек» (L'homme révolté, 1951) является тезис «я бунтую, следовательно, мы существуем» (па-

рафраз декартовского cogito ergo sum). Бунт имеет две формы выражения — революционную деятельность и творчество. Предпочтение Камю отдает второй его ипостаси — творчеству, искусству. Политической революции он противопоставляет революцию культурную, подчеркивая ее этический, гуманистический характер. Вслед за Сартром он выдвигает новое для экзистенциалистской эстетики положение об ангажированности литературы. Тема человеческой солидарности, совместной борьбы против зла — магистральная для «Писем к немецкому другу» (Lettres à im ami allemand, 1943—44), повести «Чума» (La peste, 1947) и пьесы «Осадное положение» (L'État de suège, 1948), «Речи в Швеции» (Discour de Suède, 1958) при вручении Нобелевской премии. Однако установка на позитивные ценности сочетается с пессимистической уверенностью в том, что зло непобедимо, его торжество можно лишь отсрочить, бациллы чумы не умирают. В годы, непосредственно предшествовавшие трагической гибели Камю в автомобильной катастрофе, его пессимизм усиливается. На примере Кламанса, героя повести «Падение» (La chute, 1956), Камю показывает, что человек порочен по своей природе и неисправим, поэтому для него нет ни выхода, ни надежды. Во 2-й пол. 1950-х гг. Камю инсценировал повесть У. Фолкнера «Реквием по монахине» (1957) и роман Ф. Достоевского «Бесы» (1959), планировал создать собственный театр и заняться режиссурой. Многие его замыслы (пьеса о Дон Жуане, эссе о любви) так и остались нереализованными либо незавершенными (роман «Первый человек»).

Соч.: Théatre, récks, nouvelles. P., 1962; Essais. P., 1963; в рус. пер.: Миф о Сизифе. — В кн.: Сумерки богов. М., 1989; Бунтующий человек. М., 1990; Счастливая смерть (и др. произведения). М., 1993; Избр. произв. М., 1993.

Лит.: *Великовский С. И.* Грани «несчастного сознания». Театр, проза, философская эссеистика, эстетика А.Камю. М., 1973; *Фокин С.* Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. СПб., 1999; *Grenier G.* Albert Camus. P., 1968; *Crochet M.* Les mythes dans l'oeuvre de Camus. P., 1973; *Lottmann H.* Albert Camus. P., 1978; Albert Camus. Reinbeck bei Hamburg, 1992.

Н. Б. Маньковская

КАН ЮВЭЙ (Кан Наньхай, Кан Цзуи, Кан Гуанся, Кан Чансу, Кан Гэншэн) (19 марта 1858, уезд Наньхай провинции Гуандун — 31 марта 1927, Циндао провинции Шаньдун) — китайский мыслитель и политик. В юности учился у известного неоконфуцианского наставника того времени Чжу Цыци, испытал воздействие буддизма. С 1890-х гг. преподавал в Гуанчжоу (Кантоне), среди его учеников — будущий политик и философ ***Лян Цичао***. В этот период были написаны труды «Синьсюэ вэйцзнн као» («Исследование поддельных канонов Новой школы», 1891) и «Кун-цзы гайчжи као» («Исследование реформ институтов Конфуцием», 1897). В 1895 получил высшую ученую степень цзиньши. В 1898 император принял предложения Кан Ювэя по модернизации системы образования, отмене старой системы госэкзаменов, усилению вооруженных сил, введению начал парламентаризма и самоуправления. Начавшиеся в июне «Сто дней реформ» завершились в сентябре 1898 дворцовым переворотом, заключением императора Гуансюя под домашний арест и казнью шести ведущих реформаторов. Самому Кан Ювэю удалось бежать в Гонконг. В 1899 он создал в Канаде Общество защиты императора, к началу 1900-х гг. завершил работу над «Да тун шу» («Книга о Великом Единении»), В период зарубежных скитаний его увлечение западными идеями сменилось пафосом защиты национального наследия. После победы Синьхайской революции 1912 Кан Ювэй вернулся в Китай, где участвовал в провалившихся попытках учреждения конституционной монархии в 1917 и 1924.

Рассматривая Конфуция как «некоронованного правителя», посланного Небом для наведения порядка в обществе, Кан Ювэй для доказательства этого тезиса обратился к сопоставлению школ «текстов новых письмен» и «текстов старых письмен» (см. ***Цзин сюэ***), появившихся в результате различных реконструкций дониньских философсиих произведений, уничтоженных при династии Цинь (221—206 до н. э.). Оспаривая утвердившуюся точку зрения, он объявил подделкой тексты «старых письмен», якобы найденные в стене дома Конфуция при династии Хань, одновременно настаивая на аутентичности канонов «новых письмен», восстановленных сразу после падения Цинь на основе устно переданных текстов. Если школа «новых письмен» считала Конфуция земным мудрецом, унаследовавшим древнюю традицию, упорядочившим и передавшим ее последующим поколениям, то школа «старых письмен» видела в нем божественную фигуру, находя в приписываемых ему текстах глубокий аллегорический смысл. Трактовка Конфуция как божества, ниспославшего «шесть канонов», дала Кан Ювэю возможность сформулировать свои социально-политические взгляды со ссылкой на авторитет древности, но без опоры на консервативную традицию имперского конфуцианства. Возглавив в 1912 Общество религии Конфуция, Кан Ювэй добивался конституционного закрепления государственного культа Конфуция.

Общественные взгляды Кан Ювэя соединяли учение Хэ Сю (2 в.) о «трех эпохах» [«упадок и хаос» — «рождающийся мир-равновесие» (шэн пин) — «великий мир-равновесие» (тай пин)] с конфуцианскими идеями «малого процветания-благосостояния» (сяо кан) и «Великого единения» (***да тун***). Кан Ювэй полагал, что человечество находится на этапе «рождающегося мира-равновесия» и начинает движение к идеальному обществу Великого единения, в котором будут сняты девять видов различия, вызывающих страдания (между государствами, расами, классами, полами, семьями, профессиями, видами, отменятся также «хаотические» иррациональные страдания и страдания из-за страданий). После установления всемирного общества всеобщего равенства и благоденствия, в котором будут невозможны войны и конфликты, главной проблемой человечества станет достижение бессмертия.

Философским основанием социально-утопической теории Кан Ювэя служило соединение понятий ***Мэн-цзы*** о «сердце, небезразличном к страданиям других людей», фундаментального конфуцианского понятия о гуманности (***жэнь***), учения об «изначальной пневме» (***юань ци***) и заимствованного западного понятия об «электричестве» (дянь). «Пневма» и «электричество» пронизывают все бытие и порождают взаимное притяжение вещей, что у людей проявляется в форме «гуманности» — сочувствия друг другу, взаимопомощи и т. д.

Соч.: Кан Наньхай вэньцзи (Собр. соч. Кан Наньхая), т. 1—8. Шанхай, 1915; Датун шу (Книга о Великом Единении). Пекин, 1956.

Лит.: *Тихвинский С. Л.* Движение за реформы в Китае в конце XIX в. М., 1980: *Фельбер Р.* Учение Кан Ювэя о мире Да тун — теория утопического коммунизма или положительный идеал китайских реформаторов? — В кн.: Общественно-политическая мысль Китая (кон. XIX - нач. XX в.). М., 1988; *Jung-pang Lo* (ed.). K'ang Yu-wei: A Biography and a Symposium. Tucson, 1967; *Hsiao Kung-chuan.* A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927. Seattle—L., 1975.

А. В. Ломанов

КАНГИЛЕМ (Canguilhem) Жорж (род. 1904) — французский историк науки, создатель «эпистемологической истории»; вместе с Г. Башляром, Ж. Кавайесом, А. Койре, М. Фуко и

Л. Альтюссером принадлежит к направлению, близкому к структурализму и стоящему в оппозиции к экзистенциализму. Основной проблемой этого направления является проблема рациональности и ее исторических преобразований. Кангилем считает себя учеником Башляра, наследуя и развивая многие его основные идеи. Как и у его учителя, концепция развития науки у Кангилема носит ярко выраженный антипозитивистский характер, обнаруживаясь не только в его дисконтинуализме и в других идущих от Башляра установках, но и в понимании им связи таких понятий, как «норма» и «патология», а также в подчеркивании исторической значимости ошибки и аномалии, в его критике механистического редукционизма в биологии, сопровождающейся раскрытием позитивного вклада виталистической традиции в прогресс знания о живом, наконец, в его анализе тесного переплетения социальных, культурных и когнитивных факторов научного развития. Однако, несмотря на это, Кангилем признает важную роль позитивизма в истории научной культуры и образования во Франции. Он подчеркивает, что история науки как жанр научной литературы оформилась раньше, чем эпистемология или критическая теория знания. Непозитивистская эпистемология Кангилема способствует критическому отношению историка науки к своему «архиву», в частности, не позволяя камуфлировать драматическую диалектику познания его кажущейся непрерывностью, обходя реальные разрывы и смены понятий, ставшие одним из фокусов его «эпистемологической истории». Ее основным императивом выступает необходимость включения теоретической рефлексии историка над своими целями и задачами, предметом и методами его изучения в конкретный исторический анализ. При этом речь идет не о навязывании истории внешних для нее философских и эпистемологических теорий, но о подлинном союзе эпистемологии и истории, обогащающем их обеих. Кангилем рисует образ истории науки как динамического переплетения несущих разрывы инноваций и преемственности. Только оба этих фактора в их взаимодействии определяют уникальность историко-эпистемологического события. Напр., понимание открытия Менделя приходит в науку с опозданием на 30 лет, хотя дарвинизм и нуждался в поддержке со стороны генетики. По Кангилему, ни одна из привычных методологических категорий истории науки не подходит к случаю Менделя. Действительно, он не предшественник генетики, т. к. «предшественник, несомненно, находится впереди своих современников, но останавливается перед тем участком пути, который будет пройден другими после него. Мендель же прошел весь этот путь» (*Canguilhem G.* Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie: Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences. P., 1977, p. 109—110). Однако Мендель и не основоположник новой науки, т. к. «основоположник не может быть неизвестным для тех, кто возводит здание науки на заложенном им фундаменте» («Revue de metaphysique et de morale», 1985, N 1, p. 110). У историков науки, подчеркивает Кангилем, просто нет стандартной категории для описания подобного случая. Кроме того, разные науки развиваются не гармонически и не только поддерживают, но и порой тормозят развитие друг друга. Так, напр., Кангилем считает, что революция в механике 17 в. затормозила дарвиновскую революцию в биологии: «Революция в космологии не приводит с необходимостью к аналогичной революции в биологии. История науки должна сделать нас более внимательными к тому обстоятельству, что научные открытия в определенной области могут играть в силу их возможной деградации и превращения в идеологии роль препятствий для теоретической работы, ведущейся в другой области» (ibid., p. 102). Если у Башляра набор основных эпистемологических понятий включал такие бинарные оппозиции, как рационализм/иррационализм, истина/заблуждение, устаревшее/санкционированное и т. д., то Кангилем, вводя понятие «научной идеологии», опосредует эти оппозиции промежуточными звеньями. «Научная идеология» — это и не рационально-научное образование и не продукт чистого иррационализма, это и не заблуждение или предрассудок, но и не настоящая наука, представляя собой особый род ненауки, находящейся, однако, в русле истории научного познания. Типичным примером «научной идеологии» является, по Кангилему, атомизм, который, хотя и считался его основоположниками наукой, однако на самом деле был натурфилософским учением. Для историка важно, что между «научной идеологией» и наукой существует не столько позитивная преемственность, сколько разрыв в подходах и способах мышления. Поэтому понятие «научная идеология», соединяясь с эпистемологией разрывов, составляет, по Кангилему, ядро методологии истории науки. Для Кангилема самой существенной является концептуальная компонента науки: «Истории инструментов и академий только в том случае являются историей науки, если в своих функциях и назначениях они соединяются с научными теориями» (*Canguilhem G.* Etudes d'histoire et de philosophie des sciences. P., 1968, p. 19). Фундаментальным исследованием Кангилема по концептуальной истории является его работа, посвященная образованию понятия рефлекса в 17—18 вв., в которой он показал, что идеологической базой для него послужил не механицизм, а витализм. Кангилем считает, что история имеет свою логику. Основу познавательных движений в концептуальной истории образуют проблемы и формируемые на их почве понятия, а не теоретические системы как таковые. Иными словами, научные понятия могут зарождаться там, где их генезис вовсе не ожидается по системно-теоретической логике их позднейшего функционирования. В отличие от своего учителя Башляра, Кангилем анализирует параллельное развитие социального мышления и политики, с одной стороны, и науки, — с другой, предлагая вместо психологизма своего учителя социально-аналитический подход, учитывающий социокультурные факторы научного развития.

Соч.: La connaissance de la vie. P., 1952; La formation du concept de reflexe aux XVIIe siècles. P., 1955; On the Normal and the Pathological. Dordrecht etc., 1978.

Лит.: *Визгин В. П.* Образ истории науки в трудах Жоржа Кангилема. — В кн.: Современные историко-научные исследования (Франция). М., 1987, с. 104—140.

В. П. Визгин

«КАНДИД» (Candide ou l'optimisme, 1759, рус. пер. 1769, 1870, 1909, 1938) — философская повесть ***Вольтера***, представляющая собой сатиру на ***«Теодицею»*** Лейбница и его теорию оптимизма. Согласно Лейбницу, Бог по причине своего всемогущества обладал бесконечными возможностями при сотворении мира, и если был создан наш мир, то он и есть наилучший из миров; этого убеждения не может поколебать наличие в мире зла: согласно Лейбницу, зло не имеет самодовлеющего характера, это лишь некоторое лишение добра, в конечном счете оно ведет к добру, и даже наибольшее зло — к наибольшему добру. Человек не может согласиться с этим потому, что своим ограниченным взором он не в состоянии объять необозримую цепь событий, а ограниченным умом —

проникнуть в суть вещей. Вольтер в «Поэме о гибели Лиссабона» (пер. А. С. Кочеткова, см. *Вольтер.* Философ, соч. М., 1988, с. 722) полагает, что даже философу это не под силу:

Мне Лейбниц не раскрыл, какой стезей незримой
В сей лучший из миров, в порядок нерушимый
Врывается разлад, извечный хаос бед.
Ведя живую скорбь пустой мечте вослед.
Зачем невинному, сродненному с виновным
Склоняться перед злом, всеобщим и верховным?
Постигнуть не могу в том блага своего.
Я, как мудрец, увы! Не знаю ничего.

Хитросплетения сюжета в «Кандиде» разворачиваются так, что заставляют усомниться в правоте Лейбница: несчастья обрушивались на героев — Кандида, его возлюбленную Кунигунду, философа Панглосса, некую старуху и других персонажей — со всех сторон, но были не наказаниями за их прегрешения, а скорее карой, ниспосланной неизвестно за что. Кандид хотел испытать любовь, но из-за нескольких поцелуев был изгнан из замка и забрит в рекруты; став дезертиром, он попал в Лиссабон и пережил землетрясение, объехал оба полушария, посетил Эльдорадо, встретился со своей возлюбленной (которую изнасиловали, продали в рабство и т. д.) и, наконец, успокоился, обретя тихую гавань на небольшом клочке земли, возделывая его. Все эти события можно рассматривать как неразрывную связь причин-следствий, где все с необходимостью направлено к наибольшему благу: если бы герой не был изгнан из замка, не обошел пешком Америку, не побывал в Эльдорадо и т. д., то не было бы счастливого конца. Все приключения как будто неизбежны, ибо «отдельные несчастья создают общее благо, так что чем больше частных несчастий, тем лучше идет все вместе» (*Вольтер.* Избр. произв. в одном томе. М., 1938, с. 116). Но к случившемуся можно подходить и как к нелепому собранию случайностей, когда нить судьбы рвется на отдельные, не связанные между собой части и, возможно, счастливый финал вовсе не требует насилия, убийств, болезней и т. п. Вольтер полагает, что, скорее всего, в нашей жизни переплетаются оба момента, заставляя человека рассуждать и так, и этак, а жить — как хочется и как получается. По этой причине Вольтер не отдает предпочтения ни оптимизму Панглосса, убежденного в том, что все устроено к лучшему в этом лучшем из миров, ни пессимизму Мартена, уверенного, напротив, в том, что на свете очень мало добродетели и счастья и что все идет к худшему. Ответ Вольтера Лейбницу: наш мир — не самый лучший, но и не худший, он вполне пригоден для жизни, в нем можно существовать и действовать, в нем нужно жить и «возделывать свой сад» (там же, с. 203).

«Кандид» стал одним из наиболее известных широкой публике сочинений Вольтера — им зачитывались и в 18, и в 19 в.

Т. Б. Длугач

КАНДИНСКИЙ Василий Васильевич [4 (16) декабря 1866, Москва — 13 декабря 1944, Нёйи-сюр-Сен, близ Парижа] — русский художник, один из основоположников и главный теоретик абстрактного искусства (см. ***Авангард***). С 1921 жил за границей (Германия, Франция). Художественно-эстетическая теория Кандинского сформулировалась в атмосфере духовных, в частности теософских, антропософских и символистских исканий начала 20 в. Основные идеи его эстетики изложены в книгах «О духовном в искусстве» (1911), «Ступени» (1-е немецкое издание — под названием Rückblicke, 1913), «Точка и линия на плоскости» (1926) и в многочисленных статьях.

Художник, по Кандинскому, — пророк и деятель, тянущий вперед и вверх «застрявшую повозку человечества». Его цель — выразить в художественной форме объективно существующее Духовное, в нем живет непреодолимое «желание самовыражения объективного», которое Кандинский называет «внутренней необходимостью». Она основывается на внесознательном стремлении художника выразить то, что свойственно: 1) личности самого художника, 2) его эпохе, 3) искусству вообще — «элемент чисто и вечно художественного». Только этот «элемент» не утрачивает своего значения в процессе исторического бытия произведения искусства, его значимость постоянно возрастает. Он и составляет главное содержание искусства.

Прекрасным в искусстве Кандинский считал все то, что «вызвано внутренней необходимостью», что «совершенствует и обогащает душу», возбуждает ее «вибрации». Художник свободен в выборе форм и средств выражения. Единственный его руководитель и судья — «принцип внутренней необходимости», или художественное чувство. Современное искусство предоставляет художнику неограниченные возможности выражения — от «чистого реализма» до «чистой абстракции». Сам Кандинский, обладавший обостренным художественным чувством цвета и формы, был увлечен перспективами гармонизации цветов, создания цвето-ритмических колористических симфоний, выражавших движение космических сил. Опираясь на «Учение о цвете» Гёте, его идею «генерал-баса» в живописи, а также на опыты с цветомузыкой Скрябина, Кандинский разрабатывал свою, во многом субъективную, теорию эстетической значимости цвета, формы, линии в живописи, особое внимание уделял синестезическому и символическому значению цвета; выдвинул идею о принципиальной возможности создания «живописного контрапункта». Не отрицая предметной живописи (он высоко ценил Россели, Бёклина, Сегантини, Сезанна, Матисса, Пикассо), Кандинский полагал, что изображение реальных предметов, сильно воздействуя на психику зрителя самим подобием видимым формам, заглушает собственно эстетическое звучание цвета и формы. Освобождение живописи от природных и предметных форм очищает ее от всего постороннего, «внеживописного».

Начиная с 1910, Кандинский создавал в основном чисто абстрактные полотна, называя их «Импровизациями», если они возникали на эмоционально-бессознательной основе, и «Композициями», когда в их создании участвовал разум. В своем творчестве Кандинский прошел несколько этапов — от напряженных динамически-драматических цветовых симфоний (1910—20-е гг.) через точно выверенные геометризованные абстракции к фантастическим мирам своеобразных как бы органических форм, подобных биоформам микромира.

Соч.: О духовном в искусстве. N. Y., 1967; Über das Geistige in der Kunst. Münch., 19J2; Bern, 1952; Rückblicke. B., 1913; Punkt und Linie zu Fläche. Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente. Münch., 1926; Bern, 1973; Essays uber Kunst und Kiinstler. Bern, 1955; Gesammelte Schriften, Bd 1. Bern, 19S0.

Лит.: Василий Васильевич Кандинский. 1866—1944. Каталог выставки. Живопись. Графика. Прикладное искусство. Л., 1989; *Бычков В. В.* Духовное как эстетическое credo Василия Кандинского. — «Литературное обозрение», 1992, №3/4, с. 79—87; *Сарабьянов Д. В., Автономова Я. Б.* Василий Кандинский. Путь художника. Художник и время. М., 1994; Многогранный мир Кандинского. М., 1998; *Grohman W.* Wassily Kandinsky. Leben und Werk, Köln. 1958; *Washington Long R.* C. Kandinsky. Oxf., 1980: *Becks-Malorny U.* Wassily Kandinsky. 1866—1944. Aufbruch zur Abstraktion, Köln, 1993.

В. В. Бычков

КАНЕТТИ (Canetti) Элиас [25 июля 1905, Рущук (Русса), Австро-Венгрия — 13 августа 1994, Цюрих] — австрийский писатель, драматург, социальный мыслитель. Лауреат многих литературных премий, в т. ч. Нобелевской премии (1981). Родился в семье испанских евреев. Жил в Манчестере, учился в Цюрихе, Франкфурте; изучал естественные науки в Венском университете. В 1938 после присоединения Австрии к нацистской Германии переехал в Лондон, где оставался до конца своих дней. Писал на немецком языке. Автор нескольких романов, пьес, мемуарных и публицистических книг, сборников афоризмов. В художественном творчестве близок К. Краусу, Г. Броху, Ф. Кафке.

Главное социально-философское произведение — трактат «Масса и власть» (Masse und Macht, 1960), в котором получила оригинальное освещение тема, поднимавшаяся ранее Ницше, Лебоном, Ортегой-и-Гассетом, Фрейдом. По Канетти, исходный феномен массы, понимаемой как целостное существо со своими закономерностями возникновения, существования и распада, — преодоление страха перед прикосновением. Человек страшится и избегает прикосновений других людей, старается держаться от них на некотором отдалении (социальные дистанции, системы статусов — одна из форм такого дистанцирования). В массе, где один человек равен другому, страх снимается, все дистанции ликвидируются, происходит психологическая разрядка. Изначальный феномен власти — выживание (das Uberleben). Властитель — это тот, кто выживает, когда другие гибнут (архетип властителя — герой, стоящий над трупами павших, причем не важно, кто эти павшие — уничтоженные им враги или погибшие друзья, союзники и т. д.; в счет идет лишь выживание). Чем больше тех, кого он пережил, тем величественнее, «богоравнее» властитель. Подлинные властители всегда остро чувствуют эту закономерность, власть воздвигает себя на грудах мертвых тел, как в фигуральном, так и в прямом смысле. Масса есть предпосылка и фундамент власти, а основное орудие в управлении ею — угроза гибели. Страх смерти становится конечной мотивацией исполнения любого приказа. Голос власти — это «львиный рык», от которого приходят в ужас и бросаются в бегство стада антилоп (масса).

Первоначальный импульс к разработке этих идей Канетти получил, наблюдая массовый экстаз на улицах Вены в начале 1-й мировой войны. Однако нынешнее столетие, которое он оценивает как «самое варварское из всех эпох мировой истории», в «Массе и власти» остается в основном «за кадром». В поисках основы тех ужасов, что пережило человечество в 20 в., Канетти использует исключительно исторический материал (записи древних историков, разнообразные и богатейшие этнологические данные). Он выявляет архетипические структуры взаимоотношений власти и массы «в силовом поле смерти», и современность оказывается «частным случаем» закономерности, справедливой для всех эпох. Обнаруженные принципы Канетти проследил на примере взаимоотношений массы и властителя в нацистской Германии (эссе «Гитлер по Шпееру»). В некоторых главах «Массы и власти», а также в ряде эссе он вскрывает изначальную связь структур мышления параноика и властителя, рассматривая паранойю и власть как два способа реализации тенденции, которая обнаруживается в любом человеке. Т. о. Канетти универсализирует открытые им закономерности, обосновывает их всеобщий и фундаментальный характер. Результатом становится формирование основных принципов политической антропологии, родственной по стилю идеям ***М. Хоркхаймера*** и ***Т. Адорно*** («Диалектика просвещения») и «микрофизике власти» у ***М. Фуко***, но оригинальной по фундаментальным интуициям. Одновременно возникает более или менее целостная общеантропологическая концепция, основывающаяся на идеях напряженной динамики страха перед чужим прикосновением и радостного (освобождающего) слияния с другим и другими. Реализации этих двух аффектов, в которых воплощается человеческая жизнь, служат, по Канетти, многочисленные и разнообразные ритуалы (систематически им разобранные), составляющие в своей совокупности основополагающие институты человеческого общежития (стая, религия, война и др.). В этом смысле концепция Канетти представляет собой также теорию культуры.

Личная позиция Канетти по отношению к власти (выраженная в художественных произведениях, публицистике и афористике) — интеллектуальный анархизм. Власть смертоносна и отвратительна, борьба против нее — это борьба против смерти. Говоря о необходимости вырвать из себя «жало приказа», т. е. ликвидировать тот психологический отпечаток, который оставляет диктат власти, Канетти фактически призывает не подчиняться приказам. В то же время анализ психологической динамики отдачи и исполнения приказов, данный в «Массе и власти», показывает, что призыв этот по сути дела неисполним, т. к. является апелляцией к гуманизму в мире, который антигуманен по глубинному устройству.

Соч.: Человек нашего столетия. Художественная публицистика. М., 1990; Масса и власть. М., 1997.

Лит.: *Ионин Л. Г.* Гитлер по Шпееру. — «Социологические исследования», 1986, № 4; Canetti Iesen. Münch., 1975; Einladung zur Verwandlung. Essays zu Canettis «Masse und Macht». Münch., 1996.

Л. Г. Ионин

КАНОН (греч. κανών — норма, правило) — система внутренних творческих правил и норм, господствующих в искусстве какого-либо исторического периода или направления и закрепляющих основные структурные закономерности конкретных видов искусства. Каноничность в первую очередь присуща древнему и средневековому искусству. В пластике Древнего Египта утвердился канон пропорций человеческого тела; переосмысленный древнегреческой классикой, он был теоретически закреплен скульптором Поликлетом (5 в. до н. э.) в трактате «Канон» и практически воплощен в его статуе «Дорифор», также получившей название «Канон». Разработанная Поликлетом система идеальных пропорций человеческого тела стала нормой для античности и — с некоторыми изменениями — для художников Ренессанса и классицизма. Витрувий применял термин «канон» к совокупности правил архитектурного творчества. В изобразительном искусстве восточного и европейского Средневековья, особенно в культовом, утвердился иконографический канон. Выработанные в процессе многовековой художественной практики главные композиционные схемы и соответствующие элементы изображения тех или иных персонажей (в т. ч. их одежд, поз, жестов), деталей пейзажа или архитектуры уже с 9 в. утвердились в качестве канонических и служили образцами для художников стран восточно-христианского ареала до 17 в. Строгим канонам подчинялось и песенно-поэтическое творчество Византии. В частности, каноном называлась одна из наиболее сложных форм византийской гимнографии (8 в.). Он состоял из девяти песен, каждая из которых имела определенную структуру. Первая строфа каждой песни (ирмос) почти всегда составлялась на основе тем и образов, взятых из Ветхого Завета, в остальных строфах (тропарях) поэтически и му-

зыкально развивались темы ирмосов. В западноевропейской музыке с 12—13 вв. под названием «канон» получает развитие особая форма многоголосия. Элементы ее сохранились в музыке до 20 в. (у П. Хиндемита, Б. Бартока, Д. Шостаковича и др.). Каноническая нормативизация искусства, часто перераставшая в формализаторский академизм, характерна для эстетики классицизма.

Проблема канона была поставлена на теоретический уровень в эстетических и искусствоведческих исследованиях только в 20 в. А. Ф. Лосев определял канон как «количественно-структурную модель художественного произведения такого стиля, который, являясь определенным социально-историческим показателем, интерпретируется как принцип конструирования известного множества произведений» (*Лосев А. Ф.* О понятии художественного канона. — В сб.: Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973, с. 15). Ю. М. Лотман, исследовавший информационно-семиотический аспект канона, считал, что канонизированный текст организован не по образцу естественного языка, а «по принципу музыкальной структуры», и поэтому выступает не столько источником информации, сколько ее возбудителем. Канонический текст по-новому организует имеющуюся у субъекта информацию, «перекодирует его личность» (*Лотман Ю. М.* Каноническое искусство как информационный парадокс. — Там же, с. 16—22).

Роль канона в процессе исторического бытия искусства двойственна. Будучи носителем традиций определенного художественного мышления и соответствующей художественной практики, канон выражал эстетический идеал той или иной эпохи, культуры, народа, художественного направления и т. п. В этом его продуктивная роль в истории культуры. Когда же со сменой культурно-исторических эпох меняется эстетический идеал и вся система художественного мышления, канон ушедшей эпохи становится тормозом в развитии искусства, мешает ему адекватно выражать духовно-практическую ситуацию своего времени. В процессе культурно-исторического развития этот канон преодолевается новым творческим опытом. В конкретном произведении искусства каноническая схема не является носителем собственно художественного значения, возникающего на ее основе (в «канонических» искусствах — благодаря ей) в каждом акте художественного творчества или эстетического восприятия.

Художественно-эстетическая значимость канона заключается в том, что каноническая схема, закрепленная материально или существующая только в сознании художника (и реципиентов данной культуры), являясь конструктивной основой художественного символа, как бы провоцирует талантливого мастера на преодоление этой схемы внутри нее самой с помощью мало заметных, но художественно значимых отклонений от нее в нюансах всех элементов изобразительно-выразительного языка. В психике реципиента каноническая схема возбуждала устойчивый комплекс традиционной для его времени и культуры информации, а конкретные художественно организованные вариации элементов формы побуждали его к углубленному всматриванию во вроде бы знакомый, но в чем-то новый образ, к стремлению проникнуть в его сущностные, архетипические основания, к открытию каких-то еще неизвестных духовных глубин.

Лит.: *Лосев А. Ф.* Художественные каноны как проблема стиля. — В сб.: Вопросы эстетики. М., 1964, в. 6, с. 351—99; *Бычков В. В.* Эстетические аспекты иконографического канона в восточно-христианском искусстве, — В сб.: Вопросы теории и истории эстетики. М., 1972, в. 7, с. 148—68; *Он же.* 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. М., 1999, т. 1, с. 483-507; т. 2, с. 91—98; *Померанцева И. А.* Эстетические основы древнеегипетского канона. — *Она же.* Эстетические основы искусства Древнего Египта. М., 1985; *Флоренский П. А.* Иконостас. М., 1994; *Булгаков С.* Икона и иконопочитание. М., 1996.

В. В. Бычков

КАНТ (Kant) Иммануил (22 апреля 1724, Кенигсберг, ныне Калининград — 12 февраля 1804, там же) — немецкий философ, создатель трансцендентального идеализма. В 1740 Кант стал студентом теологического факультета Кёнигсбергского университета. Однако в центре его интересов находились естествознание, философия, математика. В 1755 он начал преподавать в университете, в 1770 стал профессором. Кант читал лекции не только по философии, но также по математике, физике, географии, антропологии. В 1786 он был избран ректором университета, а через два года переизбран на новый срок.

В развитии философских воззрений Канта выделяют два качественно различных периода: ранний, или «докритический», продолжавшийся до 1770, и последующий, «критический», когда он создал свою философскую систему, названную им «критической философией». Эта система была изложена Кантом в ***«Критике чистого разума»*** (1781), ***«Критике практического разума»*** (1788), ***«Критике способности суждения»*** (1790), «Метафизике нравов» (1797) и ряде других работ. Ранний Кант — непоследовательный сторонник естественнонаучного материализма, который он пытается сочетать с идеями ***Лейбница*** и его последователя ***Х. Вольфа***. Наиболее значительным его трудом этого периода является «Всеобщая естественная история и теория неба» (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755, рус. пер. 1902), в которой доказывается, что существующее устройство нашей солнечной системы (обращение планет вокруг Солнца, их разное удаление от него, различия в их массе) может быть рационально объяснено только при допущении того, что это состояние Солнечной системы — результат другого, отличного от него состояния, когда еще не было планет, возникших из массы Солнца под действием законов, открытых механикой Ньютона. Космогоническая гипотеза Канта показала научную значимость исторического воззрения на природу. В этом сочинении Кант заявляет: «Дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» (Соч. в 6 т., т. 1. М., 1963, с. 126). Однако тут же Кант оговаривается, что естественнонаучное (в то время механистическое) понимание природы не может объяснить «возникновение одной только былинки или гусеницы» (там же, с. 127). Несмотря на то, что гипотеза Канта опровергала библейское представление о мире, он включил ее изложение в работу «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1762, рус. пер. 1940) в качестве одного, а именно физико-телеологического, аргумента.

Среди ранних работ Канта следует также выделить «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, 1763, рус. пер. 1902), в которой проводится различие между реальным и логическим противоречием. Кант доказывает, что отрицание логических противоречий, требуемое формальной логикой, не может служить основанием для отрицания реальных противоречий как отношения противоположностей (напр., притяжения и отталкивания, действия и противодействия).

В 1770 Кант публикует сочинение «О форме и принципах чувственного и умопостигаемого мира» (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, рус. пер. 1902), которое знаменует начало его перехода к «критической философии», т. к. здесь доказывается, что пространство и время — это априорные, т. е. независимые от опыта формы чувственных созерцаний. Это положение получило развитие в «Критике чистого разума», где Кант обосновывает исходный пункт своей системы: кроме мира явлений, находящихся в пространстве и времени, т. е. в рамках субъективных форм чувственности, существует вне пространства и времени трансцендентный мир ***«вещей в себе»***, которые воздействуют на нашу чувственность, вследствие чего и возникают явления как чувственно воспринимаемые феномены. «Вещи в себе» принципиально непознаваемы, а познание явлений, как бы далеко оно ни продвинулось, нисколько не приближает нас к познанию «вещей в себе». Эта родственная философскому скептицизму дуалистическая концепция обычно характеризовалась в 19 в. как одна из форм агностицизма. Главная задача «Критики чистого разума» — исследование возможности создания философии как науки (по Канту, предшествующая философия не была наукой и потому была лишь рассуждением на философские темы). Для этого Кант предпринимает исследование природы научного знания, общепризнанным образцом которого является чистая математика и математическое естествознание, т. е. теоретическая механика (другие науки своего времени Кант не считал науками в строгом смысле слова). Анализ математического знания приводит Канта к выводу, что его содержание составляют положения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью. Но такие положения (а без них невозможна наука) не могут быть почерпнуты из опыта, дающего основания лишь для индуктивных выводов, которым недоступна аподиктическая всеобщность. Следовательно, положения чистой математики априорны, т. е. независимы от опыта. Признание априорности чистой математики — необходимый, но, с точки зрения Канта, недостаточный вывод. Кроме того, надо объяснить, как в этой системе априорных положений возможно приращение знания.

Рационалисты 17—18 вв., также считавшие чистую математику априорным знанием, утверждали при этом, что математические суждения носят аналитический характер, т. е. в них предикат лишь раскрывает содержание субъекта суждения. Кант не отрицает наличия априорных аналитических суждений, но показывает, что они не ведут к приращению знания. Поэтому, чтобы понять реально совершающееся умножение математических знаний, необходимо признать существование априорных синтетических суждений, в то время как рационалисты рассматривали все синтетические суждения как апостериорные, т. е. опытные. Кант ставит основополагающий вопрос: как возможны синтетические суждения априори? Поскольку такие суждения не могут быть почерпнуты из опыта, из чувственных восприятий окружающих вещей (ибо в таком случае они не были бы априорными), следует признать существование априорных чувственных созерцаний, образующих источник синтетических суждений априори. Такими априорными чувственными созерцаниями являются, согласно учению Канта, пространство и время. И здесь Кант решительно расходится с рационалистами, утверждавшими, что априорные созерцания, или интеллектуальная интуиция, присущи только разуму. Кант же, напротив, отвергает понятие интеллектуальной интуиции и тем самым рационалистическое понимание априорного как имеющего сверхопытное применение, т. е. позволяющее постигать трансцендентное. Априорное знание, утверждает Кант, не выходит за границы возможного опыта, оно носит не сверхопытный, а доопытный характер.

Вслед за анализом природы математического знания Кант ставит вопрос: как возможно чистое естествознание? Последнее, в отличие от чистой математики, содержит в себе не только априорные положения, но и эмпирические по своему происхождению понятия (материя, движение, притяжение и т. д.). Априорные понятия, каковыми прежде всего являются категории, сами по себе лишены содержания, они служат для синтеза чувственных данных, для формирования опыта, который не сводится к совокупности чувственных данных, но представляет собой их категориальный синтез, поскольку содержит в себе представление о причинно-следственных, необходимых отношениях. В этой связи Кант отграничивает суждения опыта от суждений восприятия, которые лишь фиксируют чувственно воспринимаемое. Т. о., кантовский анализ гносеологической возможности естествознания представляет собой вместе с тем постановку вопроса о единстве противоположностей: рационального и чувственного, теоретического и эмпирического. Настаивая на несводимости априорных, т. е. теоретических, положений к чувственным данным, доказывая применимость априорных суждений лишь в рамках опыта, Кант характеризует априоризм как теорию опытного познания.

Анализ единства априорного и эмпирического приводит Канта к постановке вопроса о логике науки, которую он называет трансцендентальной логикой. Трансцендентальным в противоположность трансцендентному Кант называет не сверхопытные, а доопытные априорные положения, поскольку они применяются только в сфере опыта. Трансцендентальная логика, в отличие от обычной, формальной логики, не отвлекается от всякого содержания, а напротив, исследует содержательные формы знания, условия их возможности. Одним из основных таких условий является трансцендентальная апперцепция — единство самосознания познающего субъекта, которая предшествует каждому акту познания, так же как и эмпирическому самосознанию, и поэтому может быть лишь доопытным, априорным единством самосознания субъекта. Последний раздел трансцендентальной логики — трансцендентальная диалектика, толкуемая как логика иллюзий, в которые впадает разум, поскольку он постоянно стремится выйти за пределы опыта. Это стремление — источник всех метафизических систем, их претензий на сверхопытное знание. Несостоятельность этих стремлений, однако, не означает, что основные идеи метафизики (мир как целое, свобода, предшествующая необходимости, субстанциальность души, Бог) должны быть отброшены. Эти идеи имманентны разуму, они являются регулятивными принципами познания, осуществляют высший синтез знаний, приобретаемых рассудком. Метафизика является высшей культурой разума, без которой немыслимо его существование. Необходимо, однако, создание метафизики как науки, как системы априорных синтетических суждений, которые не претендуют на познание трансцендентного. Это значит, что идеи метафизики никоим образом не указывают на существование того, что в них мыслится, т. е. их мыслимое содержание может быть лишь предметом веры, необходимость которой обосновывает метафизика Канта. Отсюда понятно его убеждение: «Мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере...» (Соч., т. 3. М., 1964, с. 95). Речь идет не об ограничении по-

знания природы или общества, а об ограничении претензий разума на познание метафизической реальности, которая принципиально недоступна познанию.

Одним из важнейших разделов трансцендентальной диалектики является учение об антиномиях, т. е. противоречиях, в которые неизбежно впадает разум в своих попытках постигнуть сверхопытное. Каждая антиномия состоит из тезиса и антитезиса, причем оба эти положения в равной мере доказуемы. Так, тезис одной из антиномий утверждает, что существует «свободная причинность», т. е. свобода как начало причинного ряда. Антитезис, напротив, утверждает, что нет никакой свободы, и все совершается по законам природы. Антиномии, которые представляют собой предвосхищение проблем диалектики, кажутся неразрешимыми противоречиями. Однако Кант полагает, что они вполне разрешимы, если учесть, что, кроме чувственно воспринимаемой реальности существует трансцендентный мир «вещей в себе» и человек представляет собой не только явление природы, но и «вещь в себе». В таком случае антиномия свободы и необходимости вполне разрешима: человек как «вещь в себе» свободен, но он же подчинен необходимости как явление, природное существо.

«Критика чистого разума» дает основу кантовской метафизической системы, дальнейшим развитием которой являются «Критика практического разума», «Критика способности суждения» и другие работы. Одно из основных понятий этой системы — понятие чистого практического разума, т. е. чистого нравственного сознания, не признающего никаких иных побудительных мотивов поступков человека, кроме свободного от всяких предпочтений сознания долга. Это означает, что нравственное сознание, в силу своей автономии, свободы, независимо также от религии. Тем не менее Кант утверждает, что «мораль неизбежно ведет к религии» (Об изначально злом в человеческой природе. — Соч., т. 4, ч. 2. М., 1965, с. 10), т. к. мораль невозможна без убеждения в безусловной неизбежности справедливого воздаяния. Такое воздаяние, как правило, не осуществимо в земной человеческой жизни. Но поскольку справедливость не знает границ во времени и пространстве, необходимо верить в загробную жизнь людей. Т. о., практический разум предлагает решение задачи, которую не способен решить теоретический разум, а именно дает «моральное доказательство» бытия Бога и личного бессмертия. Однако это доказательство, обосновывая разумность и необходимость религиозной веры, вовсе не утверждает, что Бог и бессмертие души действительно существуют, ибо трансцендентное абсолютно непознаваемо. Религия, таким образом, сводится к нравственному сознанию, практическому разуму, которому, по учению Канта, принадлежит примат над теоретическим разумом. Всеобъемлющим нравственным законом является, согласно Канту, ***категорический императив*** (безусловное повеление), который гласит: поступай так, чтобы максима (т. е. побудительный мотив, правило) твоей воли могла бы быть принципом всеобщего законодательства. Следовательно, нравственное поведение должно определяться не частными, а общими интересами. Это значит, что чистое нравственное сознание, независимое от индивидуальных предпочтений, представляет собой, по существу, общественное сознание.

Теория практического разума включает в себя и учение о праве, правовом государстве. Право является реализацией свободы члена общества, ограниченной лишь свободой других членов общества. Республика, принцип которой составляет разделение властей, — постулат чистого практического разума. Поэтому человек лишь постольку морален, поскольку он признает равенство всех других индивидов перед законом, отрицая тем самым любые сословные привилегии. Республика есть такое общественное устройство, в котором власть означает господство законов, а последние соответствуют интересам граждан, ибо «чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа» («О поговорке: "может быть, это и верно в теории, но не годится для практики"» (там же, с. 96). В вопросе о свободе человека как гражданина (внешней свободе в отличие от моральной, внутренней свободы) Кант сугубо категоричен: «В самом деле, что касается моей свободы, то даже божественные законы, познаваемые мной только разумом, обязательны для меня лишь постольку, поскольку Я сам мог бы дать на них свое согласие (ибо единственно на основе закона свободы, устанавливаемого моим разумом, я составляю себе понятие о божественной воле)» (К вечному миру. — Соч., т. 6. М., 1966, с. 267).

Философско-исторические воззрения Канта непосредственно связаны с его философией права, т. к. они обосновывают необходимость правового строя, гарантирующего гражданские свободы, равенство перед законом и самостоятельность граждан, их право на любой вид законной деятельности, в т. ч. право добиваться любых государственных должностей. Примечательной особенностью философии истории Канта является то, что в ней придается первостепенное значение не только развитию нравственности и права, но и объективному «механизму» человеческой природы. Каждый индивид, сообразуясь только со своим разумением, неизбежно сталкивается с сопротивлением со стороны других индивидов. Это взаимное сопротивление характеризуется Кантом как антагонизм, становящийся движущей силой социального прогресса. Кант отвергает убеждение Ж.-Ж. Руссо, будто в предшествующем цивилизации «естественном состоянии» отношения между индивидами носили мирный, идиллический характер: «Люди столь же кроткие, как и овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора» (Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. — Соч., т. 6, с. 22).

Главным направлением культурного прогресса является, по Канту, сближение народов, благодаря которому, вследствие действия того же «механизма природы», будет навсегда покончено с войнами и народы всей планеты объединятся в мирном союзе. «Дело идет не о моральном совершенствовании людей, а только о механизме природы, относительно которого требуется узнать, как использовать его применительно к людям, дабы направить в народе столкновение немирных устремлений индивидов в составе народа, чтобы они сами заставили друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом осуществить состояние мира...». (К вечному миру. — Соч., т. 6, с. 286).

Заключительной частью системы Канта является «Критика способности суждения». Кант различает два вида способности суждения: определяющую и рефлексирующую (размышляющую). В первом случае речь идет о том, чтобы подвести

особенное под уже известное общее. Во втором случае особенное должно быть подведено под общее, которое не дано, а должно быть найдено. В данном труде он исследует эту вторую, рефлектирующую способность суждения. Ее основными формами являются телеологические и эстетические суждения. И те, и другие выявляют целесообразность, присущую не только явлениям природы, напр., живым организмам, но и объектам суждений вкуса. В действительности, как доказывает Кант, целесообразность не присуща ни предметам природы, ни предметам суждений вкуса; она привносится в природу априорной рефлектирующей способностью суждения, которая не обогащает наших знаний о природе, но способствует их приведению в систему. Необходимость телеологических суждений обусловлена тем, что рассудок оказывается неспособным объяснить естественными причинами наблюдаемые факты целесообразности. Эстетические суждения, в отличие от телеологических, связаны с удовольствием или неудовольствием, вызываемыми представлением о предметах. Эстетическое удовольствие Кант характеризует как незаинтересованное в том смысле, что оно обусловлено исключительно восприятием прекрасного, к которому не примешиваются какие-либо не связанные с этим восприятием интересы. Незаинтересованность эстетического суждения придает ему объективную значимость, несмотря на его субъективное содержание. Эстетическое суждение не относится к познавательной деятельности и не зависит от нравственного сознания. Идеалом красоты, согласно Канту, может быть только человек.

Т. о., система метафизики Канта, в отличие от предшествующих метафизических учений, включает в свое содержание теорию познания, этику, философию права, эстетику, преодолевая тем самым ограниченность традиционной «первой философии» и открывая новые, плодотворные перспективы для философского исследования.

Соч.: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd 1—11. B., 1912—22; Samtliche Wferke in sechs Bänden. Lpz., 1922; в рус. пер.: Соч. в 6 т. М., 1963—66; Трактаты и письма. М., 1980; Соч. в 4-х т., на нем. и рус. яз., изд. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга, т. 1, 3. М., 1994—97.

Лит.: *Гегель.* Лекции по истории философии, кн. 3. — Соч., т. XI. М., 1935; *Фишер К.* История новой философии. СПб., 1910, т. 4—5: Иммануил Кант и его учение; *Шашкевич П. Д.* Теория познания Иммануила Канта. М., 1960; *Бородой Ю. М.* Воображение и теория познания. М., 1966; *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973; *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. К., 1974; *Калинников Л. А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978; *Абрамян Л. А.* Кант и проблемы знания. Ереван, 1979; *Тевзадзе Г.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979; *Гулыга Арс.* Кант, 2-е изд. М., 1981; *Вахтомян Н. К.* Теория научного знания Иммануила Канта. М., 1986; *Длугач Т. Б.* Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума». М., 1990; *Библер В. С.* Кант — Галилей — Кант. М., 1991; *Ойзерман Т. И., Нарский И. С.* Теория познания Канта. М., 1991; *Соловьев Э. Ю.* И. Кант. Взаимодополнительность морали и права. М., 1992; *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1918; *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. B., 1921; *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Fr./M., 1951; *Milmid B.* Kant and current philosophical issues. N.Y., 1961; *Martin G.* Immanuel Kant. B., 1965; *Weil E.* Problemes kantiens. P., 1970; *Prauss G.* Erscheinung bei Kant. B., 1971; *Funke G.* Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979; *Eisler R.* Kant-Lexikon. Z., 1989. См. также лит. к ст. ***«Критика практического разума»***.

Т. И. Ойзерман

КАНТЕМИР Антиох Дмитриевич [10(21) сентября 1708, Константинополь — 31 марта (11 апреля) 1744. Париж] — русский поэт и дипломат, философ. Родился в семье молдавского господаря князя Дмитрия Константиновича Кантемира, который в 1711, спасаясь от турецкого султана, бежал в Россию, где стал советником Петра I. До переезда в Петербург (1719) учился в Славяно-греко-латинской академии. В течение двух лет прошел курс обучения в Академии наук. С 1732 служил в Лондоне в качестве чрезвычайного посланника, в 1738 был переведен в Париж в ранге полномочного министра. Имел придворный чин камергера, в 1740 стал тайным советником. В Париже Кантемир не только защищал интересы России, но и находил свободное время для общения с виднейшими представителями «века Просвещения». Его политические взгляды вполне гармонировали с воззрениями энциклопедистов. Литературную славу ему принесли сатиры, написанные в 1729—31. Перевел на русский язык ряд философских и исторических произведений, в т. ч. «Разговоры о множестве миров» Фонтенеля, «Персидские письма» Монтескье, с которым Кантемир находился в дружеских отношениях, и др. «Разговоры» Фонтенеля были напечатаны в России в 1740, однако через 16 лет сохранившиеся экземпляры подверглись конфискации. При переводе книги Кантемиру пришлось изобретать научные термины, многие из которых впоследствии вошли в русский язык: «плотность», «прозрачное и непрозрачное тело», «наблюдение» и др. К философским произведениям самого Кантемира относятся одиннадцать «Писем о природе и человеке», в которых он определяет философию как «основательное и ясное знание дел естественных и преестественных». Философия подразделяется им на логику, физику, этику и метафизику.

Соч.: Соч.. письма и избр. переводы князя Антиоха Дмитриевича Кантемира, под ред. П. А. Ефремова, т. 1—2. СПб., 1867—68; Собр. стихотворений. Л., 1956.

Лит.: *Бобынэ Г. Е.* Философские воззрения Антиоха Кантемира. Кишинев, 1981; *Радовский М. И.* Антиох Кантемир и Петербургская Академия наук. М.—Л., 1959; *Grasshoff H.* A. D. Kantemir und Westeuropa. B., 1966.

А. В. Панибратцев

КАНТИАНСТВО — условное и не вполне точное обозначение совокупности философских учений, систем и идей, берущих начало или примыкающих к критической философии ***Канта***. Появление его основных трудов произвело сильнейшее впечатление на современников, на них пишутся многочисленные рецензии, они оживленно обсуждаются на страницах популярных газет и журналов, специализированных периодических изданий, некоторые из которых (в Йене, Галле) становятся рупорами и пропагандистами кантовских идей. Крупнейшие немецкие философы, ученые, публицисты и поэты сравнивают Канта с Моисеем, Сократом или Лютером, а его труды называют «бессмертными», «гордостью и благодатью уходящего столетия» и т. п. Влияние философии Канта просматривается в историко-философских исследованиях (И. Тифтрунк), в теории права (Г. Хуфеланд, А. Фейербах), философии религии (В. Г. Тиннеман, Х. Паулюс), в эстетике (Ф. Шиллер, И. В. Гёте) и других дисциплинах. Публикуется значительное число специальных работ, посвященных кантовской философии, ее доступному и популярному изложению, в частности «Разъясняющее изложение "Критики чистого разума"» И. Г. Шульца (1784, рус. пер. 1910), «Письма о кантовской философии» ***К. Л. Рейнгольда*** (1786—87), в 80 — 90-х гг. 18 в. выходят многочисленные «извлечения», комментарии, примечания и энциклопедические словари терминов Канта (Х. Е. Шмидта, Г. Меллина, Ф. Грилло, С. Мутшелле,

А. Месса и др.). Вместе с тем появление такого рода работ было вызвано не только большим пиететом перед творениями Канта, глубиной и оригинальностью его философии, но крайней сложностью и неясностью ее языка, трудностями восприятия ее текста, на что жаловались даже самые пылкие поклонники и друзья мыслителя и с чем вынужден был согласиться он сам. Именно это обстоятельство побудило его к написанию в 1784 сжатого и более доступного изложения «Критики чистого разума» в «Пролегоменах» (первоначально имевших заголовок «Популярное извлечение»), а затем и к созданию 2-го варианта «Критики...» в 1787, где он помимовнесения ряда содержательных изменений попытался «уменьшить затруднения и неясности» в изложении, улучшить его и сделать более понятным, дабы устранить недоразумения, возникшие даже «со стороны сведущих и беспристрастных судей» и помочь «отважным и светлым умам» овладеть его наукой.

Тем не менее опасениям Канта — оказаться не понятым — суждено было сбыться, подтверждением чему стала уже первая рецензия на «Критику...» Хр. Гарве — И. Федера (1782), где его точка зрения была отождествлена с идеализмом ***Беркли***. Но еще более красноречивым свидетельством тому стали многочисленные работы, посвященные кантовской философии, авторы которых считали себя ее последователями, пытаясь «всего лишь» несколько «исправить» ее недостатки, «улучшить» некоторые ее принципы и понятия и т. п. Именно такой пытался представить свою «элементарную философию» К. Л. Рейнгольд, а С. Бек свою работу 1796 даже назвал как «Единственно возможную точку зрения, с которой должна оцениваться критическая философия». В этих работах, как и в трудах Г. Э. Шульце-Энезидема, ***С. Маймона***, раннего ***Фихте*** и других немецких философов конца 18 в., если не единственный, то основной недостаток философии Канта усматривался в «догматическом» понятии ***вещи в себе***, т. е. в признании объекта, существующего независимо от субъекта и оказывающего на него воздействие согласно закону причинности. Обнаружив ряд проблем и противоречий, действительно имеющих место в составе кантовских построений, эти мыслители радикальным образом меняли их сущность, гносеологическое содержание и смысл критицизма, превращая его в разновидность субъективного или объективного идеализма. Все это вызвало резкий отпор со стороны Канта в «Пролегоменах», во 2-м издании «Критики...» (особенно в специально написанном разделе «Опровержение идеализма»), а также в целом ряде писем и других работ, в т. ч. и в публичном «Заявлении по поводу Наукоучения Фихте» 1799, где он решительно выступил против своих мнимых сторонников и друзей, а по существу проложил водораздел между своей философией и ее мнимыми последователями, включая будущих представителей немецкой классической философии, «родоначальником» которой стали считать его впоследствии.

В силу названных и ряда других причин к кантианству в строгом смысле слова можно отнести лишь сравнительно небольшое число комментаторов, составителей примечаний и словарей, а также издателей лекций и незавершенных рукописей престарелого мыслителя по педагогике и логике Ф. Т. Ринка и Г. Б. Ёше, философская деятельность которых не имела сколько-нибудь самостоятельного и оригинального характера и не позволяет говорить о кантианстве как сколько-нибудь серьезной и оформившейся философской школе или направлении. По этим же причинам в исследовательской литературе используются термины «полукантианство» или «посткантианство», к которым относят эмпирико-психологические трактовки Канта у Я. Фриза, В. Круга, Ф. Бенеке в Германии, французского популяризатора кантовской философии Ш. Вилле, спиритуалистический эклектизм ***В. Кузена***, неокритицизм Ш. Ренувье, некоторых поздних представителей Шотландской школы «здравого смысла» (т. н. «религиозный агностицизм» У. Гамильтона) и др. Во 2-й половине 19 в. появилась довольно многочисленная плеяда текстологов и издателей наследия Канта, его рукописей, писем и черновиков, представителей т. н. кантофилологии (Г. Файхингера, И. Эрдмана, Б. Эрдмана, Э. Адикеса, Р. Райке и др.), деятельность которых во многом способствовала заметному оживлению интереса к кантовской философии, созданию международного Кантовского общества и журнала «Kant-Studien», возникновению и развитию ***неокантианства*** и других философских школ и направлений, так или иначе ориентированных на идеи Канта.

В. А. Жучков

КАНТОР (Cantor) Георг Фердинанд Людвиг Филипп (3 марта 1845, Санкт-Петербург — 6 января 1918, Галле) — немецкий математик, создатель ***множеств теории***. Учился в Высшей технической школе в Цюрихе, затем в Гёттингенском и Берлинском университетах. Был учеником К. Вейерштрасса, привившего ему интерес к основаниям математики. С 1879 по 1913 — профессор университета в Галле. Его теория знаменовала собой эпоху в легализации в математике актуальной бесконечности, что ранее вызывало возражения многих мыслителей, в т. ч. Аристотеля.

Основным достижением Кантора было создание им первой в истории науки осознанно выдвинутой программы возрождения единства математики, создание условий, при которых самые разнообразные по своему характеру разделы математики можно было бы строить по единому плану, на достаточно прочном «фундаменте». Таким фундаментом и должна была служить теория множеств (сам Кантор пользовался термином «учение о множествах», Mengenlehre). «Надстраивать» математику над этой теорией следовало так, чтобы все без исключения математические понятия определялись в ее терминах. В результате всякий математический объект в конечном счете оказывался множеством, удовлетворяющим некоторому условию. Что же касается аппарата логической дедукции, то в качестве него неизбежным по тому времени образом бралась традиционная аристотелевская логика с ее ***исключенного третьего законом***, влекущим за собой рассуждения методом «от противного», а значит, и неконструктивное понимание экзистенциальных высказываний. Поначалу этой особенности программы Кантора не было придано должного внимания.

В современных терминах можно сказать, что Кантором была предложена теоретико-множественная модель самой математики. Его подход обеспечивал единообразие в структуре математических теорий, и сложившаяся ситуация воспринималась многими современными ему специалистами как «рай, созданный Кантором для математиков» (*Д. Гильберт*, Доклад «О бесконечном»). Уже при жизни Кантора в разработку и реализацию его программы включился ряд крупнейших математиков того времени. В дальнейшем она сыграла в развитии математики, — несмотря на все впоследствии обнаружившиеся связанные с ней драматические трудности, — выдающуюся роль, которую продолжает играть (пусть, может быть, в несколько меньшем масштабе) и в наши дни, представляя со-

бой важное методическое и эвристическое средство, удобное в педагогическом отношении, а также (как ориентир) и для построения теоретико-множественных моделей в других отраслях знания, лежащих за пределами математики (в кибернетике, лингвистике, биологии и т. п.).

И тем не менее, трудности, о которых было упомянуто выше, носили принципиальный характер. Исторически первой из них было обнаружение т. н. теоретико-множественных парадоксов, или антиномий, наиболее известным из которых стал «парадокс Рассела», обнаруженный в 1902 ***Б. Расселом*** и независимо от него Э. Цермело (см. ***Парадокс логический***, ***Парадокс семантический***). Гильберт вынужден был признать, что «опубликование противоречия, найденного Цермело и Расселом, оказало на математический мир прямо-таки катастрофическое воздействие. [...] Перед лицом этих парадоксов надо согласиться, что положение, в котором мы пребываем сейчас, на длительное время невыносимо». В результате обсуждения парадоксов было осознано, что программа Кантора в чистом ее виде реализована быть не может.

В начале 20 в. с критикой программы Кантора выступил ***Л. Э. Я. Брауэр***, предложивший альтернативную программу ***интуционизма***. Кроме того, рядом математиков (Цермело и особенно Гильбертом) были предприняты меры, направленные на устранение из теории множеств обнаруженных в ней парадоксов, во-первых, определенной регламентацией теории множеств и, во-вторых, последующей ее аксиоматизацией и доказательством непротиворечивости возникающей системы аксиом (в этом последнем, собственно, и состояла идея знаменитой ***доказательств теории*** Гильберта). К сожалению, все эти усилия до сих пор не дали положительных результатов: вопрос о непротиворечивости аксиоматической теории множеств остается открытым. Установление непротиворечивости этой теории повлекло бы за собой (наподобие тому, как это случилось с теоремой Геделя о неполноте арифметики) неполноту этой теории во многих важных ее пунктах (и по-видимому, более того — ее непополнимость).

Однако, может быть, главная из трудностей теории множеств состоит в том, что в ней отсутствует сколько-нибудь точное определение основного представления этой теории — представления о множестве. Оно иллюстрируется здесь лишь на примерах. И т. к. всякое математическое высказывание, сформулированное в рамках канторовской программы, в конечном счете оказывается высказыванием о множествах, то смысл этого высказывания остается неясным. В этом свете термин «теория множеств», получивший среди сторонников Кантора широкое распространение, не вполне правомерен, равно как и отнесение этой теории к числу математических дисциплин. Более оправданным представляется первоначальный термин самого Кантора — «учение о множествах». Это учение, несмотря на все его недостатки (и может быть, даже благодаря им), оказало сильное воздействие на развитие математики и ее оснований, а затем и более широкого комплекса наук нашего времени.

Соч.: Труды по теории множеств. М., 1985.

Лит.: *Медведев Ф. А.* Развитие теории множеств в XIX в. М., 1965; *Meschkowski H.* Probleme des Unendliehen: Werk und Leben Georg Cantors. Braunschweig, 1967.

Н. М. Нагорный

«КАПИТАЛ» — главный труд ***К. Маркса***, написанный им в период с 1857 по 1867. В окончательно сложившемся виде «Капитал» состоит из 4 т. Труд делится на теоретическую (т. 1—3) и историко-критическую части (т. 4). Созданию своей экономической теории Маркс отдал сорок лет жизни. Работа над «Капиталом» прошла три стадии. В 1857—58 создание первоначального варианта — рукопись «Критика политической экономии», на основе которой был издан в 1859 первый выпуск произведения «К критике политической экономии». В 1861—63 написан второй вариант «Капитала» — рукопись «К критике политической экономии», представляющую собой первый систематически разработанный набросок всех 4 т. «Капитала». В 1863—65 разработан третий вариант, и, наконец, в сентябре 1867 вышел в свет 1-й т. «Капитала», остальные тома были изданы уже после смерти Маркса ***Ф. Энгельсом***.

В 1-м т. Маркс последовательно проследил процесс капиталистического производства, начатая с анализа товара как первоначального элемента капитализма и выявления его двойственного характера, выраженного в присущих ему стоимости и потребительной стоимости. Этадвойственность определяет, по Марксу, и двойственный характер труда, создающего товар, — конкретный и абстрактный труд. На основе анализа развития форм стоимости, возникновения, сущности и функции денег как особого товара, превращения денег в капитал, он создал свою знаменитую формулу: товар—деньги—капитал. Кроме вопроса о сущности капитала, которую, по его мнению, составляют производственные отношения, он исследовал специфическую природу особого товара «рабочая сила», процесс производства абсолютной и относительной прибавочной стоимости, три стадии развития капиталистического производства (простая кооперация, разделение труда и мануфактура, машины и крупная промышленность), процесс накопления капитала (всеобщий закон капиталистического накопления, первоначальное накопление, исторические тенденции капиталистического накопления). Том завершается попыткой обосновать историческую неизбежность падения капитализма и экспроприации экспроприаторов.

Во 2-м т. основной предмет рассмотрения — процесс обращения капитала. При анализе процесса воспроизводства всего общественного капитала Маркс различал два главных подразделения общественного производства (производство средств производства и производство предметов потребления). Особое внимание уделено взаимодействию этих видов производства. Кроме того, в этом томе разработаны схемы воспроизводства.

3-й т. Маркс посвятил процессу капиталистического производства в целом как единству производства и обращения капитала, законам капиталистического способа производства в буржуазном обществе (государстве, науке, культуре), механизму превращения прибавочной стоимости в прибыль и прибыли в среднюю прибыль, тенденции нормы прибыли к понижению, денежному капиталу, земельной ренте.

В 4-м т. (Теория прибавочной стоимости) содержится критический анализ буржуазной политической экономии, тем самым Маркс перешел от изучения буржуазной экономики к рассмотрению ее отражения в теории буржуазной политической экономии.

Открытие двойственного характера труда и исследование рабочей силы как товара, различение постоянного и переменного капитала и т. д. позволили Марксу создать концепцию прибавочной стоимости, что сам Маркс оценивал как важнейшее достижение своего экономического труда, которое позволило ему выяснить внутренний механизм капиталистического производства и некоторые тенденции его развития.

Непосредственной философской основой метода «Капитала» является материалистическое понимание истории, законов и категорий диалектики и теории познания. В предисловии к «Критике политической экономии» Маркс дал формулировку сущности материалистического понимания истории, а во ***«Введении к критике политической экономии»*** наметил программу разработки его основных категорий и аспектов. В «Капитале» Маркс существенно углубил понимание общей структуры человеческого общества и закономерностей его развития и сформулировал центральное понятие материалистического понимания истории — понятие общественно-экономической формации (см. ***Формация общественная***). На его основе изложено представление об историческом процессе как закономерной смене формаций. Маркс определил кроме того, структуру общественных формаций, законы их функционирования, развития и смены. В наибольшей степени им разработаны категории, отражающие экономическую основу общества: труд, производство, способ производства, производительные силы, производственные отношения. В ходе исследования капиталистического способа производства Маркс сопоставил его как с докапиталистическими способами производства, так и с коммунистическим, который, по его мнению, неизбежно придет на смену капитализму.

Ф. Н. Блюхер

КАПИТАЛИЗМ — социально-экономический и общественно-политический строй, пришедший на смену феодализму первоначально в странах Запада, а в течение 20 в. распространившийся по всему земному шару. Капитализм, как и всякая другая общественно-политическая система, характеризуется собственными политическими институтами, имущественными и иными отношениями, социально-классовым составом, экономической инфраструктурой и т. д. Соответственно, капитализм основывается на определенной идейной парадигме, включающей важнейшие компоненты ***либерализма***, ***консерватизма***, социал-демократизма и др. ведущих социально-философских и идейно-политических течений.

Существенный вклад в формирование основных принципов, ценностей, установок капиталистического мировоззрения внесли такие мыслители Нового времени, как ***Т. Гоббс***, ***Дж. Локк***, ***Ш. Монтескьё***, ***И. Кант***, представители европейского и американского Просвещения, классической политэкономии, французские физиократы. ***М. Вебер*** связывал происхождение «духа капитализма» с формированием и утверждением протестантской этики, в особенности с ценностями призвания, трудолюбия, предприимчивости и бережливости. Основные системообразующие принципы и установки капитализма были сформулированы в знаменитой работе А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776), трудах отцов-основателей и ведущих представителей классической политической экономии, таких как Д. Рикардо, Ж. Сэй, ***Дж. С. Милль*** и др. Важнейшими вехами формирования и утверждения капиталистических отношений являются Английская буржуазная революция середины 17 в., война за независимость США и Великая французская революция конца 18 в., а также серия буржуазных революций 19 в. С точки зрения становления социально-экономической системы капитализма ключевое значение имела промышленная революция, беспрецедентно ускорившая процессы модернизации, индустриализации и ***урбанизации***, определившие сам облик капитализма.

Капитализм ассоциируется с такими привычными для современного общественно-политического лексикона понятиями и категориями, как частная собственность, индивидуальная свобода, рыночная экономика, свободная конкуренция, свободное предпринимательство, равенство возможностей и др. Со становлением и эволюцией капитализма теснейшим образом связаны формирование, утверждение и развитие таких принципов, ценностей, феноменов и институтов современной, общественно-политической системы, как ***гражданское общество***, ***правовое государство***, принципы ***разделения властей***, равенства всех граждан перед законом, всеобщее избирательное право и т. д.

Частная собственность на средства производства составляет основу основ капиталистической системы (см. ***Собственность***). Именно частная собственность определяет все вышеназванные сущностные характеристики капитализма. Она же определяет и форму распределения материальных благ, которую можно выразить формулой: каждому по способностям, которые, в свою очередь, обусловливаются размерами частной собственности, капитала, а также личным трудолюбием, предприимчивостью и т. д.

Другое знаковое отличие капитализма — это индивидуализм, лежащий в основе свободной конкуренции, без которой, в свою очередь, невозможно представить себе рыночную экономику. Индивидуализм отвергает сословные и иные привилегии и ставит на первое место свободу и естественные способности отдельного индивида как самостоятельного разумного существа, как независимой единицы социального действия. Индивидуалистический идеал сулил возможности для продвижения вверх по социальной лестнице, успех в борьбе за место под солнцем, он стимулировал предприимчивость, настойчивость в поисках новых путей достижения успеха, трудолюбие, новаторство и другие ценности и ориентации, которые в совокупности сделали капитализм столь динамической системой. Очевидно, что поднимавшийся буржуа (см. ***Буржуазия***) понимал свободу в негативном смысле, т. е. в смысле свободы от политического, церковного и социального контроля со стороны феодального государства. Борьба за свободу для буржуа означала борьбу за уничтожение внешних ограничений, накладываемых на экономическую, физическую и интеллектуальную свободу человека. Этот подход предполагал для всех членов общества равные возможности самореализации и равные права в достижении своих целей и интересов. Отсюда — принцип laissez faire, laissez passer, свободного рынка и свободной конкуренции в социальной и экономической сферах. Поэтому капитализм 19 в. не без оснований называют свободно-предпринимательским.

В конце 19 — начале 20 в. капитализм вступил в качественно новый этап своего развития. Обнаружилось, что свободная конкуренция и рынок сами по себе отнюдь не являются саморегулирующимся механизмом, что решая одни проблемы, они порождают множество других, не менее сложных и трудно разрешимых. В условиях появления крупных корпораций, подчинивших своей власти экономику и бесцеремонно нарушавших принципы свободной конкуренции, если они не отвечали их интересам, стала очевидна необходимость расширения роли государства в регулировании экономической жизни.

Водоразделом, четко и бесповоротно обозначившим этот рубеж, стал великий экономический кризис 30-х гг. 20 в., когда четко обозначилась необходимость дополнения традиционных для капитализма принципов индивидуализма, свободной конкуренции и свободного рынка государственным регулированием экономической и социальной сфер. Поэтому современный капитализм называют смешанным.

Лит.: *Гильфердинг Р.* Финансовый капитал. М., 1959; *Зомбарт В.* Современный капитализм, т. 1—3. М., 1939; *Ленин В. И.* Развитие капитализма в России. — Полн. собр. соч., т. 3; *Маркс К.* Капитал. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23—25 (ч. 1 —2); *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962; *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм, демократия. М., 1995.

К. С. Гаджиев

КАППАДОКИЙЦЫ (великие каппадокийцы, «три светоча каппадокийской церкви») — имя трех великих отцов Церкви, младших современников ***Афанасия Александрийского***, действовавших во 2-й пол. 4 в.: ***Василия Великого***, его младшего брата ***Григория Нисского*** и его сподвижника и друга ***Григория Богослова*** (Назианзина), уроженцев Каппадокии, области в Малой Азии. Отцы каппадокийцы оказали громадное влияние как на внутрицерковное развитие, так и на положение Церкви в светской культуре. Они смогли выразить смысл православного догмата о триединстве Бога в понятиях греческой философии, что в свою очередь изменило ее язык. Разработанная в ходе полемики с интеллектуализирующим арианством (аномейством) сбалансированная терминологическая формула «одна сущность — три ипостаси» помогла преодолеть церковный раскол периода тринитарных споров и вошла в т. н. Никео-цареградский символ веры, принятый на II Вселенском соборе и получивший признание как единственное истинное исповедание веры. Одной из литературных заслуг каппадокийцев может считаться составление «Филокалии», антологии избранных мест из ***Оригена***, выполненной Василием Великим и Григорием Назианзином. Кроме того, каппадокийцы дали мистическое объяснение монашества (Григорий Нисский) и осуществили написание двух редакций (пространной и краткой) «Монашеских правил» (Василий Великий вместе с Григорием Богословом), устав которых способствовал оцерковлению монашеского движения, повлияв на становление киновитного монашества также и на Западе (Бенедикт Нурсийский).

А. В. Михайловский

КАРАИМЫ — приверженцы направления в иудаизме, сформировавшегося в 8 в. на территории Багдадского халифата. Основоположник караимства Анан бен Давид и его последователи утверждали, что составители ***Талмуда*** (свода комментариев и толкований к Священному Писанию) и их последователи (раввинисты) исказили смысл Писания и призвали к изучению непосредственно текста Библии (отсюда и название «чтецы»), с тем чтобы руководствоваться только прямыми ее положениями. Их называли еще «караиты», «бне-микра» (сыны Писания). На караимских идеологов 10—11 вв. (ал-Басир, Иошуа бен Иуда) оказало большое влияние рационалистическое направление мусульманской религиозной философии «калам», стремившееся к философскому пониманию ислама. Караимы полагали, что рациональное познание Бога должно предшествовать вере в Откровение. Человек обладает свободой воли, но Бог предвидит, какой выбор будет сделан. Десять заповедей (см. ***Декалог***) — это средство, с помощью которого Бог ведет человека по жизни. Закон морали обязателен не только для человека, но и для Бога. Позднее караимы в значительной степени восприняли идеи философии Аристотеля, разработанные в еврейской среде раввинистом ***М. Маймонидом*** (12 в.). Но вместе с тем высказывалось мнение (Аарон бен Иосиф, Аарон бен Элия — 14 в.), что языческий аристотелизм во многом противоречит библейскому учению, в то время как калам ему соответствует. Благодаря трудам раввинистов Саади Гаона (10 в.) и особенно Маймонида влияние караимства пошло на убыль. Сегодня численность караимов в мире 10 — 15 тыс. человек, на территории бывшего СССР — 5 тыс.

Лит.: *Гаркави А. Я.* Исторические очерки караимства. СПб., 1887; *Вихнович В. Л.* Караим Авраам Фиркович. Еврейские рукописи. История. Путешествия. СПб., 1997; *Ancori Zvi.* Karaites in Byzantium. N. Y. — Jerusalem, 1959; *Schur N.* History of the Karaites. Fr./M., 1992; *Idem.* The Karaite Encyclopedia. Fr./M., 1995.

В. Л. Вихнович

КАРАКИ (санскр. kāraka, букв. — действующие) — индийская лингвистическая и лингвофилософская категория. Впервые система караков была разработана индийским грамматистом ***Панини*** в труде «Аштадхьяи». Панини не дает общего определения караков, однако из его описания этой системы можно сделать вывод, что караки — это роли, которые играют отдельные элементы (объекты, живые существа и т. д.) в совершении действия, обозначенного глагольным корнем. Всего в разделе I. IV.23—55 «Аштадхьяи» описаны семь «ролей»: ападана, или отправная точка; сампрадана, или реципиент; карана, или инструмент; адхикарана, или локус; карт, или деятель; карма, или объект, и хету, или причина. Патанджали рассматривает караки двояко: как свойство объекта, а именно его способность содействовать совершению действия, но также и как объект, обладающий этим свойством. Так, комментируя этот раздел «Аштадхьяи», он утверждает (Махабхашья II.57.9. ad. III. I.67.), что вещи становятся караками тогда, когда они принимают участие в совершении действия. Согласно Бхартрихари (Вакьяпадия III. I.2—3), караки — садхана в его терминологии — есть именно способность объекта содействовать совершению действия. Эта способность является изначально присущей объекту и существует постольку, поскольку существует объект. Она проявляется тогда, когда объект оказывается вовлеченным в совершение действия. С точки зрения высшей реальности эта способность едина, но из-за множества следствий, которые она вызывает, и под влиянием ее выражения в языке она рассматривается как имеющая шесть основных типов — шесть караков Панини за исключением хету. Хету, согласно Бхартрихари, — это объект, который может вызвать следствие, вне зависимости от того, связан он с действием или нет, т. е. это «причина вообще».

Е. В. Слинько

КАРАМЗИН Николай Михайлович [1(12) декабря 1766, с. Михайловка Бузулукского у. (по др. сведениям, с. Богородское Симбирского у.) Симбирской губ. — 22 мая (3 июня) 1826, Петербург] — русский историк, писатель. Потомственный дворянин. В 1779—81 обучался в московском пансионе Шадена. В 1782—83 служил в гвардейском Преображенском полку. Выйдя в отставку и вернувшись в Симбирск, познакомился с масоном И. П. Тургеневым. В 1785—89 — член московского кружка Н. И. Новикова. Масонскими наставниками Карамзина были И. С. Гамалея и А. М. Кутузов. В 1789—90 совершил путешествие в Европу, познакомился с Кантом, Гердером, Виландом, Лафатером. Испытал влияние идей двух первых мыслителей, а также Вольтера и Шефтсбери. Размышления о судьбах европейской культуры отражены в «Письмах русского путешественника» (1791—95). Общественный прогресс связывал с успехами просвещения, развитием цивилизации, совершенствованием человека. В этот период Карамзин, в целом находясь на позициях консервативного западничества, положительно оценивал принципы теории общественного договора и естественного права. Являлся сторонником

свободы совести и утопических идей в духе Платона и Т. Мора, считал, что во имя гармонии и равенства граждане могут отказаться от личной свободы. По мере роста скепсиса в отношении утопических теорий крепло убеждение в непреходящей ценности индивидуальной и интеллектуальной свободы. Карамзин — глава русского сентиментализма. В его повестях (наиболее яркая — «Бедная Лиза», 1792) утверждается самоценность человеческой личности как таковой вне зависимости от сословной принадлежности. В письмах «Мелодора к Филалету» (1793) отразился мировоззренческий кризис Карамзина: развитие французской революции (1789—93), диктатура и террор заставили его усомниться в ценностях западной культуры вообще, философии и идеологии Просвещения в частности. С конца 1790-х гг. развитие общества Карамзин связывает с волей Провидения. С этого времени для него характерен философский скептицизм. В 1802—03 издавал журнал «Вестник Европы» под девизом: «Россия есть Европа», где были поставлены задачи формирования национального самосознания. С гуманистических позиций развивал идею единства исторического пути России и Европы. В то же время постепенно убеждался в существовании особого для каждого народа пути развития, что и подвело его к мысли обосновать это положение на примере истории России. В «Истории государства Российского» (1804—29) реализовались консервативно-монархические убеждения Карамзина как историка, провиденциализм и этический детерминизм его как мыслителя. Карамзин сосредоточен на национальных особенностях России, в первую очередь — это самодержавие, свободное от деспотических крайностей, где государь должен руководствоваться законом Божиим и совестью. В «Истории» и в «Записке о древней и новой России» (1811) выразилось традиционное, религиозно-нравственное сознание Карамзина. С патерналистских позиций оправдывал крепостное право и социальное неравенство в России.

Соч.: История государства Российского, т. 1—4. М., 1993; Письма русского путешественника. Л., 1987; Записка о древней и новой России. М., 1991.

Лит.: *Кислягина Л. Г.* Формирование общественно-политических взглядов Н. М. Карамзина (1785-1803). М., 1976; *Лотман Ю. М.* Карамзин. М., 1997.

Архивы: РО ИРЛИ, ф. 93; РГАЛИ, ф. 248; РГИА, ф. 951; ОР РГБ, ф. 178;РО РНБ, ф. 336.

И. Ф. Худушина

КАРАНА—КАРЬЯ (санскр. kāraṇa—kārya — причина-следствие) — термины индийской философской концепции причинности. Истоки двух основных доктрин, определяющих механизм действия причинно-следственных связей, — ***саткарья-вады*** (учение о предсуществовании следствия [в причине]) и ***асаткарья-вады*** (учение о непредсуществовании следствия [в причине]) восходят к лингвофилософским дебатам о природе чередования гласных и согласных. Сторонники теории модификации (vikara) утверждали, что изменения претерпевает один и тот же звук, сторонники субституции (adeśa) склонялись, напротив, к мнению, что происходит замена одного звука другим.

В религиозно-философской мысли теория модификации коррелировала с позицией санкхьи, которая утверждала, что материально-динамичная основа мира — ***Пракрити*** содержит в скрытом виде все возможные вещи и процессы, поэтому в мире не возникает ничего нового, а только проявляется уже существующее. Теория же субституции просматривается в основных положениях доктрины причинности вайшешики, согласно которой причина, породив следствие, которое ранее не существовало, исчезает, напр., молоко перестает быть молоком, когда из него получается простокваша.

Однако санкхья и вайшешика представляли скорее умеренные версии этих двух доктрин причинности. В рамках каждой из них существовали более радикальные и крайние позиции. В асаткарья-ваде — буддизм с его практически полной заменой причинно-следственных отношений между вещами чисто кондициональными отношениями между событиями (см. ***Пратитья-самуттпада***). В саткарья-ваде — веданта с ее отрицанием реальности следствия (см. ***Вивартa-вада***).

И санкхьяики, и вайшешики признавали, что объекты, вступающие в причинно-следственные отношения, являются, во-первых, реальными, а не иллюзорными (как в адвайта-веданте), во-вторых, представляют собой некие континуальные самотождественные вещи, а не поток возникающих и исчезающих ***дхарм*** (как у буддистов). Однако, будучи плюралистами, сторонники ньяи и вайшешики, в отличие от последователей недуалистической веданты и дуалистической санкхьи, проявляли гораздо большую заинтересованность в исследовании конкретных форм причинно-следственных отношений между-уразными мироустроительными принципами — субстанциями, качествами, действиями и универсалиями. Поэтому именно в этих школах мы встречаем наиболее разработанную концепцию причинности.

В ***«Вайшешика-сутрах»*** сформулированы основные философские основания этой концепции: нет причины, нет и следствия, но несуществование причины не выводится из несуществования следствия (1.2.1—2); то, что существует в следствии, существует и в причине (IV. 1.3); качества следствия порождаются качествами причины (II. 1.24). В производство следствия вовлечена целая группа каузальных факторов, каждый из которых играет свою определенную роль. Среди них — присущая причина (samavśāyikāraṇa), напр., части горшка в производстве горшка или нити в производстве ткани («присущей» она названа потому, что, по ньяе-вайшешике, следствие как целое становится присущим своим частям — в этом отношении самаваи-карана не вполне соответствует материальной причине Аристотеля; последняя коррелирует с материальной причиной, upādanakāraṇa, санкхьи); неприсущая причина (asāmavāyikāraṇa), т. е. то, что не вступает со следствием в отношение присущности, но вместе с тем связано с ним, напр., контакт между частями горшка или цвет нитей; инструментальная причина (nimittakāraṇa), напр., палка горшечника, его присутствие в определенное время. Последняя категория в свою очередь делится на общие инструментальные факторы (sādhāraṇakāraṇa), напр., время, место, отсутствие препятствий и специфические инструментальные факторы (asādhāraṇakāraṇa), напр., движение рук горшечника, размер палки и т. п. Кроме того, различаются зависимые (sāpekṣa) и независимые (anāpekṣa) причины.

Представление ньяи и вайшешики о карана-карья как онтологических принципах подвергалось критике со стороны буддистов, считавших его проявлением отвергаемого им субстанциализма (см. ***Анатма-вада***).

В навья-ньяе карана-карья применяется к связи между логическим выводом, рассматриваемым как следствие, и восприятием неизменного сопутствия (***вьяпти***), трактуемым как причина.

В. Г. Лысенко

КАРДАНО (Cardano) Джироламо (24 сентября 1501, Павия — 21 сентября 1576, Рим) — итальянский философ, мате-

матик, врач. Учился в университетах Павии и Падуи (1521 — 26), где сдал экзамен на звание доктора медицины. Занимался врачебной практикой и начиная с 40-х гг. читал лекции по медицине в университетах Милана, Павии, Болоньи. В 1570 был привлечен к суда инквизиции по обвинению в ереси. Несмотря на то, что Кардано был католиком, его философские сочинения «О бессмертии души» (De immortalite animae) и «О тонких материях» (De subtilitate, 1552) были внесены в Индекс запрещенных книг. Последние годы жизни провел в Риме как практикующий врач. Автор более 200 работ по философии, медицине, математике, физике, астрономии, астрологии. Как ученый отдавал предпочтение опытному знанию, а в теории — математико-логическому методу. Его сочинение «О разнообразии вещей» (De varietate rerum, 1557) — энциклопедия естественно-научных и гуманитарных знаний. Этику и психологию Кардано связывал с анатомией и физиологией; считал, что счастье заключено в мудрости, которая достигается опытом и знанием.

Соч.: Opera omnia, t. I —10. Lugduni, 1663; в рус. пер.: О моей жизни. М., 1938.

Лит.: *Гутер Р. С., Полунов Ю. Л.* Джироламо Кардано. М., 19S0; *Bellini A.* Girolamo e il suo tempo. Mil., 1947; *Fierz M.* Girolamo Cardano (1501-1576). Basel, 1977.

Л. М. Брагина

КАРЕЕВ Николай Иванович [24 ноября (6 декабря) 1850, Москва — 18 февраля 1931, Ленинград] — русский историк и философ, социолог. Профессор европейской истории Петербургского университета. Вслед за П. Л. Лавровым и Н. К. Михайловским — сторонник т. н. «субъективного метода в социологии». Основные идеи Кареева связаны с интерпретацией взглядов представителей «первого позитивизма» (Конта, Спенсера, Милля): «разум, мысль, идея принадлежат не миру в целом, но миру в границах человеческого познания» («Основные вопросы философии истории». СПб., 1883, т. 1, с. 326), поэтому смысл истории заключается не в некоем абсолютном значении, но в ее значении для человека. Вместе с тем Кареев отказывается от идеи Конта (и Гегеля) о закономерности исторического процесса. Кареев считает, что история никоим образом не может мыслиться как линейный процесс; она — «живая ткань линий, неправильных и извилистых, переплетающихся самым разнообразным и неожиданным образом» (там же, с. 153). История как совокупность случайных событий приобретает смысл только в аспекте субъективной ее оценки (прежде всего моральной), идея прогресса значима для Кареева лишь в применении к судьбам человечества. Основные вопросы философии истории раскрываются через философское осмысление конкретного исторического процесса. Пытаясь построить непротиворечивую систему социальных наук, Кареев выделяет теоретическую и конкретно-историческую философию истории; общая теория истории подразделяется на историческую гносеологию, или историку, и социологию, включающую в себя социальную статику и социальную динамику. История и социология выступают как взаимодополняющие дисциплины, предмет и метод которых не сводимы друг к другу. Труды Кареева в области истории и социологии имели большой общественный резонанс в академической среде на рубеже 19 — 20 столетий.

Соч.: Историко-философские и социологические этюды. М., 1895; Старые и новые этюды об экономическом материализме. СПб., 1896; Историка (Теория исторического знания). СПб., 1916; Общие основы социологии. Пг., 1919.

Лит.: *Золотарев В. П.* Историческая концепция Н. И. Кареева. Л., 1988; *Сафронов Б. Г.* Н. И. Кареев о структуре исторического знания. М., 1994.

А. И. Резниченко

КАРЖАВИН Федор Васильевич (20января 1745, Петербург — 28 марта 1812) — русский переводчик, издатель. Учился во Франции, встречался с Дидро и Вольтером. По окончании учебы в 1765 вместе с В. И. Баженовым возвращается в Россию, где по указу имп. Екатерины II зачислен на должность «архитектуры помощника» в экспедицию Кремлевского строения. Новую образовательную поездку совершил в 1773 в Амстердам и Париж. Участвовал в войне за независимость Северной Америки (1775—83), выполнял отдельные поручения Т. Джефферсона и Дж. Вашингтона. Вернувшись в Россию, посвятил себя активной литературно-философской деятельности, построенной на идеалах французского Просвещения. Высоко ценил Демокрита, Ф. Бэкона, Б. Франклина, французских энциклопедистов, Ломоносова, Радищева и др. В своих «Словарях» Каржавин дал определения понятиям «философия», «физика», «энциклопедия», «политика», «история» и др. Участвовал в издании сочинения Т. Мора «Картина возможно лучшего правления, или Утопия»; переводчик, комментатор и издатель сочинения Витрувия «Десять книг об архитектуре».

Соч.: Французские, российские и немецкие разговоры. М.—СПб. — Лейпциг, 1784—1840; Сказание содержащимся в Письмах Персидских материям. — В кн.: *Монтескьё Ш.* Персидские Письма. СПб., 1792.

Лит.: *Рабинович В. И.* Вслед Радищеву... Ф. В. Каржавин и его окружение. М., 19S6; *Маслин М. А., Рабинович В. И.* О преемственности в развитии идей русского просвещения 18 в.: М. В. Ломоносов и Ф. В. Каржавин. — «Вестник Московского университета, сер. 7. Философия». 1986, № 6.

А. И. Абрамов

КАРИНСКИЙ Михаил Иванович [4(16) ноября 1840, Москва — 20 июля (2 августа) 1917] — русский философ, логик, историк философии. В 1862 окончил Московскую духовную академию, с 1869 — доцент кафедры метафизики Санкт-Петербургской духовной академии. В 1871—72 слушал в Германии лекции ***Р.Г. Лотце*** по логике, по возвращении опубликовал научный отчет «Критический обзор последнего периода германской философии» (СПб., 1873). Аналитическая характеристика метафизики в Германии начиналась с раздела «Кантова "Критика чистого разума"». Каринский был убежден в том, что на почве критической философии невозможно построение новой гносеологической системы. Попытка решения этой задачи была предпринята в докторской диссертации «Классификация выводов» (СПб., 1880), которую по уровню логико-философской интуиции можно поставить в один ряд с логическими сочинениями Аристотеля, Ф. Бэкона, Лейбница, Дж. С. Милля, Гегеля. Основой для исследования логических форм при создании классификации выводов Каринский считал проблему соотношения мысли и реальности, выступая с критикой априоризма и субъективизма в теории познания. Это означало критическое противостояние и кантианству, и позитивизму. Разрабатывая собственную классификацию выводов, Каринский типологически их делил на выводы, основанные на «сличении субъектов», и на выводы, основанные на «сличении предикатов». Он исследовал разновидности выводов в рамках каждого из этих типов, предлагая оригинальные взгляды на индуктивные выводы, выводы по

аналогии, разделительные силлогизмы и др. В последний период творчества редактировал учебник Э. Целлера «Очерк истории греческой философии» (СПб., 1886), издал собственные «Лекции по Древней и Новой философии», многочисленные историко-философские статьи, книгу «Бесконечное Анаксимандра»(СПб., 1890).

Соч.: Явление и действительность. — «Православное обозрение», 1878. т. I; Логика. СПб., 1885; Об истинах самоочевидных, в. 1. СПб., 1893: Избр. труды русских логиков 19 в. М., 1956.

Лит.: *Родлов Э. Л.* Ученая деятельность проф. М. И. Каринского, в. 1—2. СПб.. 1895; *Он же.* Каринский М. И. Творец русской критической философии. Пг., 1917; *Миртов Д. В.* М. И. Каринский и его философские воззрения. — «Мысль и слово», т. 2. М., 1917—21.

А. И. Абрамов

КАРЛЕЙЛЬ (Carlyle) Томас (4декабря 1795, Эклфехан, Дамфрис, Шотландия — 5 февраля 1881, Лондон) — британский философ, писатель, историк и публицист. Родился в семье каменщика. Воспитывался в духе сурового пуританизма, в уважении к чувству долга и поклонении труду. С 5 лет учился в местной деревенской школе, начиная с 1805 — в «латинской школе» в Аннане. В 1809 поступил в Эдинбургский университет. Закончив подготовительный курс (предполагавший изучение языков, философии и математики), отказался от плана пройти курс богословия. В 1814 стал учителем математики в Аннане. Здесь Карлейль заинтересовался литературой, изучил немецкий язык. В 1816 подружился со знаменитым впоследствии проповедником Э. Ирвингом; возглавил школу для мальчиков в Киркальди. С декабря 1819 жил в Эдинбурге, изучал право в университете, давал частные уроки. В 1818—20 сотрудничал в «Эдинбургской энциклопедии» Брюстера, в 1822 получил место домашнего учителя. Первые значительные публикации были посвящены немецкой литературе: в 1822 в «New Edinburgh Review» появилась статья Карлейля о «Фаусте» Гёте, в 1823—24 в «London Magazine» — цикл статей «Жизнь Шиллера» (отд. изд. 1825). В 1818—21 пережил духовный кризис, который объяснял тем, что дух исследования, движимый любовью к истине, внушил ему знание, противоречащее вере детства. Карлейль характеризовал свое состояние как потерю надежды и веры, которая есть все в жизни человека. Вся вселенная, в т. ч. собственное «я», казалась ему механизмом, не знающим свободы. Карлейль мучился из-за своей слабости, которая, как он понимал, могла быть преодолена только действием, действие же требовало осознания своей силы, способности противостоять необходимости мертвой природы. В июне 1821 Карлейль пережил духовное возрождение, преодолев «кошмар неверия», избавившись от страха и приобретя презрение к злу. В 1820-х гг. активно занимался немецкой философией и поэзией, увлекался Гёте, Шиллером, Новалисом, Фр. Шлегелем, Фихте и Шеллингом. Видел свою миссию в пропаганде немецкой культуры. Мировоззрение Карлейля складывалось в эпоху господства в духовной жизни Англии ассоцианистской психологии, утилитаризма в этике и индивидуалистической политической экономии. Такого рода философию Карлейль называл «механической философией прибыли и убытка». Карлейль отвергал системы в философии, ему были близки мистицизм, романтизм, субъективизм и активизм в мировосприятии. В 1820-х гг. признавал логическую безукоризненность «Системы природы» Гольбаха, полагал, что мир есть бесчувственный механизм, враждебный человеческому «я» как источнику и носителю свободы, восстающему против мира. Признавая верным материалистический взгляд на мир, Карлейль понимал, что он основывается на тезисе о реальности материи во времени и пространстве. Познакомившись через Новалиса и Фр. Шлегеля с учением Канта о феноменальности пространства и времени, Карлейль изменил свои взгляды на мир природы. Однако, в отличие от Канта, он убежден в субстанциальности души как источника силы и творчества. Внутренняя сила души проявляется в духовном и телесном существовании человека, весь же материальный мир Карлейль рассматривает теперь как форму проявления высшей внутренней силы — Бога, обожествляет материю как одеяние Бога. Вечность Бога проявляется в вечности прошлого и вечности будущего, встреча которых составляет настоящее. Вся история для Карлейля представляет непрерывное откровение, и каждый человек, который ищет Бога и проповедует о нем другим, — пророк. И природа, и история, полагает Карлейль, заслуживают благоговейного отношения и «вечного Да».

17 октября 1826 Карлейль женится на Джейн Уэльш, до 1828 живет в Эдинбурге. Публикации 1820-х гг. посвящены в основном немецкой литературе: в 1823 вышел его перевод «Вильгельма Мейстера» (Карлейль послал его Гёте, завязалась переписка, становившаяся все более содержательной; впоследствии была издана; «Жизнь Шиллера» Карлейля вышла на немецком языке с предисловием Гёте), в 1827 — статья о немецкой литературе, в 1828 — статьи о Гёте, Гейне и Бёрнсе, в 1829 — очерки о Вольтере, Новалисе и статья «Признаки времени», в 1830 — статья об истории, в 1832 — три статьи о Гёте, в 1833 — три статьи об истории, роман «Sartor Resartus». В 1828—34 из-за финансовых трудностей жил в имении Крегенпатток, где работал над «Sartor Resartus». В 1831, находясь в Лондоне в связи с хлопотами вокруг издания романа, Карлейль знакомится с Дж. С. Миллем. В 1833 знакомится с Р. У. Эмерсоном, американским философом, испытавшим влияние Карлейля; благодаря Эмерсону книга «Sartor Resartus» вышла отдельным изданием в Америке (1836, в Англии — 1838). В 1833—34 роман был опубликовал в «Fraser's Magazine».

Роман «Sartor Resartus. Жизнь и мысли герра Тейфельсдрека» — сложное литературное произведение, изобилующее символами и аллегориями. В образе главного героя, написавшего труд «Одежда, ее происхождение и философия», Карлейль прослеживает развитие человеческой души к свободе. В главах «Вечное Нет», «Средоточие равнодушия» и «Вечное Да» изображает собственный духовный опыт годов кризиса. Карлейль утверждает, что Бог и собственная душа являются единственной опорой человека. Все существующее родственно нашему духовному существу и, как и оно, исходит от Бога. Поэтому человек должен любить все творение. В романе изложены мысли Карлейля о мире, о вечности и времени, о природе, человеке и разуме, об обществе, религии, Церкви, символах, идеалах, бессмертии, прошлом и будущем и пр. Философия «одежды» оборачивается настоящим миросозерцанием. Пространство, время и все находящееся в них суть только символы Бога, за которыми надо видеть самое Божество. Но мир, платье Бога, не является мертвым, оно — его живое одеяние, и все происходящее в мире символизирует вечную деятельность Бога. Дух каждого века сгорает в пожирающем его пламени, но вместо конца вещей возрождается феникс. За дымом мы видим Божество. Поэтому отношение человека к миру не может быть чисто созерцательным, он должен способствовать рождению нового феникса. В конце книги Карлейль сатирически рисует современное общество, утратившее

свою внутреннюю сущность, выродившись в символы, причем как со стороны правящих классов, так и со стороны пролетариата.

Начиная с 1834 Карлейль живет в Лондоне. Здесь он работает над «Историей Французской революции» (опубл. 1837). В 1835 знакомится с Д. Стерлингом, который в 1839 написал очерк о мировоззрении Карлейля — лучшее, по мнению Карлейля, из всего написанного о нем (опубл. в приложении к рус. изд. «Sartor Resartus»). Стерлинг подчеркивает в мировоззрении Карлейля требование благоговейного отношения к миру и человеку, отношения к ним как к чуду; утверждение, что наивысшая форма отношения человека к миру — религия, в основе которой лежит чувство божественного; это последнее — само высочайшая форма божественного в человеческом существовании. Карлейль высоко ценит также поэзию. Главнейшая задача человека — не столько познание, сколько работа, творчество, которые вознаграждают благородные усилия. Сквозь запутанность прошлого и настоящего надо уметь рассмотреть основания человеческих действий. Благоговейное наблюдение, однако, приведет человека в ужас от зла, неправды, слабости, сшибок. Нравственной поддержкой человека в такой ситуации должны служить труд, мужество, простота и правдивость.

После публикации «Sartor Resartus» Карлейль постепенно теряет интерес к литературе, которую и раньше не рассматривал как цель в себе, видя в ней способ постижения мира и человека. Мировоззрение Карлейля развивается в направлении философии истории. В работах «Признаки времени» (1829) и «Характеристика нашего времени» выразилась его критическая позиция по отношению к общественным учреждениям, современной ему общественной философии; Карлейль считает современное общество больным, утверждает, что люди слишком озабочены своим «я», слишком носятся со своими проблемами; наиболее же серьезная болезнь общества — чрезмерное богатство одних и нищета других. Нынешняя ситуация хуже прежней из-за отсутствия веры и идеалов. Люди ничего не делают интуитивно, из глубины своей сущности, все руководствуются затверженными рецептами. Они утратили веру в себя, в действенность собственных усилий, заботятся не о внутреннем усовершенствовании, а о внешнем приспособлении, гонятся за внешними преобразованиями. Между тем реформы преждевременны без самосовершенствования, без достижения свободы не в одном только политическом смысле. В очерке «Чартизм», имевшем огромный общественный резонанс, Карлейль не выступает с партийных позиций, он рассматривает чартизм как симптом общественной жизни, глубоко коренящийся в недовольстве рабочих своим положением. Исследуя общие причины чартизма, Карлейль подробно останавливается на различных сторонах общественной жизни тогдашней Англии, полемизирует с современными экономистами, не принимая тезиса о временном характере бедствий трудящихся, который якобы исчезнет сам собой, не соглашается с принципом полного невмешательства государства в экономическую жизнь. В 1843 в книге «Прошлое и настоящее», отталкиваясь от одной средневековой хроники, Карлейль сравнивает современную ситуацию с прошлым; он утверждает, что прежние крепкие узы между людьми сменились связью в форме денежного договора, а нынешняя формальная свобода людей лишь ухудшила ситуацию, поскольку полностью сняла ответственность за их положение с господ. По Карлейлю, надлежащим образом управлять обществом может только сильный человек, гений. В «Памфлетах последнего дня» (1850) Карлейль критикует современность еще более резко, рассуждая о рабстве, о правительственных учреждениях, парламенте, образцовых тюрьмах (где жизнь заключенных лучше жизни рабочих), двойной морали (англичане исповедуют две религии: по воскресеньям христианство, в будни — политическую экономию) и пр. В своей публицистике Карлейль выступает с позиций морали, совести и долга, пессимистически оценивая современное положение общества.

В 1837—40 Карлейль неоднократно выступал в Лондоне с публичными лекциями. Последний курс был опубликован под названием «О героях, культе героев и героическом в истории» (1840). По Карлейлю, всемирная история есть история, биография великих людей: образователей, покровителей, творцов. Все существующие в мире вещи — воплощение их мыслей и стремлений. Великие люди — пророки, поэты, проповедники, писатели, правители. Вопреки господствовавшим тогда тенденциям Карлейль видит в великих людях чудо, нечто сверхъестественное, пророков, через которых происходит непрерывное откровение Бога. Их души открыты для божественного содержания жизни, их качества — искренность, самобытность, чувство действительности. В 1845 Карлейль публикует «Письма и речи Оливера Кромвеля», в 1851 — биографию Д. Стерлинга. Последний крупный труд Карлейля — «Жизнь Фридриха Великого» (т. 1—5, 1858—65). В ходе работы над книгой Карлейль дважды посетил Германию (1852, 1858). Во время франко-прусской войны Карлейль выступал с публикациями в «Times» на стороне Германии, за что Бисмарк наградил его орденом «За заслуги». Карлейль оказывал огромное нравственное и литературное (в частности, на Диккенса, Рёскина и др.) влияние на современников, отстаивая в век революций и перемен моральные ценности.

Соч.: Works, v. 1-30. L., 1899-1923; в рус. пер.: Новалис. М., 1901; Sartor Resartus. Жизнь и мысли герра Тейфельсдрека, кн. 1—3. М., 1902; Этика жизни. Трудиться и не унывать! СПб., 1906; Теперь и прежде. М., 1906; Памфлеты последнего дня. СПб., 1907; Герои, почитание героев и героическое в истории. СПб., 1908; Исторические и критические опыты. М., 1978; Французская революция. История. М., 1991.

Лит.: *Яковенко В. И.* Т. Карлейль, его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1891; *Гензель П.* Т. Карлейль. СПб., 1903; *Кареев Н. И.* Томас Карлейль. Его жизнь, его личность, его произведения, его идеи. Пг, 1923; *Саймонс Д.* Карлейль. М., 1981; *Froude J.A.* Thomas Cairlyle: A History of the First Forty Years of Life, 1795-1835. L., 1882; *Idem.* Thomas Carlyle: A History of His Life in London, 1834—81. L., 1884; *Hood E. P.* T. Carlyle. Philosophic Thinker, Theologian, Historian and Poet. N. Y., 1970; *Campbell I.* T. Carlyle. L., 1974.

И. В. Борисова

КАРМА (санскр. karman — действие, деяние, жертвоприношение, жребий) — 1) одно из центральных понятий индийской философии, религии и культуры, своего рода «естественный» закон, который в самом общем виде означает влияние суммы совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования: богов, людей, животных, насекомых и т. п., социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и т. д.). Доктрина кармы предполагает, во-первых, морально окрашенную оценку поступков человека (***дхарма***, ***адхарма***), во-вторых, утверждение причинно-следственной связи между деяниями существ в прошлом, настоящем и будущем и, в-третьих, веру в перерождение души, которая приводит к превра-

щению земного мира в место нравственного возмездия и к развитию идеи морального воздаяния в других мирах (см. ***Лока***). Именно с помощью кармы индийцы объясняют иерархическое устройство космоса и неравенство в нем разных классов живых существ.

Поскольку многие поступки человека, рассматриваемые как причина его теперешнего положения, совершены им в прошлой жизни, о которой он не помнит, ответственность за них носит неизбежно абстрактный и пассивный характер (как, напр., ответственность за преступление, совершенное в состоянии беспамятства). В этом случае карма воспринимается как судьба, рок. Вместе с тем, поскольку в настоящем существовании человек волен сознательно совершать поступки, которые станут отправными моментами его будущей жизни, карма неразрывно связана с свободой воли и этим отличается от фаталистического взгляда на мир. Кульминационным проявлением этой свободы является возможность полного освобождения от перерождений и действия закона кармы (***мокша, нирвана***).

Т. о. в центре доктрины кармы — нравственная активность человека, что отличает карму от божественного провидения (в индийских религиях боги, как и люди, подчинены действию закона кармы). В популярных версиях ***индуизма*** и ***буддизма*** развивается идея о возможности передачи религиозных заслуг (от сына к отцу, от монаха к мирянину, от божества к верующему). Однако в философских традициях этих религий преобладает убеждение, что каждый человек должен «избывать» свою собственную карму.

Идея кармы в том или ином виде принимается большинством религиозно-философских школ Индии. Предполагается, что она сформировалась в неарийских регионах долины Ганга и почти одновременно попала в сферу религиозных исканий ***джайнизма***, буддизма и брахманизма. В вопросе о моральной силе кармы брахманы и шраманы разделились на криявадинов и акриявадинов (соответственно, сторонников и противников идеи моральной причинности). Среди последних выделяются фаталисты (***адживика***), окказионалисты (***ядриччха-вада***), теисты (см. ***Ишвара-вада***), а также квази-детерминисты, сторонники ***свабхава-вады***, с точки зрения которых причиной всего является собственная природа вещей.

Самыми крайними криявадинами были, безусловно, джайны. Они трактуют карму наивно материалистически как род вещества, которое «прилипает» к чистой по своей природе душе (***джива***) и, держа ее в «связанном» состоянии, мешает достичь освобождения (мокша). Джайны скрупулезно классифицируют разновидности этого вещества (8 видов) и в качестве «противоядия» предлагают разные формы аскетического «подавления» действия.

Буддисты, тоже причисляя себя к сторонникам криявады, не разделяют тотального детерминизма джайнов, полагая, что далеко не все в человеке определяется кармой. Так, в диалоге с Шивакой Будда перечисляет «некармические» факторы — флегму, ветер, гуморы, времена года, а также «внутренние обстоятельства», случайность и созревание прошлой кармы («Самьютта-никая» II.214 и далее). С точки зрения Будды, кармичны только те поступки, которые совершены сознательно, т. е. главное ударение делается не на самом действии, а на его мотивах (четана). Бессознательные действия являются результатом прошлой кармы. Однако и она тоже «срабатывает» не автоматически, а в зависимости от условий своего «созревания».

Поскольку буддисты заменяют душу (см. ***Анатма-вада***) агрегатом постоянно меняющихся психофизических элементов (дхарм), возникает вопрос о субъекте кармического воздаяния и перерождения. Буддийские авторы ссылаются на аналогию с пламенем, которое, меняясь каждое мгновение, остается тем же самым. В некоторых текстах появляется описание промежуточного психического агрегата, который признается самостоятельным существом (***Васубандху*** наделил это существо психологией пола и объяснил его возвращение в мир ***сансары*** похотью и ненавистью к родителям). На основе этих представлений в тантристском буддизме возникает теория посмертных странствий промежуточного существа.

В махаяне сила кармы проявляется в создании «образцов привычек» (васана) и «семян» (биджа), которые «актуализируются» (при соответствующих условиях) в настоящем и будущем существовании индивида. Все кармические «семена» махаянская школа йогачара помещает в особый резервуар, называемый ***алаявиджняна*** («сокровищница сознания»). В буддизме махаяны возникает идея общей (родовой) кармы в отличие от кармы индивидуальной.

Если антиведийские школы (астика) отрицали действенность ритуалов, то в ведийской литературе (особенно брахманах) карма понимается гл. о. как жертвоприношение, ритуальное действие, приносящее материальные блага или достижение небес. Развитие идеи кармы как передачи религиозных заслуг достигает кульминации в учении упанишад о «пути предков», которым следует душа, поддерживаемая поминальными обрядами. Ростки новой тенденции в толковании кармы связаны с другой альтернативой посмертного существования — «путем богов», служащим вознаграждением за исполнение «внутренних» обрядов (медитации). Именно последнее становится стимулом для идеи индивидуальной кармы, получившей развитие в религиозно-философских школах индуизма. В трактовке кармы в мимансе делается ударение на ритуальном действии, предписанном ***Ведами***. Чтобы объяснить, каким образом исполнение ритуала здесь и сейчас может привести к желаемым результатам (напр., достижению небес) лишь в отдаленном будущем, вводится понятие ***апурвы*** — особой силы, аккумулируемой ритуальным действием и порождающей следствие через длительное время. Ньяя-вайшешика толкует механизм кармы с помощью понятия ***адришты*** — невидимой силы, состоящей из дхармы и адхармы (качеств души) и отвечающей за перерождение.

Согласно санкхье, карма создается только действием ***пракрити***, ***пуруша*** же, подобно ***атману*** веданты, в действительности, не перерождается и не освобождается. Психологические аспекты кармы разрабатываются в йоге Патанджали. где она определяется как психический «след» (васана), «записанный» каким-либо действием или мыслью индивида и создающий предрасположенность к такому же действию в будущем. Суммой кармических «следов» объясняется бессознательное в психике человека — сновидения, иллюзии, аффекты.

Хотя для большинства религиозно-философских школ Индии высшей ценностью было освобождение от действия закона кармы и прекращение перерождений (нивритти), широкое распространение получили представления о достаточности простого «улучшения» кармы. В их рамках, как правило, развивались идеи кармической действенности ритуала и поклонения личному Богу (Ишваре);

2) в более специальном смысле карма означает: а) объект действия — один из факторов реализации действия в грамматике

(см. ***Караки***) и б) механическое движение — в ***вайшешике***. Вайшешика сделала конкретные наблюдаемые движения предметом специального теоретического анализа, создав первую в Индии механистическую концепцию движения. Общефилософской рамкой интерпретации движения служит в этой школе система категорий, в которой движение выступает как один из шести факторов реальности (см. ***Падартха***). Отсюда и вайшешиковская «анкета» для изучения движения: отношение движения и субстанции, движения и качества, движения и пространства и т. п. В ***«Вайшешика-сутрах»*** движение делится на пять классов: бросание вверх, бросание вниз, сжатие, расширение и хождение. В классификации ***Прашастапады*** различаются движения с участием сознания (частей тела человека и предметов, связанных с ними, напр., движение пестика в ступе) и бессознательные движения четырех стихий (см. ***Бхуты***) и ***манаса***. Первым свойственен принцип сознательной мотивации, определяющей меру усилия человека, а также временные и пространственные координаты движения (продолжительность и направление). К специфическим движениям в стихиях относится падение (для земли), течение (для воды), дыхание (для ветра). Движение огня, манаса и ряда других вещей объясняется действием ***адришт*** (невидимых причин). Всякий процесс движения состоит, по вайшешике, из дискретных моментов, в каждый из которых предмет разъединяется с одной точкой пространства и соединяется с другой, после чего движение прекращается. Чтобы начался новый момент этого процесса, требуется внешний толчок; при отсутствии его движение продолжается благодаря санскаре — особой способности тел сохранять свои предшествующие состояния (аналог понятия инерции). Одна из форм санскары — вега (скорость), другая — стхитистхапака (эластичность).

Лит.: *Лысенко В. Г.* «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М., 1986; Karma and Rebirth in Classical Indian Tradition, ed. W. D. O'Flaherty. Berkely etc., 1980.

В. Г. Лысенко

КАРНАП (Carnap) Рудольф (18 мая 1891, Ронсдорф, Германия — 14 сентября 1970, Санта-Моника, Калифорния, США) — аналитический философ и логик, один из лидеров ***Венского кружка***, ведущий представитель ***логического позитивизма***. Учился во Фрайбургском и Йенском университетах. Ученик Г. Фреге. В 1921 защитил докторскую диссертацию по философским основаниям геометрии. Приват-доцент Венского университета (1926—31), профессор философии Германского университета в Праге (1931—35). После прихода к власти нацистов был вынужден эмигрировать в США, преподавал в Чикагском университете (1935—52), работал в Принстонском институте передовых исследований (1952—54), возглавлял кафедру философии Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе (1954—61). На формирование взглядов Карнапа наибольшее влияние оказали идеи Б. Рассела и Л. Витгенштейна (прежде всего его «Логико-философский трактат»). Основные области исследований Карнапа — эпистемология, философия науки и логика. Изменяя не раз свои взгляды на протяжении долгого творческого пути, Карнап вместе с тем сохранил приверженность определенным идеям и принципам. Одной из центральных сквозных тем в творчестве Карнапа был поиск все более точной экспликации основной идеи эмпиризма, т. е. идеи сведения знания к его эмпирической основе. Однако в отличие от прежних эмпиристов, Карнап наряду с другими логическими позитивистами трактовал базисность эмпирического знания не в генетически-психологическом духе как отправной пункт в формировании знания, а как абсолютный предел его логического анализа. Главный акцент в этой трактовке эмпиризма делается на сведении всех предложений науки к некоторому классу элементарных предложений, выражающих «чистый» опыт и образующих неопровержимый и абсолютно достоверный базис знания. Эти предложения получили название «протокольных», и сводимость к ним воспринималась как критерий истинности и осмысленности всех других предложений науки. В осуществлении такой эмпирической редукции Карнап отводил принципиальную роль логике, построению формальных языков со строго заданной логической структурой, содержащих строгое определение процедур сведения и пригодных для описания всех эмпирических явлений. Первую попытку соединения эмпиризма и логики Карнап предпринял в книге ***«Логическое построение мира»*** (Der logische Aufbau der Welt, 1928), где им проведен «феноменалистический анализ» знания, предполагающий сведение всех понятий к элементам индивидуального чувственного опыта. В качестве процедуры сведения Карнап использовал здесь цепи определения одних понятий через другие. Однако вскоре под влиянием критики со стороны О. Нейрата Карнап был вынужден признать неприемлемость феноменалистского языка для логической реконструкции системы знания, ибо сугубо индивидуальный характер опыта, фиксируемого в предложениях этого языка, противоречит общезначимости научного знания и не обеспечивает возможность коммуникации и верификации. Это противоречие Карнап попытался преодолеть в статье «Физикалистский язык как универсальный язык науки» (Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft, 1931—32), где, не отказываясь от идеи языка, фиксирующего непосредственный опыт индивида, и называя его «монологическим протокольным языком», он выдвинул концепцию физикалистского языка как своего рода посредника между монологическими языками. В этой работе Карнап стремится доказать, что психологические термины могут быть введены на базе физического словаря, в связи с чем акты восприятия получают бихевиористское истолкование как описания физиологических состояний. Эта статья положила начало дискуссии о протокольных предложениях, в ходе которой Карнап усовершенствовал свою трактовку физикализма и сформулировал концепцию «вещного языка», предложения которого описывают «вещи» — наблюдаемые физические объекты и их наблюдаемые свойства. Предикаты наблюдения этого языка образуют, согласно Карнапу, тот эмпирический базис, на основе которого могут быть введены все научные термины. Эта концепция была сформулирована Карнапом в статье «Проверяемость и значение» (Testability and Meaning, 1936—37), где им существенно пересмотрены и процедуры сведения. Как выяснилось в ходе логических исследований, в экстенсиональных языках нельзя определить явным образом в терминах наблюдаемых характеристик даже наиболее близкие к эмпирическому базису понятия — т. н. диспозициональные предикаты, выражающие предрасположенность некоторого объекта реагировать определенным образом при определенных условиях, приобретая некоторый наблюдаемый признак. Для введения таких понятий в язык науки Карнапом был разработан метод редукционных предложений, который фиксирует сводимость диспозициональных понятий к предикатам наблюдения только при определенных условиях, оставляя их «открытыми» для уточнения в других возможных контекстах применения. Кон-

цепция вещного языка практически явилась окончательной формулировкой идей логических позитивистов об эмпирическом базисе знания. В этой концепции достаточно силен элемент конвенционализма, который еще более подчеркнут Карнапом в его статье «Эмпиризм, семантика и онтология» (Empiricism, Semantics and Ontology, 1950), где разработана идея «языковых каркасов». Другой «сквозной» темой в творчестве Карнапа был поиск им адекватного критерия значения, которое трактовалось членами Венского кружка в эмпиристском духе как нечто непосредственно наблюдаемое. Согласно сформулированной в логическом позитивизме верификационной теории значения, высказывание имеет значение, если оно может быть верифицировано, т. е. сведено к протокольным предложениям. Те высказывания, для которых верификация невозможна, должны быть устранены из науки как бессмысленные. Чрезмерная жесткость этого критерия, отсекающего от науки предложения, выражающие научные законы и утверждения о прошлом, заставила Карнапа в статье «Проверяемость и значение» заменить понятие верификации более слабым понятием подтверждения. Согласно новому критерию, значение высказывания не сводится к фиксации «непосредственно данного», а раскрывается через бесконечный ряд предложений наблюдения, служащих элементами подтверждения. Следующий шаг в либерализации критерия познавательного значения был сделан Карнапом в статье «Методологический характер теоретических понятий» (The Methodological Character of Theoretical Concepts, 1956), где установление эмпирического значения теоретических терминов представляет собой сложную процедуру, включающую использование постулатов теории и «правил соответствия», фиксирующих связь теоретических терминов с терминами наблюдений. В результате теоретические термины получают лишь частичную эмпирическую интерпретацию, что отвечает «открытости» научного знания, однако такой критерий не позволяет провести строгое различие между научным рассуждением и метафизикой. Вместе с тем именно критерию познавательного значения Карнап и другие логические позитивисты отводили центральное место в своей программе «очищения» науки от метафизики. Карнап называет лишенные познавательного значения высказывания псевдовысказываниями, ибо, не имея значения, они только «по видимости» являются утверждениями, поэтому формулируемые с их помощью проблемы являются «псевдопроблемами», не имеющими реального содержания. В целом источник возникновения философских псевдопроблем Карнап видел в особенностях обыденного языка и его неправильном использовании, хотя он неоднократно обращался к вопросу о более точной локализации их причин. Так, в книге «Логический синтаксис языка» (Logische Syntax der Sprache, 1934) он объясняет их возникновение с помощью предложенного им различия между материальным (утверждения об объектах) и формальным (утверждения о словах) модусами речи. Часто утверждения о словах ошибочно формулируются как предложения об объектах, и тогда возникают псевдопроблемы. Взамен прежней метафизики Карнап предложил новое понимание философии как логического анализа языка науки. В «Логическом синтаксисе языка» этот анализ трактуется исключительно как определение синтаксической структуры языка, однако в дальнейшем семантические исследования А. Тарского убедили его в необходимости расширить поле этого анализа, включив в него выявление семантических свойств и отношений. Логический анализ в понимании Карнапа призван был не только «очистить» науку от метафизики, но и выявить единство научного знания, обусловленное эмпирической однородностью языка всех наук. Задаче построения «унифицированного языка науки» была посвящена «Энциклопедия унифицированной науки» (1938—40), одним из редакторов и автором которой он был. Вместе с тем для Карнапа логика была не только средством, но и предметом исследования. Результаты, полученные Карнапом в области логического синтаксиса и семантики, в методологии дедуктивных наук, в построении систем индуктивной логики и в исследованиях по теории вероятности, имели важное значение для развития современной логики. Наиболее важными трудами Карнапа в этой области являются «Исследования по семантике» (Studies in Semantics, 1942—1947) и «Логические основания вероятности» (Logical Foundations of Probability, 1950). Центральную роль в семантике Карнапа играют понятия описания состояния и метод экстенсионала и интенсионала.

Соч.: Der logische Aufbau der Welt. B.—Schlachtensee, 1928; Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. B.—Schlachtensee, 1928; Der logische Syntax der Sprache. W., 1934; Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. — «Erkenntnis», 1931—32, Bd. 2, S. 219-241; Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschatt. Ibid. Bd. 2, S. 432—465; Testability and Meaning. — «The Philosophy of Science», 1936—37, v. 3, 4, p. 419—471, 1—40; Introduction to Semantics. Cambr. (Mass.), 1942; Formalization of Logic, Cambr. (Mass.), 1943; Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic. Chi., 1947; Logical Foundations of Probability. Chi., 1950; The Methodological Character of Theoretical Concepts. — Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Minneapolis, 1956, v. 1, p. 38—76; Значение и необходимость. М., 1959; Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965; *Schilpp P. A.* (ed.). The Philosophy of Rudolf Carnap, La Salle (Ill), 1963; Rudolf Carnap. Logical Empiricist. Materials and Perspectives, ed. J. Hintikka. Dordrecht—Boston, 1975.

Л. Б. Макеева

КАРНЕАД (Καρνεάδης) (ок. 214/213, Кирена — 129/128, Афины), сын Эпикома (или Филокома) — греческий философ-платоник, глава Академии после Гегесина, основатель т. н. Новой, или Третьей Академии, руководство которой из-за болезни передал в 137/136 Карнеаду, сыну Полемарха, приехал в Афины в 185/180, где познакомился с сочинениями Хрисиппа, изучал диалектику у Диогена-стоика. Затем перешел на позиции скептической Академии и оспаривал стоическую догматику (прежде всего — Антипатра из Тарса). Прославившись как выдающийся оратор, Карнеад в составе афинского посольства в 155 был послан в Рим, где добился для афинян освобождения от штрафа и, помимо этого, ошеломил своим красноречием образованных римлян во время публичных лекций, часть которых была составлена в жанре «двойных речей». У Карнеада было множество учеников, Академия при нем переживала пору расцвета. Он не писал философских сочинений; его учение было известно из лекций, записанных его учениками Клитомахом и Зеноном Александрийским. Представление о его взглядах можно составить благодаря Цицерону, а также Сексту Эмпирику, Плутарху и др. Главный оппонент Карнеада — Хрисипп; Диоген Лаэртий приводит его изречение: «Не будь Хрисиппа, и меня бы не было».

Карнеад развил выдвинутые Аркесилаем принципы академического скепсиса с его антидогматизмом и полемической направленностью. Отрицая существование критерия истины, он

критиковал учение стоиков о «постигающем впечатлении» (φαντασία καταληπτική): поскольку любое впечатление равно может быть и истинным и ложным, оно не может быть постигающим, а следовательно — и критерием истины; вместе с тем критерием не может быть и разум: то, о чем он судит, должно прежде явиться (φανῆναι) ему, а это невозможно без ощущения. В качестве ориентира в практической деятельности Карнеад допускал «убедительное (πιθανή) впечатление», т. е. такое, которое представляется истинным, «выразительным» (ἔμφασις); окружение Карнеада считало, что оно может быть даже критерием истины. Карнеад различал впечатление просто убедительное, проверенное (διεξωδευμένη) и устойчивое (ἀπερισπάστη). В области этики антистоический пафос приводил его к положительным суждениям о «высшем благе», которое состоит в том, чтобы по возможности наслаждаться теми благами, которые дает природа. Он критиковал также другие философские школы, критически высказывался о существовании богов и их почитании, о промысле и роке, предсказании, астрологии и др.

Фрагм.: Karneades. Fragmente, Text und Kommentar von B. Wisniewski. Wroclaw, 1970; *Mette H.J.* Wiitere Akademiker heute: von Lakydes bis zum Kleitomachos. — «Lustrum», 1985, 27, p. 53—141.

Лит.: *Nonvel Pieri St.* Carneade. Padova, 1978; *Görler W.* Karneades. — GGP, Antike 4. Basel, 1994, S. 849-897.

Ю. А. Шичалин

КАРПОВ Василий Николаевич [2 (13) апреля 1798, с. Хреновое Бобровского у. Воронежской губ. — 3(15) декабря 1867, Петербург] — русский философ, воспитанник киевской школы философского теизма, переводчик сочинений Платона. Окончив Киевскую духовную академию, в 1833 получает приглашение в Петербургскую духовную академию. В 1835 занимает кафедру философии, читает курсы — введение в философию, история философии, в т. ч. новейшая после Канта; по логике и психологии. Главным делом жизни считал перевод Платона, положив основные идеи античного мыслителя в основание собственного философствования. «Введение в философию» (СПб., 1840) было попыткой построения системы т. н. философского синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматривались в коренном и нераздельном их существовании, а не выводились одно из другого. Основанием философии считал сознание как факт внутреннего опыта, непосредственно известный, сам по себе ясный и всеобщий. Сознание, понимаемое конкретно, как нечто реальное, существующее, есть единственное начало всего, что человек мыслит, чувствует, желает и к чему стремится. Платонизм дает возможность избежать односторонности, когда берется какое-либо философское начало (иногда чувство, иногда ум) и ему подчиняются другие. Особой областью метафизических исследований признавал человека и окружающий его мир, который понимал трояко: как чувственный, метафизический и абсолютный (абсолютное бытие). Соответственно и человек может трояким образом входить в мир: через внешние ощущения, через «идеи», через духовное созерцание Божества. В основании системы философского синтетизма лежал «закон гармонического бытия вселенной». В академической среде Карпов считался идеально настроенным «христианским философом».

Соч.: Систематическое изложение логики. СПб., 1856; Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлении. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1856, ч. 92; Философский рационализм новейшего времени. — «Христианское чтение», 1859, № 11; 1860, № 3—6, 12; Душа и действующие в природе силы. — Там же. 1866, № 2; Систематическая форма философского рационализма, или Наукоучение Фихте. — «Радуга», 1865, № 1; 1866, № 2; О самопознании. — «Странник», 1860, № 1.

Лит.: *Высокоостровский А. П.* Покойный Карпов как почитатель сократо-платоновой философии. СПб., 1893; Памяти русского философа В. Н. Карпова, сб. статей. СПб., 1898.

А. И. Абрамов

КАРПОВ Владимир Порфирьевич [28 марта (8 апреля) 1870, Москва — 1943, Саратов] — российский биолог, философ, историк науки. Один из организаторов Екатеринославского (Днепропетровского) университета, его первый ректор (1918—25). Знаток древнегреческого и латинского языков, Карпов впервые перевел естественно-научные сочинения Аристотеля — «Физику» (1936), «О происхождении животных» (1937), «О частях животных» (1940), «Историю животных» (1943). Редактор и автор примечаний первого издания на русском языке сочинений Гиппократовского сборника (*Гиппократ.* Избранные книги, 1936; *Гиппократ.* Соч., т. 2—3, 1941—43); сочинений Ж.-Б. Ламарка (Философия зоологии. М., 1911). Принимал активное участие в работе Московского психологического общества. Уже в ранних работах (Витализм и задачи научной биологии в вопросе о жизни, Вопросы философии и психологии, кн. 98—99. М., 1909) пытается преодолеть противоречие механицизма и витализма, возвращаясь к пониманию природы в античной культуре. Характеризовал аристотелевскую позицию как «первую и наиболее последовательную систему органического понимания природы, основы которой не разрушены ошибочностью отдельных фактических данных и развитием математико-механистического естествознания». Аристотелевское представление о целостности и целесообразности как имманентных живому организму, т. е. понимание того, что целое или «морфе» организма может существовать только «энтелехиально», в качестве живого существа или во всей природе в целом, а не как самостоятельная идеальная субстанция, наибольшим образом соответствует точке зрения Карпова. Понятие целостности — краеугольный камень его органического понимания природы, учения об организме как о естественном теле, или самоорганизующейся системе. Ряд выдвинутых Карповым положений созвучен идеям, легшим в основание синергетики. Сохранилась его большая неопубликованная работа «Основные проблемы биологии с системной точки зрения» (1924—25). Оказал влияние на развитие виталистических взглядов в отечественной науке. Архив Карпова находится в Институте истории естествознания и техники Российской Академии наук.

Соч.: Натурфилософия Аристотеля и ее значение в настоящее время. — «Вопросы философии и психологии», кн. 109, 110. М., 1911; Шталь и Лейбниц. — Там же, кн. 114. М., 1912; Основные черты органического понимания природы. М., 1913; Ламарк. Исторический очерк. — В кн.: Философия зоологии. М., 1911; Гиппократ и Гиппократов сборник. — В кн.: Гиппократ. Избр. книги. М., 1936.

Лит.: *Гуркин В. А.* В. П. Карпов. — «Вопросы истории естествознания и техники», 1988, № 3; *Он же.* В. П. Карпов как переводчик Аристотеля. — «Вестник Древней истории», 1989, № 2.

В. А. Гуркин

КАРПОВ Федор Иванович (2-я пол. 15 в. — до 1545) — русский дипломат, писатель, публицист. Происходил из старинного рода князей Фоминских, получил звание окольничего и оружничего. Как дипломат занимался восточной политикой Московской Руси. О высокой образованности Карпова свидетельствует его переписка с митрополитом Даниилом, старцем Филофеем. ***Максим Грек*** называл его «премудрым» и «пре-

честнейшим», кн. Андрей Курбский — «разумным мужем». Активное участие Карпов принимал в богословской полемике Николая Булева и Максима Грека. Послания последнего свидетельствуют о высоком интересе Карпова к проблемам астрологии, философии и богословия, особенно к проблеме filioque. В Послании Карпова на «епистолию» митрополита Даниила имеются многочисленные ссылки на сочинения Гомера, Овидия, на «Этику к Никомаху» и «Политику» Аристотеля.

Изд.: Памятник литературы Древней Руси. Кон. 15—1-я пол. 16 в. М., 1984.

Лит.: *Ржига В. Ф.* Боярин-западник 16 в. (Ф. И. Карпов). — В сб.: Ученые записки Российской ассоциации научно-исследовательских институтов общественных наук Института истории, т. 4. М., 1929; *Кимеева Е. И.* «Послание митрополиту Даниилу» Федора Карпова, — «Труды Отдела древнерусской литературы», т. 9. М.—Л., 1953; *Зимин А. А.* Федор Карпов, русский гуманист 16 в. — «Прометей», сб. 5. М., 1968.

А. И. Абрамов

КАРРИ (Curry) Хаскелл Брук (12 сентября 1900—81) — американский логик и математик. Воспитанник Гёттингенского университета, защитил докторскую диссертацию по теории комбинаторов (1930), профессор Пенсильванского университета с 1941. Большинство сочинений посвящено ***комбинаторной логике*** и общей теории формальных систем и исчислений. Первым построил чисто дедуктивно теорию ***алгоритмов*** в виде исчисления (чистой) теории комбинаторов и доказал ее непротиворечивость. Он синтаксически обосновал сформулированный в 1920 М. И. Шейнфинкелем принцип комбинаторной полноты и на его основе ввел (независимо от А. Чёрча) неограниченное теоретико-множественное свертывание (Combinatory Logic, v. 1, 1958, совместно с Р. Фейсом; Combinatory Logic, v. 2, 1972, — совместно с Дж. Хиндли и Дж. Селдином). Исходя из идей функциональности и вычислимости, Карри стремился найти основания математики, отличные от теоретико-множественных. При этом он считал полезным исследование и противоречивых подсистем. В методологии математики Карри был представителем созданного им направления конструктивного неоформализма, рассматривающего математику как совокупность методов, пригодных для изучения формальных систем и исчислений. Он был одним из создателей ассоциации «Символическая логика» и журнала «Journal of Symbolic Logic» (1936).

Соч.: Grundlagen der Kombinatorischen Logik, 1930; A Formalization of Recursive Arithmetik. — «American Journal Mathematic», 1941, v. 63; Основания математической логики. М., 1969.

Лит.: *Seldin J. P. and Hindley J. R.* (eds). To H. B. Curry: Essays on Combinatory Logic, Lambda-Calculus and Formalism. L., 1980.

А. С. Кузичев, З. А. Кузичева

КАРСАВИН Лев Платонович [30 ноября (12 декабря) 1882, Петербург — 20 июля 1952, концлагерь Абезь, Коми АССР] — русский историк-медиевист, философ и богослов. В дореволюционный период занимался исследованиями религиозной истории и культуры западного Средневековья, принадлежал к исторической школе И. М. Гревса в Петербургском университете. Наряду с конкретными штудиями францисканства, а также сект и ересей 12—13 вв. развивал общие концепции культурфилософии и методологии истории, где ставились задачи целостной реконструкции мировоззрения, поведения и образа жизни человека определенной эпохи и в большой мере предвосхищались подходы современной культурологии — «исторической антропологии» на Западе, А. Я. Гуревича и его школы в СССР. В годы революции происходит постепенный поворот Карсавина от медиевистики — через проблемы теории и философии истории — к религиозной метафизике. В 1921 — 22 его работы подвергаются грубым нападкам советской прессы, и осенью 1922 его высылают в Германию в составе большой группы известных философов, ученых и общественных деятелей.

В 1922—26 Карсавин живет в Берлине, читает лекции в Религиозно-философской академии и Русском научном институте, выпускает ряд крупных философских трудов («Философия истории», 1923; «Джордано Бруно», 1923; «О началах», 1925). В 1925—29 он сотрудничает с Евразийским движением, один из его ведущих идеологов и теоретиков; живя в 1926—28 во Франции, в Кламаре (близ Парижа), он входит в число лидеров «кламарского евразийства» — левого, пробольшевистского крыла движения (хотя, в отличие от других лидеров, его пробольшевизм ограничивается лишь некоторыми идейными тенденциями). В 1928 Карсавин переезжает в Литву, получив кафедру истории в Каунасском университете. Придав зрелую, четкую форму своей метафизике в трудах «О личности» (1929) и «Поэма о смерти» (1931), он возвращается к истории; главная работа 1930-х гг. — написанная по-литовски многотомная «История европейской культуры» (т. 1—5. Каунас, 1931—37, не завершена). Стремясь быть с Россией, Карсавин не уезжает на Запад из Литвы ни в 1940, ни в 1944, однако не приемлет и советского марксизма и тоталитаризма, ведет себя независимо и летом 1949 арестовывается. Заболев туберкулезом в тюрьме, он был направлен в инвалидный лагерь, где до последних дней писал религиозно-философские труды и беседовал с узниками, передавая свое учение.

Учение Карсавина — система христианской метафизики, принадлежащая вместе с философией ***С. Л. Франка*** к той линии постсоловьевской метафизики всеединства, в которой базисная концепция всеединства строится под влиянием Николая Кузанского. Однако в отличие от Франка, Карсавин опирается у Кузанца не на апофатические идеи непостижимого, ученого незнания и т. п., но на конструктивную интуицию contractio, стяженного. Эта идея делается основой сложной конструкции всеединства как иерархии «моментов» разных порядков, в которой моменты высшие стяженно, несовершенно актуализуются в низших. Этот структурный принцип всеединства подчинен у Карсавина динамическому принципу триединства, троичной парадигме становления и развития: всеединство выступает как статичный аспект, «остановка и покой», «моментальный срез» триединства. Связь с онтологией и догматикой христианства устанавливает постулат о тождестве совершенного триединства, Бога и личности; несовершенными же реализациями триединства и всеединства признаются любые субъекты развития — индивиды, социальные группы, нации, церкви... Коллективные субъекты Карсавин именует «симфоническими личностями», и их анализ на базе иерархической модели всеединства (имплицирующей и особую концепцию времени и «всевременности») составляет основу его социальной философии и философии истории. Целокупный же мир связан с Богом как несовершенство с совершенством, причем первое есть «тварь», получающая бытие от второго в акте творения. Наделение твари бытием — самоотдача и жертвенная смерть Бога, акт любви Его к твари; тварь же имеет сутью своего бытия — ответный жертвенный акт, в котором она свободною волей возвращает бытие Богу, принимая смерть и об-

ретая жизнь-чрез-смерть, пакибытие в Боге. Т. о., метафизика всеединства выступает как философия любви, смерти и жертвы; аффективные и экзистенциальные начала вводятся непосредственно в онтологию, в чем мысль Карсавина оказывается созвучна современной феноменологической, диалогической и экзистенциальной философии. Эти тенденции отразились и в том, что две из основных философских книг Карсавина «Nodes Petropolitanae» (1922) и «Поэма о смерти» — тексты лирико-философского, исповедального стиля.

Опубликованные в малодоступных изданиях, сложные по идейной и стилистической фактуре, философские сочинения Карсавина лишь недавно начали издаваться и изучаться; многие черты его философии вызывают сегодня интерес, и внимание к ней растет; в разных странах проходят Карсавинские чтения (Вильнюс, 1989; Санкт-Петербург, 1991,1996; Дижон, 1996).

Соч.: Религиозно-философские сочинения, т. 1. М., 1992; Философия истории. СПб., 1993; Малые соч. СПб., 1994; О началах (Опыт христианской метафизики). — Соч., т. 6. СПб., 1994; Основы средневековой религиозности. — Там же, т. 2. СПб., 1997.

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч. 2. Л., 1991; *Лосский И. О.* История русской философии. М., 1991; *Ванеев А. А.* Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель, 1990; *Штейнберг А. З.* Друзья моих ранних лет (1911 —1928). Париж, 1991.

С. С. Хоружий

КАРТАШЕВ Антон Владимирович [11(23) июля 1875, Кыштым Екатеринбургского у. Пермской губ. — 10 сентября 1960, Париж] — русский историк Церкви, богослов, общественный и государственный деятель. Родился в семье бывшего крепостного, окончил в 1899 Петербургскую духовную академию, преподавал в ней с 1900 по 1905. С 1905 работал в Петербургской публичной библиотеке, одновременно с 1906 преподавал на Петербургских высших женских (Бестужевских) курсах. С июля 1917 обер-прокурор Священного Синода, с середины октября 1917 министр исповеданий Временного правительства. Активный участник Религиозно-философских собраний (1901—03) и Петербургского религиозно-философского общества (1907—17). Приложил много усилий для организации Поместного собора Русской Православной Церкви, от имени правительства открыл его первое заседание 15 августа 1917 в Москве. Арестован большевиками, освобожден в 1918 и бежал за границу. С 1920 в Париже, с 1925 и до конца своей жизни профессор Православного богословского института.

Соч.: На путях к Вселенскому собору. Париж, 1932; Ветхозаветная библейская критика. Париж, 1947; Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956: Очерки по истории Русской Церкви, т. 1—2. М., 1991; Вселенские соборы. М., 1994; Церковь. История. Россия. М., 1996.

Лит.: *Зеньковский В. В.* Памяти проф. А. В. Карташева. — «Вестник РСХД», Париж, 1960, № 58/59; *Князев А. П.* Памяти проф. А. В. Карташева. — Там же.

А. В. Соболев

КАРТЕЗИАНСТВО — учение ***Декарта*** (от латинизированной формы его имени — Картезий) и основанное на нем направление в философии и естествознании 17—18 вв. Основу картезианской системы мира составляет последовательный механицизм: правила механики тождественны принципам природы. Это означает, что между машинами, сделанными руками мастеров, и «природными вещами» существует аналогия и как бы лишь количественное различие: «трубки, пружины и иного рода инструменты» (*Декарт*. Начала философии IV, § 203) в природе более мелкие, чем в технике, и поэтому, будучи невидимыми для глаз, вынуждают наш ум обнаруживать их в ней. Т. о., картезианский механицизм связан с рационализмом и дуализмом Декарта как в онтологии (принцип двух субстанций), так и в учении о познании (достоверность достигается ясными и отчетливыми представлениями ума, а не показаниями внешних чувств). Иными словами, картезианство основывается на «любопытстве ума и близорукости глаз» (Фонтенель).

Картезианство нашло блестящих пропагандистов и талантливых последователей особенно в Голландии и во Франции, в которой оно утвердилось не в университетских кругах (Сорбонна еще в 1671 пыталась убедить парижский парламент запретить преподавание любой философии, кроме аристотелевской), а в светских салонах. Академия наук, образованная в 1666, также была настроена в пользу картезианства, которое ее бессменный секретарь Фонтенель представил в галантной форме светских бесед, отвечающей вкусам эпохи с характерным для нее культом зрелищ вообще и театра в частности. Сам Декарт подчеркивал, что в «театре мира» он любопытствующий, но недоверчивый зритель, так что сущность явлений природы как «представления» понимается в картезианстве как закулисная механика мировой «сцены», скрытая от глаз зрителя. Явления природы можно объяснить, «не обращаясь ни к чему другому... кроме движения, величины, фигуры и расположения» частиц материи (*Декарт Р.* Мир, или трактат о свете. – Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989, с. 193).

В отличие от атомистического механизма в картезианской системе отсутствует пустота, и протяженная материя мыслится непрерывной и бесконечно делимой. Движения передаются механическими соударениями от тела к телу, причем их последовательность замыкается в круг или «вихрь». Все виды движения, о которых учил Аристотель, сводятся к перемещению. Среди законов движения, постулируемых в картезианской механике, — принцип инерции («каждая из частиц материи продолжает находиться в одном и том же состоянии до тех пор, пока столкновение с другими частицами не вынудит ее изменить это состояние» — там же, с. 200) и закон сохранения количества движения, гарантом которого выступает Творец вселенной. Картезианская механика природы проста и изящна. Все «машинное» обеспечение «театра мира» скрыто от глаз и недоступно сознанию, если только оно не руководствуется ясным и проницательным умом, у которого для достижения истинного знания имеется четко определенный метод. Основатель картезианства как бы говорит — дайте мне материю, движение с его законами, и я без труда произведу мир как две капли воды похожий на тот, который мы созерцаем.

Картезианский разум, понимаемый как «здравомыслие» (bon sens), это — универсальный разум, которым считаются наделенными все люди, «даже турки», именно потому, что он признается подобным божественному разуму и действующим во всей природе (исключая сверхъестественный мир). Оба разума, человеческий и божественный, описываются в картезианстве с помощью метафоры света — человеческий разум как «естественный свет», а божественный — как «свет веры». За пределами истин Откровения, доступных лишь «свету веры», человеческий разум — абсолютный властелин, способный безусловно подчинить себе всю природу с целью достижения всем человечеством земного блаженства. В этом — суть картезианского проекта, легшего в основу идеологии Просвещения и Французской революции. Характерно, что законы природы не «считываются» с ее явлений разумом, а налагаются им на нее. В разуме они хранятся как «врожденные идеи», посеянные самим Богом. Сформулированные Декартом ра-

ционально ясные аксиомы отстаивались им до конца, даже если эмпирические аргументы и склоняли к сомнению в их правильности. Так, напр., было в случае споров о наличии пустоты в природе. Сам Декарт подсказал Паскалю его знаменитый эксперимент на горе Пюи-де-Дом для проверки гипотезы об атмосферном давлении как альтернативе схоластическому принципу «боязни пустоты». «Пустота» тогда была обнаружена Паскалем в пространстве над столбиком ртути в трубке, опущенной в сосуд с нею, как это уже ранее было показано Торричелли. Но Декарт и картезианцы продолжали отстаивать принцип непрерывного заполнения пространства материей.

Картезианство представляет собой уникальный синтез традиций и новаторства. Хотя сам Декарт, испытавший нападки как католических, так и протестантских теологов, считал, что схоластику «надо прежде всего уничтожить» (Entretien avec Burman. — *Descartes.* Oeuvres et Lettres, présentes par A. Bridoux. P., 1953, p. 1398), картезианство в немалой степени базировалось на понятиях схоластической философии, пусть и значительно модифицированных. В еще большей мере, чем у самого Декарта, разрыв со схоластикой произошел у некоторых его последователей и толкователей. Если Декарт, умевший гармонично соединять различные интеллектуальные традиции, удерживал в себе доверие как к «свету веры», так и к «естественному свету разума», то уже некоторые его ученики и младшие современники утрачивают эту классическую гармонию. Одни из них подчинят ***субстанцию мыслящую*** принципу ***субстанции протяженной*** и тем самым сведут декартовский дуализм к материалистическому монизму (ученик Декарта голландский философ и физиолог Де Руа, 1598 — 1679). Другие философы, испытавшие воздействие картезианства, напротив, будут искать способ перехода от него к объективному идеализму (***Лейбниц***) и развивать на его основе новый вариант христиански ориентированной метафизики (***Мальбранш***). В свою очередь, картезианская физика, существенно повлиявшая на физику Ньютона, «этого разрушителя картезианской системы» (Вольтер), в конце концов должна была уступить ей место в естествознании 18 в.

Лит.: *Айтон Э. Дж.* Картезианская теория тяжести. — В кн.: У истоков классической науки. М., 1968, с. 35—63; *Блэкуэлл Дж.* Законы движения Декарта. — В кн.: Физика на рубеже 17—18 вв. М., 1974, с. 9—30; *Койре А.* Ньютон и Декарт. — *Он же.* Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 204—266; *Voltaire.* Sur Descartes et Newton. — *Idem.* Lettres anglaises. présentes etc. par F. Masse, s. 1, p. 83—89; *Bouiller F.* Histoire de la philosophie cartesienne, v. 1—2. P., 1868; *Brockdorff C.* Descartes und die Fortbildung der kartesianischen Lehre. Münch., 1923; *Mouy P.* Le développement de la physique cartésienne (1646—1712). P., 1934; Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents. P.—Amst., 1950; *Dibon P.* Sur l'histoire de la philosophie cartesienne. Groningue, 1955; *Watson P. A.* Downfall of Cartesianism 1673—1712. A Study of Epistemological Issues in Late 17th Century Cartesianism, The Hague, 1971; *Rodis-Lewis G.* L'oeuvre de Descartes, v. 1 — 2. P., 1971.

В. П. Визгин

КАРТИНА МИРА — см. ***Научная картина мира.***

КАРУНА (санскр. karunā — жалость, сострадание) — одна из основных категорий индийского альтруизма, в которой акцент делается на сострадании с другими существами. Каруна как сострадание ко всем живым существам завершает перечисление добродетелей лесного отшельника в «Законах Ману» после изучения Веды, скромности, дружелюбия, внимательности и щедрости (VI.8). По «Йога-сутрам», очищение сознания достигается посредством культивирования дружелюбия (см. ***Майтри***), каруны, радости и беспристрастности по отношению к радующимся, страждущим, добродетельным и порочным (I.33). По толкованию Вьясы (6 в.), каруна соотносится со страждущими, а Вачаспати Мишра (9 в.) уточняет, что каруна есть желание разрушить чужое страдание, как если бы оно было своим. Тот же смысл имеет сутра Умасвати из «Таттвадхигамасутры» (до 5 в.), где каруна означает сострадание к заблуждающимся (VII.6). В сочинении другого джайнского философа Джинавардхана Сури (15 в.) каруна наряду с некоторыми другими проявлениями души относится к классу желания (иччха) — в отличие от нетерпения, эгоизма и т. д., относимых к ненависти (двеша).

Наиболее полное развитие концепция каруны получает в буддизме. В Палийском каноне каруна, наряду с дружелюбием, симпатической радостью и равнодушием, относится к четырем совершенным интенциям сознания (первые две считаются дополнительными к двум последним — основным). В комментарии к собранию ранних палийских сутт «Сутта-нипате» 128 (к сутте 73) каруна определяется как желание устранить несчастье и печаль в жизни других. В буддизме махаяны каруна составляет первое совершенство (парамита) стремящегося следовать путем бодхисаттвы и соответствует щедрости. В махаянских текстах каруна описывается как любовь ко всем существам и уподобляется любви матери к ребенку, но, в отличие от «обычной» любви (прия, кама, тришна), не укоренена в дихотомиях (свое — чужое и т. п.) и не является эгоцентричной, не связана с незнанием, как «обычная» любовь, которая часто порождает противоположную страсть — ненависть. Образцом каруны считается сам Будда; в сочетании с мудростью (праджня) она составляет один из двух столпов буддизма. Каруна входит в знаменитый обет бодхисаттвы, который может быть сформулирован примерно так: «Пока есть хотя бы одно несчастное существо в мире, мое счастье не может быть полным». Онтологическая основа этого обета — представление об абсолютном единстве себя и других (парат-масамата) и «взаимозаменимость» себя и другого (паратмапа-ривартана), так, что один может брать на себя страдания других. С точки зрения высшей истины, однако, никто на себя ничьих страданий не берет, потому что при их взаимозаменимости нет никакого «себя», а следовательно, и «другого». Буддисты частично это осознавали, т. к. связывали идеал каруны с учением о пустоте: «я» и другие, хорошее и плохое, приятное и неприятное и т. д. относятся лишь к разграничениям обыденного сознания, к сфере относительной истины. В махаяне популярно понятие «махакаруна» («великое сострадание»), соотносимое с самой природой будд. «Великим состраданием» обладали Шакъямуни (исторический Будда), Вайрочана, Бхайшьяджаягуру, Амитабха, Акшобхья и др. Среди категорий махаяны, особенно близких к каруне, — пуньяк-шетра («поле заслуги»), ибо каруна (как щедрость) в наибольшей степени приносит заслугу.

Лит.: *Hamilton H.* The Idea of Compassion in Mahāyāna Buddhism. — «Journal of American Oriental Society», 1950, v. 70, p. 145-51; *Burtt A.* The Teachings of the Compassionate Buddha. N. Y., 1955; *Weiler R. W.* The Buddhist Act of Compassion. — Indological Studies in Honour of W. Norman Brown, ed. by E. Bender. New Haven, 1962, p. 238-50.

В. К. Шохин

КАССИОДОР (Cassiodorus) Флавий Магн Аврелий Сенатор (ок. 490 — ок. 583) — ученый, педагог, эрудит. В 507—538 — влиятельный политик при короле Теодорихе. К этому

периоду относятся его «Хроника» и «История готов» (ныне утрачена). «Варни» (538) — собрание официальных документов остготского двора, организованное в художественное целое по правилам риторики; проникнуты идеями римской государственности. Оставив политику, сосредоточился на религиозных занятиях и педагогике. Основал Виварий — монастырь и ученую обитель, где были школа, богатая библиотека и скрипторий. Организация Вивария повлияла на организацию бенедиктинских монастырей. «Наставления в науках божественных и человеческих» (Institutiones divinarum et saecularium litterarum, ок. 562) в двух книгах определи образовательную программу монахов Вивария, соединив изучение богословия и семи свободных искусств. Из скриптория Вивария вышли переводы (с греческого) «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, гомилий Иоанна Златоуста. По греческим источникам составлена популярная в средние века «Церковная история».

Соч.: MPL, t. 69-70; Institutiones, ed. R. A. B. Mynors. Oxf., 1937; Historia ecclesiastica tripartita, ed. W. Jacob, R. Hanslik, Corpus Scriptorum Ecdesiasticorum Latinorum 71 (Vienna, 1952); Variae и De anima, ed. A. J. Fridli, J. W. Halporn, Corpus Christianorum Series Latina 96 (1973); в рус. пер.: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970, с. 147—158; фрагм. «Наставлений»: Антология педагогической мысли христианского средневековья 1. М., 1994.

Лит.: *Уколова В. И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989; *O'Doimell J.* Cassiodorus. L, 1979.

Б. В. Петров

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (28 июля 1874, Бреславль, ныне Вроцлав — 13 апреля 1945, Принстон, США) — немецкий философ, представитель ***Марбургской школы*** неокантианства. Учился у ***Г. Когена***, профессор в Берлине и Гамбурге (1919—33), ректор Гамбургского университета (1930—33). С 1933 в эмиграции: Оксфорд (Великобритания), в 1935—41 в Гётеборге (Швеция), с 1941 — профессор Йельского университета (США). В первый период творчества занимался исторической и систематической разработкой теории познания, ориентируясь на философские проблемы естествознания. Во второй период (1919—33) создает оригинальную философию культуры, выходя за традиционные рамки неокантианства. В поздний период обращается к философско-антропологической и социально-философской проблематике.

В четырехтомном труде «Проблема познания в философии и науке Нового времени» (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906—1950) Кассирер первым вводит в историю философии имена Кеплера, Галилея, Гюйгенса, Ньютона и Эйлера. Формирование фундаментальных научных понятий он стремится понять в общем культурно-историческом контексте эпохи, усматривая взаимосвязь между естественнонаучными теориями и господствующими теологическими и метафизическими воззрениями.

Вслед за Г. Когеном и ***П. Наторпом*** Кассирер устраняет из кантовской системы понятие ***«вещи в себе»:*** «многообразное» опыта создается, согласно Кассиреру, самим мышлением. Соответственно пространство и время рассматриваются им уже не как «трансцендентальные формы созерцания», а как мыслительные формы. Сочетая трансцендентальный априоризм с историзмом, Кассирер распространяет историзм не только на содержание понятий, но и на категориальные структуры рассудка.

Главный труд раннего периода — «Понятие о субстанции и понятие о функции. Исследование фундаментальных вопросов критики познания» (Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, 1910). Оставаясь в рамках «трансцендентальной логики» в интерпретации Г. Когена, Кассирер стремится обнаружить первоначальные всеобщие мыслительные структуры. Не считая таковыми кантовские «категории рассудка», ибо они вовлечены в процесс исторических изменений, Кассирер относит к «инвариантам познания» — общезначимым «фундаментальным отношениям», или «функциональным формам» рационального и эмпирического познания — понятия числа, величины, пространства, времени, каузальности, взаимодействия и т. д. Объективация и систематизация опыта возможны только на основе этих «форм-отношений», образующих структуру чистого (т. е. априорного) мышления.

Образцом процесса образования понятий для Кассирера становится процесс образования рядов в математических функциональных понятиях. «Всякое образование понятий связано с определенной формой образования ряда. Мы говорим, что некоторое чувственное многообразие логически постигнуто и упорядочено, когда члены его не находятся друг подле друга без всяких взаимных отношений, но вытекают и располагаются в необходимом порядке согласно некоторому творческому основному отношению из одного определенного начального члена. Тождество этого творческого отношения, остающееся неизменным при всем разнообразии отдельных содержаний сознания, и составляет специфическую форму понятия. А вопрос о том, возникает ли из сохранения этого тождества отношения под конец абстрактный предмет, общий образ представления является лишь психологической, второстепенной проблемой, не затрагивающей логической характеристики понятия» (Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции, 1912, с. 27). Обосновывая такой гносеологический «функционализм», Кассирер критикует онтологизм и «субстанциализм» в теории образования понятий, имея в виду прежде всего сенсуалистическую, аристотелевско-локковскую «теорию отражения», оставляющую на долю познающего субъекта лишь пассивное восприятие впечатлений и их последующую обработку путем абстрагирования. Основному понятию теории отражения «впечатление» (Eindruck) Кассирер противопоставляет понятие «выражение» (Ausdruck), подчеркивая творчески-активное формирование «картины мира» человеческим сознанием.

Главный труд второго периода — трехтомная ***«Философия символических форм»*** (1923—29) рассматривает «символическую функцию» в качестве высшего универсального принципа, объединяющего различные формы культуры («формы выражения творческой энергии духа») — науку, язык, миф, религию, искусство, которые сохраняют при этом свою автономию и своеобразие.

В «Опыте о человеке» (An Essay on Man, 1944), главной работе третьего периода, Кассирер эксплицирует философско-антропологические предпосылки философии символических форм, считая, что понятие «разума» в силу своей узости не может охватить все формы культуры («символические формы»).

В «Мифе о государстве» (The Myth of the State, 1946), размышляя о судьбах европейской культуры и западной цивилизации в свете событий 2-й мировой войны, Кассирер констатировал неспособность человечества противостоять натиску политического мифомышления: ошибочным было бы думать, будто мифы владели умами и сердцами людей только в древности, ибо мифы уходят корнями в человеческие эмоции и потому не исчезнут никогда.

Кассирер — автор многочисленных историко-философских исследований. Взгляды его оказали большое влияние на фи-

лософию, социологию, историю культуры и науки, философскую и культурную антропологию, теорию мифа и языка.

Соч.: Теория относительности Эйнштейна. П., 1922; Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.

А. Н. Малинкин

КАСТАНЕДА (Castaneda) Карлос (25 декабря 1931, Сан-Пауло, Бразилия, по другим данным 25 декабря 1925, Каджамарке, Перу — 19апреля 1998, Вествуд, США) — американский писатель и антрополог. Кастанеде принадлежит 11-томная хроника, излагающая историю ученичества у Дона Хуана, индейца племени яки, шамана и «человека Знания». За третью книгу хроники «Путешествие в Икстлен» Кастанеда получил степень доктора философии (1973), однако академическая карьера не была продолжительной и оборвалась в соответствии с изложенной в его трудах стратегией «стирания личной истории».

В книгах Кастанеды описан сверхъестественный мир шамана, мир «видящих» людей Знания. Реальность, по утверждению автора, представляет собой принятое обществом воззрение на мир, которое может быть изменено и преодолено с помощью дисциплины, ритуала и концентрации. Маг способен видеть и использовать энергию, из которой состоит все, и т. о. управлять пространством и временем, но путь к этому знанию тяжел и опасен. Согласно Дону Хуану, для путешествий в неведомое необходимы неограниченный прагматизм и трезвость.

С момента публикации в конце 1960-х гг. первого тома саги об ученичестве книги Кастанеды были изданы миллионными тиражами и высоко оценены критиками. Американская писательница Дж. К. Оутс назвала их «изумительными образцами искусства».

Соч.: Разговоры с доном Хуаном; Отдельная реальность; Путешествие в Икстлан; Сказки о силе (все — София, 1992); Второе кольцо силы; Огонь изнутри; Сила безмолвия (все — София, 1993); Искусство сновидения. София, 1996; Активная сторона бесконечности. София, 1997; Тенсегрити; Колесо Времени (обе — София, 1998).

Лит.: *Абеляр Т.* Магический переход. София, 1994; *Доннер Ф.* Сон ведьмы. София, 1994; *Он же.* Шабоно. София, 1994; *Он же.* Жизнь в сновидении. София, 1994; *Санчес В.* Учение дона Карлоса. София, 1997; *Кастанеда М. Р.* Магическое путешествие с Карлосом Кастанедой. Красноярск, 1998.

В. А. Подорога

КАТАРСИС (от греч. κάθαρσις — очищение) — термин древнегреческой философии и эстетики, выражающий синкретический характер этического, эстетического и религиозно-мифологического сознания, а также существенные интенции и свойства эстетического переживания. Согласно Ямвлиху, катарсис как особый метод очищения души с помощью музыки был разработан Пифагором: «он сделал музыкальное воспитание главным, прибегая к некоторым мелодиям и ритмам, посредством которых излечиваются человеческие нравы и страсти и устанавливается изначальная гармония душевных сил» (Iamb. De vita Pyth. 15, 64, 2—7). Пифагор очищал души своих последователей от страстей и восстанавливал добродетельные свойства каждой, используя мелодии как правильно смешанные лекарства. «Музыкальное исцеление» (μουσικὴ ἰατρεία) применялось пифагорейцами как «весьма полезный способ исправления человеческих нравов и образа жизни» (ibid., 25, 110). Пифагорейское учение о катарсисе оказало влияние на Платона и Аристотеля. Платон понимал катарсис универсально-метафизически; согласно его учению, «истинное — это действительно очищение от всех (страстей), а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения» (Федон, 69 с). Очищение души от всего телесного является условием истинного познания — созерцания вечных идей.

Аристотель развивал не столько метафизическое, сколько естественнонаучное (медицинское) и художественно-эстетическое понимание катарсиса. Учение о трагическом катарсисе излагается в 1-й кн. ***«Поэтики»:*** «трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем (подражание) при помощи речи, в каждой из своих частей различно украшенной; посредством действия, а не рассказа, совершающее путем сострадания и страха очищение подобных аффектов» (Poet., 1449b24—28). Трагедия вызывает в душе чувства «сострадания и страха» — сострадания к безвинно несчастному, и страха — перед несчастьем человека, подобного нам. В ходе драматического действия страх заменяется страхом осознанным, сострадание становится истинным, а подавленное настроение сменяется настроением гармоничным и уравновешенным, — т. о. сознание человека очищается от аффектов.

Аристотелевское учение о трагическом катарсисе в последующие эпохи трактовалось в соответствии с тем, что было определяющим во взглядах того или иного мыслителя: у Лессинга преобладает нравственное истолкование катарсиса, у Гёте — гармоническое, у Гегеля — примиренческо-умиротворяющее, у Ясперса — психоаналитическое и т. д. Однако, каковы бы ни были эстетические концепции катарсиса, он остается одной из главных целей искусства. «Ужас и мучительное страдание — именно по формуле Аристотеля — поднимает у нас со дна души "жестокая"... муза Достоевского, но и приводит нас всегда к возвышающему, освобождающему потрясению, запечатлевая этим подлинность и чистоту своего художественного действия, — как бы мы ни истолковывали "очищение", это понятие, о содержании которого столько спорим с точки зрения психологической, метафизической или моральной» (*Иванов Вячеслав.* Лик и личины России. — В кн.: Эстетика и литературная теория. М., 1995, с. 360).

Лит.: *Аристотель.* Об искусстве поэзии. М., 1951; *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965, с. 95—99; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития, кн. II, М., 1994, с. 76—87.

К. М. Долгов

КАТАРЫ (от греч. καθαρός — чистый) — одна из крупнейших средневековых ересей в Западной Европе (гл. о. — в Италии, Провансе и Фландрии) в 11—13 вв. В Провансе катары назывались альбигойцами (по городу Альби). Учение их сложилось под опосредованным влиянием ***манихейства*** (через византийских павликиан и болгарских и далматинских богомилов) и отличалось дуализмом. Истинный Бог противопоставлялся князю тьмы, демиургу — творцу материального мира, отождествляемому с дьяволом. Катары подразделялись на ряд течений. Наиболее радикальные из них проповедовали крайний аскетизм, доходящий до полного отрицания половых отношений и осуждения деторождения как процесса умножения зла. Катары отрицали основные церковные таинства и резко критиковали католическую церковь за примирение с миром. В конце 12 в. катары фактически господствовали в Провансе. Крестовый поход, предпринятый против них в 1209 по инициативе папы Иннокентия III, положивший начало кровопролитным Альбигойским войнам (продолжались до

1229), и жестокие репрессии инквизиции привели к их исчезновению к концу 13 в.

Ист.: Livre (cathare) des deux principes, ed. C Thouzelier. P., 1973 (Sources Chrelicnnes, t. I9K); Rituel cathare, ed. C. Thouzelier. P., 1977 (Sources Chrétiennes, t. 236).

Лит.: *Осокин Н. А.* История альбигойцев и их времени, т. 1—2. Казань, 1869—72; *Карсавин Л. П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII — XIII вв., СПб., 1912; *Солодовников В.* Оболганные инквизицией. М., 11996|; *Soederbeg H.* La religion des calhares. Uppsala, 1949; *Borst A.* Die Katharer. Stuttg., 1953; *Nelli R.* Le phénomene caihare. Toulouse, 1964; *Idem.* Le philosophie de calharisme: Le dualisme radical au XIII-e siècle, P., 1975; *Thouzelier C.* Catharisme et valdeisme en Languedoc à la fin du XII-e, au début du XIII-e siècle. P., 1969.

Н. В. Шабуров

КАТАФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (от греч. καταφατικός — утвердительный) — один из двух (наряду с ***апофатической теологией)*** путей Богопознания, который ведет к познанию божественных атрибутов. Хотя сущность Бога невыразима с помощью какого-либо понятия, Священное Писание именует Бога сущим, благим, любовью, премудростью и т. д. В трактате ***Псевдо-Дионисия Ареопагита*** «О Божественных именах» приписывание Богу позитивных атрибутов осмысляется как определенный способ Богопознания, отличный от апофатического подхода и в то же время неразрывно связанный с ним, — это познание Бога по его разнообразным проявлениям и энергиям. Как отмечают отцы Церкви, в творениях, в промысле Бога о мире, как в зеркале видимы беспредельная благость, премудрость и сила Божества. Это откровение Бога доступно нашему уму и отчасти постижимо в своем таинственном содержании. Уразумевая смысл бытия тварных существ, можно восходить к созерцанию их Создателя.

В противоположность апофатическому пути, ведущему к мистическому единению с Богом, катафатическая теология открывает взору христианина лестницу богоявлений или богопроявлений в тварном мире. В определенном смысле и катафатическая, и апофатическая теология могут рассматриваться как один и тот же путь, но проходимый в противоположных направлениях; Бог нисходит к человеку в своих энергиях, человек восходит к нему посредством апофатически осмысляемых созерцаний, которые и открывают и скрывают божественную сущность. Совершеннейшее Богоявление — воплощение Бога-Слова. «В человечестве Христа, по Дионисию, Пресущественный явился в человеческой сущности, не переставая быть сокровенным после этого явления, или, если выразиться более божественным образом, не переставая быть сокровенным в самом этом явлении» (MPG, t. 3, col. 1069 B, пер. В. Н. Лосского). Тем более частичные богоявления, происходящие на низших ступенях, сокрывают Бога в том, что он есть, и являют его в том, что он не есть по своей природе. В катафатической теологии Божественные имена, извлеченные гл. о. из Священного Писания, есть ряд ступеней, служащих опорой созерцанию. Это не рациональные понятия, которые мы сами формулируем и которые сообщают нашим разумным способностям положительное знание о божественной природе, это — скорее образы или идеи, способствующие тому, чтобы направить и преобразовать нас к созерцанию того, что превосходит всякое разумение.

В. П. Гайденко

КАТЕГОРИИ (от греч. κατηγορία — высказывание; лат. praedicamenta) — фундаментальные понятия, формы мысли, типы связи субъекта и предиката в суждении, устойчивые способы предицирования, существующие в языке, составляющие условия возможности опытного знания и имеющие априорное значение в качестве универсалий и предельных понятий. Категории по своей функции, будучи общими родами высказывания, отличаются от первоначал бытия и от принципов, лежащих в основании философского и научного знания, хотя нередко, особенно в древней философии, первоначала бытия отождествлялись с категориями как всеобщими определениями бытия. Так, Платон среди высших родов сущего выделяет бытие, тождество, различие, движение и покой («Софист», 254).

Собственно учение о категориях связано с Аристотелем, который, выясняя исток логических ошибок и софизмов, обратил внимание на то, что существуют различные типы связи субъекта и предиката, а их смешение или подмена одного другим влечет за собой логические ошибки, паралогизмы и софизмы. Функция категорий не просто в обобщенном выражении этих форм предицирования, но и в предостережении и объяснении логических ошибок и софизмов, возникающих из-за неоправданного смешения, сближения или отождествления различных типов категориального синтеза, репрезентируемых в языковых высказываниях. Тем самым учение Аристотеля о категориях основывалось на весьма полном описании языковых высказываний (в работе «Об истолковании» он выделяет, напр., утвердительное и отрицательное, повествовательное и побудительное высказывание), на критике софистических злоупотреблений многозначностью слов, напр., глагола «быть», различении логики от грамматики, проведенным, правда, не всегда последовательно. Аристотель выделил 10 категорий: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и страдание («Категории», гл. 6—9). Здесь категории — это схемы высказываний: то, что высказывается о сущем, подпадает под ту или иную категорию. Поэтому категории характеризуют классы высказываний, независимые друг от друга и определяющие различные способы осмысления бытия. Функция категорий заключается не в том, чтобы охарактеризовать онтологическую структуру бытия (этот ход мысли возникнет позднее — при онтологизации категорий как родов сущего), а в том, чтобы служить гарантом правильно выбранной стратегии аргументации и доказательства, наложить запреты на подмену одних смыслов другими. Аристотель проводит различие между классификацией предикатов по категориям и по предикабилиям, т. е. по типам предикатов (род, вид, собственное отличие, случайное или привходящее отличие). Каждая из этих предикабилий принадлежит «к одной из этих категорий» («Топика», IX 103 b 25). Наиболее существенной оказывается классификация по категориям. Проблема полноты категорий, возникшая перед Аристотелем, связана с полнотой описания типов языковых высказываний, с различением осмысленных и бессмысленных высказываний, с анализом в «Топике» способов аргументации в ответах на вопросы, имеющей большое значение для учения о категориях. Так, если в ответе на вопрос: «Что такое категории?» мы слышим: «Это что-то белое и весит полкило», то здесь происходит подмена категорий: вместо категории субстанции используется высказывание, основанное на категориях качества и количества; хотя сам ответ и истинен, однако связь вопроса и ответа лишена смысла, бессмысленна. В ряде мест, напр., в «Аналитиках», где все категории противопоставляются категории субстанции, Аристотель говорит о восьми, а не о десяти категориях, исключив категории «положение» и «обладание» («Вторая Аналитика», I, 22,

83a 21, «Физика» V 1, 225b 6). Исследование Аристотелем схем предицирования, приведшее к вычленению независимых друг от друга категорий, в «Метафизике» получает онтологическое обоснование: категории — это характеристики бытия, его обозначения и его разделения на определенные «отделы». «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. А т. к. одни высказывания обозначают суть веши, другие — качество, иные — количество, иные — отношения, иные — действие или претерпевание, иные — "где", иные — "когда", то сообразно с каждым из них те же значения имеет и бытие» («Метафизика» V 7, 1017a 25). При онтологизации типов предицирования и превращении категорий в характеристики бытия для Аристотеля возникает ряд трудностей, которые он специально обсуждает: качество и количество не существуют отдельно; соотнесенное оказывается видоизменением количества; место и время являются подвидами положения; множественны ли сущности или сущность существует одна и др. («Метафизика», 1089в 23). Для разрешения этих трудностей Аристотель и вводит трактовку всех категорий (кроме субстанции) как признаков субстанции и различение первой и второй субстанций. Учение Аристотеля о категориях неразрывным образом связано с системой греческого языка, которая и лежит в его основании. Между тем существуют языки с принципиально иной структурой и задающие иное категориальное расчленение мира. «В иврите прямого аналога слову "есть" не существует. Весь строй еврейской мысли связан с реалиями, отличными от понятий бытия, сущности, объекта, предикации, доказательства и т. д. ... Основное значение при формировании грамматических отношений в семитских языках имеют, как известно, не онтологические связки (есть, esse и т. д.), а местоименные структуры. Эта особенность прослеживается не только в языке, но и в отношении к реальности» (*Дворкин И.* «Существование» в призме двух языков. — «Таргум. Еврейское наследие в контексте мировой культуры». М., 1990, вып. 1, с. 121). Анализ учения Аристотеля о категориях с позиций современной лингвистики — напр., гипотезы лингвистической относительности Э. Сепира и Б. Уорфа, концепции семантических универсалий языка и культуры (А. Вежбицкая, Н. Д. Арутюнова и др.), онтологии языка М. Хайдеггера — показывает, что это учение является одним из первых вариантов осмысления фундаментальной роли языка для онтологии. Метафизика Аристотеля имеет своим побудительным истоком анализ структуры греческого языка, задающего определенное категориальное расчленение мира. Метафизика — это не просто учение о сущем как таковом, безотносительно к человеческой субъективности и интерсубъективности смыслов, а учение о сущем — как оно дано в структуре языка, в способах именования и предицирования, в синтаксических, грамматических и семантических формах, не всегда, правда, четко различаемых Аристотелем (поэтому, очевидно, категории объявляются им частями речи).

В последующем учение о категориях утратило свою связь с логико-грамматическими и семантическими структурами языка и было подчинено построению онтологии. Учение о категориях стало трактоваться как учение о родах сущего, постигаемых умозрительно. Стоики сузили учение Аристотеля о категориях до четырех родов существования — субстрат, или субстанция, качество, свойство, или способ существования, относительное свойство. Причем категории понимались как способы конструирования сущего и любых форм проявления первой сущности — материи: 1) бескачественной материи, 2) преобразующей силы, 3) свойств, 4) отношений. Плотин проводит различие между категориями чувственного и интеллигибельного мира: категории чувственного мира — субстанция, отношение, количество, качество, движение; категории интеллигибельного мира — сущее, движение, покой, тождество и различие — выступают как образцы для категорий чувственного мира, хотя сохраняется автономность этих двух типов категорий.

В средневековой философии креационистский способ мысли задает принципиально иной подход к категориям и их субординации, чем в античной философии, и особенно у Аристотеля, хотя в Средние века комментарии к «Категориям» Аристотеля весьма распространены. Порфирий во «Введении к категориям Аристотеля» сохраняет 10 категорий Аристотеля, уделяя основное внимание родовидовым отношениям, т. е. предикабилиям — свойствам сказуемого, которое обусловливает его пригодность для определения данного подлежащего. Тем самым учение о категориях сужается и рассматривается лишь через призму родовидовых отношений, хотя без знания рода и вида нельзя понять категории.

Боэций видит в 10 категориях наивысшие роды сущего, «роды вещей, с которыми сталкивается ум в процессе мышления или рассуждающий человек в разговоре» (*Боэций.* Утешение философией и другие трактаты. М., 1990, с. 12). Вместе с тем категории — это высшие роды обозначений (genera significationum). Бесконечно число вещей и возможность обозначений. Все возможное знание постигается и упорядочивается тропами, в которые могут входить категории, однако это не относится к познанию Бога: «Субстанция в Нем не есть собственно субстанция, но сверхсубстанция» (там же, с. 151). О Боге можно лишь сказать, что Он есть. Тем самым не только 9 категорий рассматриваются им как акциденции субстанции, но и бытие выносится за скобки любой категории, поскольку бытие присуще каждой из них: «Глагол "есть" говорится обо всех одинаково, но при этом им всем присуща не какая-то одинаковая субстанция или природа, но только имя» (там же, с. 12). Тем самым можно говорить об одном субъекте, обладающем существованием, — Боге. Бытие и есть Бог, оно не поддается категориальному определению, а все остальные категории — лишь модусы творения и рассмотрения вещи (через категории качества, количества, отношения и пр.). Бог как субъект-субстанция, обладающая бытием, воплощается в родах и видах, видовых отличиях и разнообразных признаках. Творение мыслится как различение благодаря явленности бытия Бога и благодаря обозначению именем. Категории и оказываются тем самым «механизмом» различения, которое порождает (генезис тождественен бытию) одновременно «роды сущего» и «роды обозначения».

Августин, выделяя три способности души (память, ум, воля), ставит им в соответствие три категории бытия (быть, знать, хотеть), тем самым бытие оказывается активно-творящим и выше всяких категориальных определений (de Trinit. V 1, 2, VII 15, 10). Категории подразделяются им на категории чувственного мира, которые не приложимы к познанию Бога, и на транскатегориальные понятия — ***трансценденталии***, т. е. категории, лежащие по ту сторону опыта, принадлежащие трансцендентному сознанию, превышающему формы человеческого созерцания и мысли. Трансцендентные предикаменты, или трансценденталии, превосходят категории, обозначая общие отношения сущего (сущее, нечто, вещь, еди-

ное, истинное, благо). Познание Бога возможно с их помощью.

Фома Аквинский предпринимает попытку вывести категории как способы бытия из форм высказываний и обосновать десять категорий как десять способов предицирования. Проводя фундаментальное различие между субстанцией и акциденциями, Фома рассматривает первую субстанцию как субъект, к которому относятся все остальные категории как формы предикации. Он вводит различение форм предикации и соответствующих им типов категорий: первые относятся к сущностной предикации, которая высказывает о субъекте то, что принадлежит этой сущности; второй тип категорий выводится из второй формы предикации, определения которой не принадлежат сущности вещей, но свойственны ей (качество, количество); третья форма характеризует внешние сущности определения и такие категории, как действующая причина, мера, действие, претерпевание, время, место. Число категорий определяется и способом предикации, и близостью к первой сущности (за исключением категории «habitus» — внешность, относящейся к человеку).

В спорах о статусе ***универсалий*** возникли различные трактовки категорий — ***реализм***, ***номинализм*** и ***концептуализм*** предлагали разное понимание категорий. При всех их различиях учение о категориях связывалось с психологической и логической проблематикой, с интерпретацией обозначения и статусом имени, рода и вида. Для философов Средних веков категории не приложимы к определению бытия Бога, хотя и проводилось различение категорий, свойственных субстанции или просто ей присущих (Гильберт Порретанский). С этим связано и учение схоластов о модальных предложениях, где предикат присущ субъекту (Фома Аквинский, Павел Венецианец и др.). В поздней схоластике было проведено различие между «первичной интенцией», выражающей отношение знака к чему-то иному, чем знак, и «вторичной интенцией», выражающей знак знака, обозначение обозначения. Категории представляют собой «рациональные сущности» (entia rationis), непосредственно связанные с актом обозначения, с духовно-познавательными актами, включающими в себя помимо ума усилия многих способностей души — памяти, воли, желания и др. Если номинализм (У. Оккам и др.) стремился вывести категории из деятельности человеческого ума, прежде всего из актов обозначения, то концептуализм усматривал в категориях способ схватывания значений, предполагающий усилия всех способностей души.

Философия эпохи Возрождения полемизировала с учением Аристотеля о категориях (Лоренцо Валла, Х.Л. Вивес, П. Рамус). Балла говорит об одной трансценденталии — вещи и о трех категориях — субстанции, качестве и действии, причем категории — это «общие топосы», связанные с диалектико-логическим анализом многообразных форм дискурсов — риторического, юридического и др. Диалектику Балла связывает с риторикой и с разработкой правильного метода рассуждения. Д. Бруно прибавил к категориям «движение» и «причину».

В философии Нового времени учение Аристотеля о категориях сохранилось, хотя категории назывались супрапредикаментами, универсалиями, предикабилиями. Они трактовались как роды сущего и их число оставалось прежним. Ф. Бэкон среди привходящих качеств сущего, или трансценденций, называет такие категории, как большое и малое, подобное и различное, возможное и невозможное, бытие и небытие (Соч., т. 1. М., 1977, с. 202—203). Декарт и Спиноза говорят о трех категориях — субстанции, модусах и отношениях. Лейбниц — о пяти общих родах — субстанциях, количествах, качествах, действиях и отношениях (Новые опыты, III, гл. 10, п. 14). Правда, Гоббс составил свою таблицу категорий, положив в основание категории «тело» и «акциденции» (среди них «количество», «качество» и «отношение») (О теле. — Соч., т. 1. М., 1964, с. 70—71) и связав категории с группировками и рядами имен, т. е. с результатами акта обозначения. Гейлинкс трактует категории (субстанцию, единство и пр.) как модусы мышления. Д. Юм понимает категории субстанции и причинности как ассоциации, коренящиеся в привычке и вере. Тетенс, Ламберт, Платнер рассматривают категории как способности мышления приписывать вещам объективность. Гердер вычленяет четыре класса категорий: 1) категории бытия, 2) категории свойств, 3) категории сил, 4) категории измерений. Категории, согласно ему, — это понятия познающего рассудка, который по аналогии воспринимает и постигает то, что лежит вне него. Мен де Биран выводит категории из деятельного Я, обладающего волей и сознанием.

Новый этап в развитии учения о категориях связан с И. Кантом. Категории для него — условие возможности синтеза, то, что формирует, конституирует опыт. Категории значимы априори, предшествуют всякому опыту, выражают логические функции всех возможных суждений. В соответствии с видами суждений Кант строит и классификацию четырех видов категорий: 1) категории количества (единство, множество, всеобщность), 2) категории качества (реальность, отрицание, ограничение), 3) категории отношения (принадлежность, причинность, общение), 4) категории модальности (возможность, существование, необходимость). Категории отличаются от идей разума и составляют структуру всякой науки, объект которой может мыслиться лишь благодаря категориям. Категории — это определенный тип синтеза, представленный в суждениях и выявляемый благодаря способам предикации, осуществленным в суждениях. Априорность категорий, подчеркнутая Кантом, по-разному истолковывалась кантианцами — либо трансцендентально-психологически, либо трансцендентально-логически. В соответствии с этим категории понимались или как способы действия рассудка, формы отношения мышления к объектам (Рейнгольд, Фрис), или как логическая форма мыслимости объекта вообще (С. Маймон). Шопенгауэр подверг критике учение Канта об априорности категорий, подчеркнув роль лишь одной категории — причинности.

В послекантовской философии произошел существенный сдвиг в анализе категорий — предметом исследования стали не способы предицирования, представленные в суждениях, а идеи разума, формы спекулятивных умозаключений, взаимоотношение которых выражается уже не категориями, а принципами (тождества, противоречия, его снятия в синтезе). При этом категории трактовались вне связи со структурой языка, а как нечто сущее само по себе и реализующееся в природе и человеческом духе. Фихте выдвинул в качестве оснований науки не категории, а принципы, имеющие безусловный характер, а среди них — принцип тождества Я=Я. Выдвинув идею генетического выведения категорий, Фихте связывает их формирование с ограничением деятельности продуктивной способности воображения и рефлексией, осуществляемой разумом. Шеллинг, исходя из идеи тождества субъекта и объекта, рассматривает развитие двух рядов категорий — категории природы, связанные с определениями объективности и разворачиваемые в натурфилософии, и категории субъективности, связанные с актами самосознания интеллигенции (ума). Категории и представляют собой способы действия интелли-

генции (ума), репрезентируемые бессознательно в природе и рефлексивно в развитии духа. Гегель развертывает учение о категориях в «Науке логики», выделяя категории бытия, где мышление мыслит 1) нечто определенное и представлено в таких категориях, как качество (бытие, наличное бытие, для-себя-бытие), величина (количество, определенное количество, количественное отношение) и мера (специфическое количество, реальная мера, становление сущности), 2) в соотношении с собой — рефлексивные категории (видимость, рефлексивные определения, основание, явление, действительность), 3) в единстве субъективности и объективности, которое и есть абсолютная идея. Абсолютная идея — это совокупность и система всех категорий, воплощающихся и в природе, поскольку абсолютный дух отчуждается в природу, и в конечной субъективности, освобождающейся от предметности и достигающей подлинного самосознания.

В западноевропейской философии 19 в. явно прослеживаются тенденции к построению замкнутой системы категорий, и к дифференциации систем категорий в соответствии с различными областями бытия и научного знания. При этом происходит нередко смешение онтологического, психологического и гносеологического понимания категорий, возрастает интерес к генезису и истории категорий, хотя нередко возникновение категорий объясняется сугубо психологически. Так, Гербарт видит в категориях психические регулярности опыта, в которых использованы понятия. Категории выполняют функцию стабилизации душевных актов. Наряду с категориями внешнего мира (вещь, свойство, отношение, единое) он выделяет и категории психических процессов (восприятие, знание, воля, действие). По сути дела Гербарт отождествляет категории с общими понятиями, которые используются в естествознании и в психологии. Эта линия психологизации категорий представлена и в учении Файхингера, для которого категории — это субъективные представления, выполняющие мнемоническую функцию и служащие способом рубрикации чувственно данных. Категории, согласно Файхингеру, — это понятийные логические фикции, которыми руководствуется мышление и по сути представляющие собой аналогии, позволяющие достичь познания объектов. А. Тренделенбург, проанализировав историю учения о категориях, проводит различие между реальными и модальными категориями: первые — это формы, благодаря которым мы постигаем сущность вещей и которые представлены в категориях математики, физики, биологии, этики, вторые — понятия, формирующиеся в актах познания и характеризующие наше познавательное отношение и его ступени (цель и др.). Э. фон Гартман рассматривает категории как бессознательные интеллектуальные акты, имеющие надындивидуальный характер безличного разума. Он выделяет категории чувственности и категории мышления (отношение, пять видов рефлектирующего мышления и категории спекулятивного мышления). Применение категорий осуществляется благодаря категории цели. Ч. Пирс, характеризуя типы фундаментальных отношений (монада, диада, триада), выделяет три категории — качество, отношение и репрезентация, и в соответствии с ними — типы научных знаний.

В неокантианстве учение Канта о категориях в противовес психологизму логизируется. Для Г. Когена категории — это выражение закономерностей чистого мышления, которое соотносится благодаря суждениям с предметом. Сами суждения различны в математике, математическом естествознании, методологии. Будучи способом утверждения суждений, экспликацией их единства, категории получают у Когена статус законов мысли. В познании нам дано лишь то, что категориально оформлено, получило форму категорий. Творческое мышление и вообще опыт невозможны без категорий. Суждение создает категории, которые являются целью суждения. Категории характеризуют синтетическое единство опыта (его конструирование, или генезис). Для Э. Кассирера формы суждения развиваются в ходе человеческого познания и предполагают новые формы категорий. П. Наторп, подчеркивая открытость системы категорий, видит в категориях стратегию конструирования предметов мысли и развертывания форм мысли, жизни, бытия. Если вначале он ограничивал категории законополагающими структурами опыта, формами мыслительного единства, то позднее Наторп трактует категории как элементы жизнеформирования и творчества. В. Виндельбанд проводит различие между рефлексивными и конститутивными категориями: первые характеризуют соотнесенность нашего сознания с предметами (различие, равенство, количество), а вторые — определяются действительными соотношениями между вещами (субстанция, причина, пространство). Если первые категории связаны со значением, то вторые — с существованием. Категории для Виндельбанда — это способы соотнесения чувственно данного или с мышлением, или друг с другом. Г. Риккерт в своем учении о категориях исходит не из анализа форм суждения и предицирования, а из предмета познания, который конструируется в актах познания. Тем самым он существенно расширяет область категориального синтеза, рассматривая категории не как чистые понятия рассудка, а как принципы трансцендентального конструирования предметов познания. Категории обеспечивают переход от долженствования к сущему, постигаемому благодаря категориальному оформлению чувственно данного. Риккерт проводит различие между конститутивными и методологическими категориями. В отличие от Виндельбанда, который связывал предметы естествознания и истории с конститутивным категориальным синтезом, Риккерт объясняет предметы познания естествознания и истории как формы методологического категориального синтеза. Так, причинность есть конститутивная категория, а закон — методологическая категория. Различение конститутивных и методологических категорий пытается преодолеть Й. Кон, вводя понятие постулата: методологические категории выполняют функцию постулата, важного для познания действительности, конститутивные категории — постулатов, обладающих реальной значимостью (постулаты сравнимости, субстанциальности, каузальности). Действительность не может быть категориально осмысленна целиком, всегда остаются иррациональные области в познаваемых предметах.

В философии конца 19 в. происходит расширение области анализа категорий. Предметом категориального анализа становятся не только суждения и научное знание в его различных формах, но и область долженствования, т. е. этика и эстетика. Э. Ласк проводит различие между областью долженствования и сущего и, соответственно, между двумя видами категорий — категориями долженствования и категориями бытия. К. В. Христиансен использует категории при анализе оценки в искусстве, характеризуя категории как принципы возможности эстетической оценки. В философии жизни центральным понятием становится категория «жизни», понимаемой как целостность отношений и процессов, отдельные односторонние моменты которых и характеризуют категории. Сущность жизни, заключающаяся во временности, или дли-

тельности, неподвластна категориям рассудка, а предполагает такие формы, как переживание (В. Дильтей), интуицию (А. Бергсон), понимание (М. Вебер, Г. Зиммель). При этом в структуре переживаний, поскольку они имманентны мыслительным актам, Дильтей выделяет ряд формальных категорий (единство, множество, равенство, различие, отношение), соотносимых с реальными категориями, дифференцируемыми по областям природы и культуры. Для понимания жизни существенным оказываются модусы времени — настоящее, представленное в ценности; будущее, выраженное в цели; и прошлое, связанное с категорией «значение». В философии жизни происходит радикальная трансформация учения о категориях — на первый план выдвигается категория «значение», которая объясняет высказывания о жизни и истории. Тем самым категории историзируются, лишаются своей вневременной формы и локализуются в конкретно-исторических формах жизни.

Подобная трактовка категорий существенно подорвала логическую значимость и универсальность категорий, усилила тенденцию к регионализации категорий, к выделению региональных онтологий со своими категориями. Эта линия нашла свое выражение в феноменологии Э. Гуссерля, который различает формальную и материальную онтологию, рассматривает категории как независимые от особенностей предмета познания априорные структуры. Различия между категориями значения и формальными предметными категориями (предмет, единство, отношение и др.), он определяет как чистые логические понятия, которые выражают безусловно необходимые и конститутивные определения предмета как такового. В основе категорий лежит «созерцание сущности». М. Хайдеггер проводит принципиальное различие между категориями и экзистенциалами. Если категории — это априорные определения сущего, то экзистенциалы эксплицируют структуру понимающего бытия (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 44). Категории и экзистенциалы — две возможности определения бытия. Категории — это высказывание бытия в логосе сущего, причем этот способ определения бытия неадекватен жизни, а экзистенциалы — способ бытия в мире. Экзистенциал оказывается здесь уже смыслопорождающей структурой даже по отношению к познанию. Тем самым в фундаментальной онтологии и философской герменевтике трансцендентальная логика, которая и была учением о категориях, прекратила свое существование и превратилась в экзистенциальную герменевтику самопонимающего бытия.

В марксистской философии сложилась традиция анализа категорий как отражения объективной действительности, как обобщения предметов, процессов и отношений, как формирующихся и развивающихся всеобщих форм бытия и мышления, как ступеней познания мира, как исторических форм процесса познания. Категории трактуются в ней как элементы системы, причем подчеркивается открытый характер системы категорий, дополняемых вместе с каждой новой ступенью человеческого познания. В отечественной литературе широко представлен анализ различных категорий — качества, количества, меры, субстанции, материи, пространства, времени, движения и др., однако решающей трактовкой категорий была трактовка их как всеобщих форм бытия. Эта натуралистическая онтологизация категорий приводила к тому, что учение о системе категорий превращалось в мировую схематику, в описание форм бытия как такового безотносительно к его познанию. Такого рода схематика навязывалась естествознанию и гуманитарным наукам, развитие которых подчинялось несвойственной им логике. Эта наивно-реалистическая трактовка категорий обусловлена тем, что не был осмыслен фундаментальный смысл учения о категориях — связь категорий с формами предицирования и с типами категориального синтеза в познании.

Лит.: *Аристотель.* Категории. М., 1939; *Кант И.* Критика чистого разума. — Соч., т. 3. М., 1965; *Гегель.* Наука логики, т. 1—3. М., 1970—1972; *Тренделенбург А.* Логические исследования. М., 1868; *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903; *Библер В. С.* О системе категорий диалектической логики. Душанбе, 1958; *Розенталь М. М.* Принципы диалектической логики. М., 1960; *Копнин П. В.* Логические основы науки. К., 1968; *Кедров Б. М.* Проблемы логики и методологии наук. М., 1990; *Trendelenburg A.* Geschichte der Kategorienlehre, 1846; *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1871; *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. B., 1910.

А. П. Огурцов

«КАТЕГОРИИ» (Κατηγορίαι, от κατηγορέω — высказывать; лат. Praedicamenta) — первый трактат в составе ***«Органона»*** Аристотеля. Одно из самых ранних его сочинений (работа над ними велась параллельно с «Топикой», с которой они связаны содержательно). Заглавие трактата не принадлежит Аристотелю, в своих сочинениях он ссылается на него как на σχήματα τῆς κατηγορίας (формы высказывания).

Согласно хронологии написания текст делится на две части: Kat. 1-9, до 11b8 (более ранняя) и Kat. 10-15, 11b9-15b32 (относительно самостоятельные главы, т. н. postpraedicamenta). То, что это более позднее добавление, показывает переходная формула 11b8—15. По сообщению Симпликия, уже ***Андроник Родосский***, первый издатель Аристотеля, рассматривал эту часть как дополнение. Ряд крупных аристотелеведов 19—20 вв. считали неподлинными или весь трактат (А. Брандис, В. Розе, Р. Шпенгель, К. Прантль, А. Герке, Э. Дюпрезль, В. Йегер), или только главы 10—15 (Ф. Вайтц, Э. Целлер, Г. Гомперц). Со времени дискуссии между И. Хусиком и У. Д. Россом в «Journal of Philosophy» 36 (1936), pp. 427—433 новые аргументы приведены не были, и вопрос о подлинности можно считать решенным положительно. Сторонники подлинности трактата: Л. Минио-Палуэлло, И. Хусик, У. Д. Росс, Дж. Экрилл, И. Дюринг.

Текст трактата представляет собой анализ слов (в качестве определений понятий) и семантической функции различных типов слов. Фон для «Категорий» составляет платоновский анализ понятия «бытие» (εἶναι): бытие как «существование» и бытие каким-то образом или в каком-то качестве (εἶναι в функции связки — копулы — в предложении); ср. различения между οὐσία, ποῖον и πρός τι в «Парменида» и «Софисте». Противопоставление бытия самого по себе (καθ' αὑτό) и бытия относительного (πρός τί) играло значительную роль в философских дискуссиях 370—350-х гг. «Бытием самим по себе» для Платона были «идеи», для Аристотеля им стала «сущность» (οὐσία), а «бытие в отношении» стало отправной точкой для создания учения о различении значений слов.

Выбор слова «категория» в значении «высказывание» (представленное у Платона в таком значении только один раз) показывает, что Аристотель сознательно дистанцировался от онтологических спекуляций своих старших товарищей по Академии, подчеркивая, что речь идет о языковом семантическом анализе. Аристотель избегает также платоновского метода ***диэрезы:*** ни одна из категорий не может быть выведена из другой. Метод Аристотеля таков: он рассматривает отдельного человека и спрашивает, какие осмысленные высказыва-

ния можно сделать об этом человеке? Так он выделяет 10 категорий: 1) он человек («сущность τί ἐστι, οὐσία, лат. essentia); 2) он такого-то роста («количество», πόσον, quantitas); 3) он образован («качество», ποιον, qualitas); 4) он старше/младше другого («отношением, πρός τί, relatio); 5) в Ликее («место», ποῦ, ubeitas); 6) сегодня («время», πότε, quandeitas); 7) сидит («положение», κεῖσθαι, situs); 8) у него есть сандалии («обладание», ἔχειν, habitudo); 9) он говорит («действие», ποιεῖν, actio); 10) о нем говорят («претерпевание», πάσχειν, passio). Т. о., категории представляют собой типы предикатов, которые могут быть высказаны о каком-либо предмете.

Содержательно текст делится на 3 части. (1): главы 1—3. Вводные терминологические замечания. Здесь важно разделение сущности (οὐσία) на первую (конкретная единичная вещь) и вторую (вид и род). Напр., конкретный человек и понятие «человек». Общее (род и вид) обладает только логическим существованием, объективным же существованием обладают единичные вещи. (2): главы 4—9. Анализ первых четырех категорий. Все качества разделяются на устойчивые и неустойчивые, т. е. такие, при потере которых объект перестает быть самим собой, и такие, которые легко теряются без ущерба для объекта (в «Топике» и «Метафизике» за ними закрепился термин «привходящие» — συμβεβηκότα, accidens). Учение о категориях получает дальнейшее развитие в ***«Метафизике»***, кн. XII, где исследуется структура сущего. Термины, имеющие в «Категориях» исключительно логико-семантическое значение, там приобретут онтологический смысл (см., напр., Met. XII, 1, 1069a20). (3): главы 10—15 (в схоластике получили название postpraedicamenta). Собрание статей, содержащих: анализ четырех видов противолежания (получает развитие в Top. II, 7—8; Met. V, 10), различение пяти видов предшествования (получает развитие в Met. V, 11), анализ понятия «одновременно» (ἅμα) (ср. Phys. V), анализ видов движения (ср. Phys. III-VI) и понятия «обладание» (ср. Met. V, 23).

«Категории» — чрезвычайно популярный у античных комментаторов текст; сохранились комментарии Порфирия, Дексиппа, Аммония, Симпликия, Олимпиодора, Иоанна Филопона и Анонимный комментарий.

Текст: лучшее издание греческого текста: L. Minio-Paluello (1956); англ. пер. с комментарием: J. L. Ackrill (1963). Рус. пер.: А. В. Кубицкого (1939, редакция 1978 менее удачна).

Лит.: *Ryle G.* Categories. — *Idem.* Collected Papers, vol. 2. L., 1971; *Frede M.* Categories in Aristotle. — *Idem.* Essays on Ancient Philosophy. Oxf., 1987; *Husik I.* The Categories of Aristotle. — *Idem.* Philosophical Essays. Oxf., 1952; *Rijk L. M. de.* The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy. Assen, 1952; *Frede M.* Titel, Einheit und Echtheit der Aristotelischen Kategorienschrift. — Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum, eds. P. Moraux, J. Wiesner. B., 1983.

Е. Г. Парфенова

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ — в этике Канта синоним морального императива, обозначение нравственной нормы как формально независимой в своих основаниях от каких бы то ни было фактических условий человеческого воления и потому безусловно обязательной к исполнению при любом составе наших фактических целей. Ему противоположен гипотетический императив как условная форма воления, при которой нравственная обязательность данного действия основана на предпосылке фактического или возможного желания субъекта. В отличие от гипотетического императива категорический императив выражает чистое нормотворчество морального разума. Критерий законности желания состоит поэтому в возможности для этого желания стать необходимым принципом воли вообще и ни в чем более: должно быть возможно желать субъективного принципа своей воли как закона всякой воли разумного существа. Этический формализм Канта состоит в акценте на форме воления; «формулой» же этой приемлемой формы воления является именно категорический императив, но не закон морали. Категорический императив запрещает ставить ценность воления в зависимость от его содержания, но тем самым отнюдь еще не ставит воления в зависимость от его же собственной формы: воля, подчиняющаяся категорическому императиву, подчиняется разуму, но не предмету; воля, форма ценностного определения которой описывается категорическим императивом, нравственна при любом конкретном содержании. Воля же, определение ценности которой обусловлено ее содержанием, при любом содержании своем во всяком случае внеморальна: ценность, движущая ею, не есть моральная ценность. Таков пафос кантианского формализма.

Т. о., место субъективной цели (при всей антропологической ее значимости) в этике заступает объективная цель, ценная не по личной прихоти полагающего ее, но совершенно независимо от содержания любого произвола — цель, метафизически самобытная и потому ценная сама по себе. Такова, по крайней мере, цель сохранения самого субъекта всех целей — человека в его всеобщем, или родовом бытии, как человечества в человеке. Эта разумная природа человечества и всякого вообще разумного живого есть цель сама по себе. Поэтому формальное качество всякой нравственной воли должно быть таково, чтобы в этой воле всегда и необходимо полагалась ценность разумной человечности как цель самой этой воли и условие принятия всех прочих целей, которые в отличие от этой цели приходится признать лишь субъективными.

Итак, содержание или материя нравственного целеполагания определяется из соотнесения реального целеполагания с его модальной формой. Это подведение есть суждение, и потому нравственная действительность воли опосредуется моральной способностью суждения. Формальный принцип этой способности, определяющий отношение ее субъекта к нравственной форме воли (к категорическому императиву), дает завершающее определение нравственной воли, в котором признается компетенция субъекта повиноваться лишь тому, что он сам свободно признал за чистую ценность (не иметь иных законов личной воли, кроме удостоверяемых судом совести); этический закон с такой позиции предстает как категорический императив автономии (см. ***Автономия и гетерономия***) Формулировки категорического императива: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (*Кант.* Соч. в 6 т., т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 347). «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (там же, с. 270); каждый должен относиться к самому себе и к другому в соответствии с «идеей человечества как цели самой по себе» (там же). Для совершенной в добродетели воли категорический императив, по признанию самого Канта, силы не имеет: из нормы воли он превращается в описание естественной для нее формы воления. См. лит. к ст. ***«Критика практического разума»***.

А. К. Судаков

КАТКОВ Михаил Никифорович [1(13) февраля 1818, Москва — 20 июля (1 августа) 1887, с. Знаменское Подольского у. Московской губ.] — русский философ, публицист, обществен-

ный деятель. Из семьи мелкого чиновника. В 1834—38 учился на словесном отделении Московского университета. В середине 1830-х гг. вошел в кружок Н. В. Станкевича. Увлечение мистицизмом сблизило его с М. А. Бакуниным. Увлекался философией Шеллинга и Гегеля. Сотрудничал в «Московском наблюдателе» (1838—39) и «Отечественных записках» А. Краевского (1839—40). В первых статьях «О русских народных песнях», «Об истории древней русской словесности Максимовича», написанных в патриотическом духе, пытался применить основные принципы философии истории Гегеля. В конце 1840-х гг. уезжает в Берлин, где посещает лекции Шеллинга. По возвращении в Россию в 1843 происходит его разрыв с В. Г. Белинским. В 1845 защитил диссертацию «Об элементах и формах славяно-русского языка», до 1850 — адъюнкт на кафедре философии Московского университета, преподавал логику и историю философии, построенную на основных идеях философии откровения Шеллинга. С 1851 — редактор «Московских ведомостей».

Эклектичность, стремление связать идеи Гегеля и позднего Шеллинга характерны для его основного философского сочинения «Очерки древнейшего периода греческой философии» (М., 1853). С 1856 вместе с А. В.Станкевичем, Е. Ф. Коршем, П. Н. Кудрявцевым, П. М. Леонтьевым, а с 1858 самостоятельно издавал журнал «Русский вестник» умеренно либерального направления. В этот период Катков — дворянский либерал, англоман, убежденный сторонник буржуазных реформ: выступал за отмену крепостного права, судебную реформу и свободу печати. В то же время возрастало его враждебное отношение к философскому материализму и революционному демократизму; его оппоненты — Н. Г. Чернышевский, А. И. Герцен. Катков полемизирует с журналом «Современник», обвиняя его в нигилизме. В «Русском вестнике» (апрель 1861) поместил статью П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе», содержавшую резкую критику материализма и в частности работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии», что явилось началом философской дискуссии 1860-х гг. В 1863 совместно с П. М. Леонтьевым возглавлял «Московские ведомости». Во время Польского восстания 1863 занял шовинистическую позицию. С этого времени отходит от позиции умеренного либерализма в сторону консерватизма, а с конца 1870-х гг. занимает реакционную позицию. Обвинил в убийстве Александра II 1 марта 1881 демократическую интеллигенцию и поляков. Выступал с резкой критикой либерализма и либеральных реформ.

Соч.: Собр. статей по польскому вопросу, в. 1—2. М., 1887; Наша учебная реформа. М., 1890; Собр. передовых статей «Московских ведомостей» (1863-87). М., 1897–98.

Лит.: *Любимов Н. А.* М. Н. Катков и его историческая заслуга. СПб., 1889; *Сементковский Р. И.* М. Н. Катков. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1892; *Зайончковский П. А.* Российское самодержавие в кон. 19 столетия: Политическая реакция 80 — нач. 90-х гг. М., 1970; *Твардовская В. А.* Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания). М., 1978.

Архивы: РГАЛИ, ф. 262; ГАРФ, ф. 1718; ОР РГБ, ф. 120.

И. Ф. Худушина

КАТОЛИЦИЗМ (от греч. καθολικός; — всеобщий, вселенский) — одно из трех (наряду с ***православием*** и ***протестантизмом***) направлений в христианстве. Окончательно оформился после разделения христианства в 1054 на два направления — западное и восточное. Католическое вероучение основывается на Священном Писании и Священном Предании. В качестве канонических католицизм признает все книги, включенные в латинский перевод Библии (Вульгата). Священное Предание образуют постановления 21 собора, официальные решения Римских пап. Признавая Никео-Константинопольский символ веры, принятый на I и II Вселенских соборах (325 и 381), другие решения первых семи общехристианских Соборов, католическая церковь ввела ряд новых догматов. Так, уже на Толедском церковном соборе (589) в символ веры было внесено добавление об исхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына (лат. Filioque — «и Сына»), которое и послужило формальным предлогом к разделению. Католическое вероучение провозглашает церковь необходимым инструментом ***спасения***, т. к. только она может восстановить утраченную вследствие первородного греха сверхприродную способность людей стремиться к высшей цели — Богу. Церковь может возместить эту утрату с помощью т. н. сокровищницы сверхдолжных добрых дел, совершенных Христом, Богоматерью и святыми.

Католическая экклезиология (учение о церкви) рассматривает церковь как божественное установление, сущность которого составляют единство, святость, католичность (всеобщность). Единство церкви покоится на учении Христа о Церкви как едином Теле Господнем, святость ей дает божественное происхождение. Будучи вселенской (католической), церковь распространяет свое влияние на весь мир. Учение апостолов о церкви и факт основания ее апостолом Петром придают ей апостольский характер.

Католическая церковь представляет собой особый социальный институт, построенный по принципу строгой иерархии власти. Основу ее составляют три ступени священства (диакон, священник, епископ); низший уровень организации образуют установленные церковью субдиаконат и др. институты. Наряду с этим внутри церковной иерархии существует подразделение на два ранга: высший, состоящий из тех, кто получает свою власть непосредственно от папы (кардиналы, папские легаты, апостолические викарии), и низший, включающий тех, чья власть исходит от епископа (генеральные викарии, которые представляют епископа в выполнении его юрисдикции, и синодики, т. е. члены церковного трибунала). Главой католической церкви является римский епископ — папа, избираемый пожизненно специальным собранием коллегии кардиналов; одновременно он является главой города-государства Ватикан. Для всех католических священнослужителей обязательно безбрачие (целибат).

Роль церкви как непременного посредника в деле спасения обосновывается также учением о таинствах, при совершении которых верующему передается божественная ***благодать***. Католицизм, как и православие, признает семь таинств (крещение, миропомазание, причащение, покаяние, священство, брак, соборование), но в их понимании и совершении существуют различия. Таинство крещения в католичестве производится путем поливания водой головы крещаемого или погружения его в воду, в то время как в православии только погружением. Таинство миропомазания (конфирмация) совершается не одновременно с крещением, а по достижении детьми 7—12-летнего возраста. Помимо общего для христианских течений признания существования ада и рая, в 15—16 вв. в католичестве сформулирован догмат о чистилище — промежуточном месте пребывания душ умерших до окончательного решения их судьбы. В 1870 I Ватиканский собор провозгласил догмат о непогрешимости папы в делах веры и морали. Догмат о непорочном зачатии Девы Марии был при-

нят в 1854, а в 1950 — догмат о Ее телесном вознесении. Подобно православию, католицизм сохраняет культ ангелов, святых, икон, реликвий, мощей. Католицизм практикует пышный театрализованный культ, включающий различные виды искусства (росписи, фрески, скульптурные изображения, органную музыку и пр.).

Важные позиции в католицизме занимает монашество, организованное в конгрегации и братства. В настоящее время насчитывается около 140 монашеских орденов, деятельностью которых руководит ватиканская Конгрегация по делам институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни. Философию католицизма составляет комплекс разнообразных школ и течений, таких, как ***неотомизм***, католический спиритуализм, учения Ф. Суареса и Д. Скота, католический ***экзистенциализм***, ***персонализм***, тейярдизм и др. По своему генезису они представляют два направления: католический спиритуализм, экзистенциализм, персонализм своими корнями восходят к платоновско-августинистской традиции, а т. н. неосхоластические течения — суарезианизм, ***скотизм*** и неотомизм — к аристотелево-томистской. Наиболее влиятельным течением в католицизме является ***томизм*** — учение Фомы Аквинского, сумевшего на основе «христианизации» аристотелизма создать приспособленную к нуждам средневековой католической церкви универсальную философско-теологическую систему. Его главная особенность — стремление рационально обосновать католическую веру. Энцикликой папы Льва XIII «Aeterni patris» (Отцу вечному, 1879) обновленная философия Фомы Аквинского (неотомизм) была провозглашена вечной и единственно истинной. Отличаясь рядом преимуществ схоластической философии — системностью, синтетичностью, концептуальностью, широким арсеналом категорий и логических аргументов, неотомизм мог довольно конструктивно реагировать на новые явления современной культуры. Однако на II Ватиканском соборе (1962—65) монополия неотомизма в католицизме не была подтверждена, поскольку она препятствует использованию других, более дееспособных и современных философских систем. Сегодня неотомизм выступает преимущественно как «ассимилирующий неотомизм», т. е. активно воспринимающий и приспосабливающий к потребностям католицизма идеи ***феноменологии***, экзистенциализма, философской антропологии, ***неопозитивизма*** и др. Громадное воздействие на становление философии католицизма оказало творчество Аврелия Августина (4—5 вв.). Августинизм, игравший в 5—13 вв. ведущую роль, сегодня представлен рядом неоавгустианских школ: философия действия (М. Блондель), философия духа (***Л. Лавель***, ***М. Ф. Шакка***), католический экзистенциализм (***Г. Марсель***), активизм, персонализм (***Э. Мунье***, ***Ж. Лакруа***, ***М. Недонсель***). Эти школы объединяет признание достаточности внутреннего человеческого опыта для постижения окружающего мира; убеждение в непосредственно переживаемой связи человека с Богом; акцент на эмоционально-интуитивных средствах познания мира; особое внимание к проблемам отдельной личности. Что касается теологической системы католичества, то она первоначально также формировалась на основе трудов Августина, соединившего традиции ***патристики*** с идеями неоплатонизма. Со временем в католической теологии выявились новые тенденции: мистическое обоснование концепции Бога (Бернар Клервоский, Ф. Бонавентура), предельная рационализация процесса ***богопознания*** (П. Абеляр), теория «двойственной истины» (Сигер Брабантский и др.). Противодействуя этим тенденциям, Фома Аквинский в качестве дополнения к «сверхразумной теологии» (теологии откровения) разработал ***естественную теологию***.

Своеобразной формой эволюции католицизма стало появление т. н. «новой теологии», которая, с одной стороны, связана с пересмотром традиционной догматики, созданием нового теоретического обоснования вероучения, с другой — с обновлением церковного социального учения. В рамках первой тенденции ряд ведущих теологов (П. Шооненберг, И. Борос, А. Гульсбош) при объяснении происхождения человека принимает за отправную точку не традиционную концепцию моногенизма (все люди ведут свое начало от одной пары людей — Адама и Евы), а теории эволюции и полигенизма. Вторая тенденция нашла свое выражение в появлении т. н. социальных теологии (теологии труда, теологии свободного времени, теологии культуры, ***теологии освобождения*** и др.); «социальные» теологии пытаются преодолеть традиционное для католичества противопоставление «земного» и «небесного», а потому осуществляют поиски «сакрального» в различных сферах жизни социума.

Официальное социальное учение католицизма, закрепленное в папских энцикликах, конституциях и в решениях соборов, стало формироваться в конце 19 в., и процесс этот продолжается. Его специфическая особенность проявляется не только в обосновании с позиций философии, социологии и этики, но и в обязательной теологической аргументации, апеллирующей к библейским текстам. В социальной доктрине католицизма отмечаются многочисленные проявления кризиса цивилизации: угроза существованию окружающей среды, разгул истребительных вооруженных конфликтов, терроризма, наркомании, кризис института семьи и т. д. Источник кризиса усматривается прежде всего в отрыве человека от Бога, предопределяющем ложное понимание Его сущности, в восприятии современной цивилизацией ценностей светской, а не христианской культуры. Церковь волнуют земные проблемы. Подчеркивая сугубо религиозную природу своей миссии, она расширяет свое участие в их решении, о чем свидетельствует создание социальной программы, многочисленных институтов, обществ, комиссий. Современная католическая церковь (свыше 1 млрд верующих) имеет своих приверженцев в Италии, Испании, Португалии, Франции, Австрии, Польше, Венгрии, Литве, странах Латинской Америки. На территории СНГ католики проживают преимущественно в западных областях Украины и Белоруссии. Католические приходы действуют и в России.

Лит.: *Казанова А.* Второй Ватиканский собор. М., 1973; *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987; *Биффи Д.* Я верую: Краткое изложение католического вероучения. Милан, 1992; *Любак А. де.* Католичество: социальные аспекты догмата. Милан, 1992; *Мунье Э.* Что такое персонализм. М., 1994; *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995; *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995; *Маритен Ж.* О человеческом знании. — «ВФ», 1997, № 5, с. 106—117; *Blondel M.* Le Problème de la philosophie catholique. P., 1932; *Küng H.* Strukturen der Kirche. Freiburg, 1963; *Lavelle L.* Science. Esthetique. Metaphysique. P., 1967. См. также лит. к ст. ***Августин***, ***Фома Аквинский***, ***Неотомизм***.

Ф. Г. Овсиенко

КАУЗАЛЬНОСТЬ — см. ***Причинность***.

КАУТСКИЙ (Kautsky) Карл (16 октября 1854, Прага — 17 октября 1938, Амстердам) — социальный философ, лидер и теоретик немецкой и международной социал-демократии. Учился в Венском университете, в 1874 стал членом СДПА, с 1882 по 1917 — главный редактор теоретического журнала

социал-демократии «Die neue Zeit», автор теоретической части Эрфуртской программы СДПГ. После прихода нацистов к власти вынужден был эмигрировать в Прагу, затем в Амстердам. В 1899 опубликовал серию статей, направленных против ревизии марксизма ***Э. Бернштейном***, в том же году вышла его работа «К критике теории и практики марксизма. Антибернштейн» (Bernstein und das Social-demokratische Programm. Eine Antikritik von Karl Kautsky. Stuttg., 1899; рус. пер. СПб., 1905). Каутский — участник всех конгрессов II Интернационала. В период-русской революции 1905 пишет ряд статей, посвященных этой проблеме, в т. ч. «Движущие силы русской революции» (1906—07), где говорит о наступлении новой эры революции. После поражения революции все больше полемизирует с левыми, в 1910 вместе с ***О. Бауэром*** и ***Р. Гильфердингом*** создает группу «Центр». В годы 1-й мировой войны и Октябрьской революции разделяет взгляды меньшевиков, считая, в принципе невозможным в отсталой стране построение нового строя. В работе «Die Diktaturdes Proletariats» (W., 1918) выступает против диктатуры пролетариата с защитой демократии. Критике большевизма посвящено большинство его работ 1918—22. В своих рассуждениях Каутский исходил из того, что материалистическое понимание истории соединимо с любым мировоззрением, не противоречащим методу диалектического материализма, прежде всего с эволюционизмом. Прогресс общества предопределен степенью развития науки и техники, а социализм наступит в силу естественноисторической закономерности и не нуждается ни в каком идеале. Марксизм «беззтичен». Основной теоретической работой Каутского считается «Этика и материалистическое понимание истории» (Die Ethikund die materialistische Geschichtsauffassung. Stuttg., 1906; рус. пер. 1912).

Соч.: Соч., т. 1—4, 10, 12. М., 1923—1930; Очерки и этюды. СПб., 1907; Из истории общественных течений, т. 1—2. СПб., 1907—08; Теории кризисов. М., 1923; Материалистическое понимание истории, т. 2. М., 1931; Erinnerungen und Erörterungen. Gravenhage, 1960.

Лит.: *Брайович С. М.* Карл Каутский — эволюция его воззрений. М., 1982.

М. А. Хевеши

КАЧЕСТВО — философская категория, выражающая существенную определенность предмета, благодаря которой он существует именно как такой, а не иной предмет. Содержание категории качества неоднократно изменялось на протяжении истории философской мысли. Первое достаточно ясное истолкование категории качества восходит к Аристотелю, который связывал качество вещи с ее сущностью: «...сущность связана с качеством, а качество имеет определенную природу» («Метафизика», 1063 а 25). В Средние века под скрытыми качествами вещей понимали их вечные и неизменные формы. У философов Нового времени категория качества отчасти отождествляется с категорией свойства. Дж. Локк, в частности, называет качеством «силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею. Так, снежный ком способен порождать в нас идеи белого, холодного и круглого. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю качествами» (*Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме. — Соч. в 3 т., т. 1. М., 1985, с. 183). Локк разделяет все качества на первичные — присущие самим телам (плотность, протяженность, форма, движение или покой и число) и вторичные — не присущие самим по себе вещам, а представляющие собой лишь ощущения субъекта (цвета, звуки, вкусы и т. п.).

В философии Гегеля категория «качество» получает двоякое истолкование. В гносеологическом смысле качество определяется как начальная ступень познания вещей. Как онтологическая категория «качество», по Гегелю, «есть вообще тождественная с бытием непосредственная определенность... нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть» (*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 228). Именно такое понимание качества вошло в марксистскую философию и развивалось советскими философами гл. о. в связи с законом перехода количественных изменений в качественные.

В настоящее время категорию качества обычно определяют с помощью понятия ***свойства***. Свойство есть любой признак, относительно которого предметы могут быть сходны между собой или отличаться один от другого, т. е. форма, величина, цвет, объем и т. п. Для каждого данного предмета свойства подразделяются на существенные и несущественные. К несущественным свойствам предмета относят те, которые предмет может приобретать или терять, оставаясь в то же время все тем же самым предметом. Существенным называют такое свойство, утрачивая которое предмет перестает быть самим собой, становится чем-то иным. Совокупность или система существенных свойств предмета и есть его качество. Именно качество определяет существование предмета как особой сущности, отличной от других, и детерминирует его свойства, проявляющиеся в отношениях с другими предметами.

А. Л. Никифоров

КАЧЕСТВО ЖИЗНИ — понятие, включающее в себя определенный набор необходимых параметров и условий жизни индивида во 2-й пол. 20 в. и оценку или степень удовлетворенности их реальным состоянием у индивидов и общества; было введено в научный оборот в середине 60-х гг. в контексте теорий постиндустриального или нового индустриального общества. Его появление соответствовало общей направленности развития социальной теории 60—70-х гг. на «экологизацию» мышления, на усиление внимания к поведенческой, в т. ч. психологической составляющей социально-политических и социально-экономических процессов, на пересмотр прежних представлений о самодостаточности и, безусловно, позитивном эффекте высоких темпов экономического развития, неограниченного роста промышленного производства. Это новое понятие восполнило значительный пробел в категориальном аппарате социальной науки, его использовали в своих трудах исследователи самых разных ориентации: от ***Р. Арона***, Дж. К. Гэлбрейта, ***Д. Белла***, Г. Кана и др. лидеров постиндустриализма до представителей влиятельной в те годы леворадикальной социологии.

Одновременно быстро выявилась операциональность первоначально достаточно идеологизированного понятия, возможность проводить дающие эвристически значимые результаты замера качества жизни средствами социологической и экономической науки. В зависимости от склонности исследователей отдавать приоритет внешним, объективным условиям или субъективным оценкам индивида, социальной группы, общества выявились две крайние позиции в определении индикаторов качества: объективистская и психологическая. Количество параметров, привлекаемых при характеристике объективной составляющей качества жизни, варьируется чрезвычайно широко: от 3—4 до почти 1000, что зависит от целей исследования и возможности получения необходимых

статистических данных. В широкомасштабных проектах изучения качества жизни учитывается множество объективных показателей, как природных, так и социальных, начиная от климатических условий проживания до состояния и доступности систем здравоохранения, социального обеспечения, образования, культуры, до величины потребления основных продуктов питания на душу населения, уровня безработицы и преступности, загрязнения окружающей среды. В статистике ООН качество жизни определяется примерно по 150 обобщенным индикаторам, рассчитываемым для каждой страны. При всех возможных вариантах среди объективных показателей в настоящее время обязательно присутствуют: средняя ожидаемая продолжительность жизни в стране, ВВП на душу населения (или производство продуктов питания и промышленных товаров на душу населения) и уровень загрязнения окружающей среды.

В ходе исследований социологами было многократно подтверждено существование нелинейной зависимости между материальными условиями жизни индивида и общества и их субъективной оценкой. На уровне индивида субъективная удовлетворенность, «уровень счастья» зависит прежде всего от состояния здоровья, величины материального дохода, образования, прочности семейных отношений. В то же время сумма довольства/недовольства отдельными сторонами жизни не дает еще верного представления об общей оценке индивидом (обществом в целом) удовлетворительности материальных условий существования. Индивидуальная удовлетворенность во многом зависит от национальных и культурно-религиозных традиций населения, глубины социальной дифференциации, уровня образования и многих др. факторов, имеющих как рациональную, так и эмоциональную (аффективную) природу. При изучении субъективной составляющей качества жизни особенно важно выявить долю в составе населения двух групп: лиц, объективно живущих в качественных условиях жизни и одновременно субъективно их таковыми оценивающих, и лиц, выражающих недовольство при наличии объективно хороших для данного общества условий жизни. Величина первой группы дает представление об общем качестве жизни в стране, второй — о существовании катализаторов протестного потенциала и, следовательно, перспективах социальной стабильности.

Понятие «качество жизни» является, т. о., важнейшим интегральным показателем социального благосостояния общества и индивида, измерение качества жизни — необходимый (в аналитическом и прогностическом аспектах) компонент социального мониторинга, оценки состояния и характера развития социальных процессов в любой стране.

Лит.: *Леви Г., Андерсон Л.* Народонаселение, окружающая среда и качество жизни. М., 1979.

Г. В. Каменская

КАШМИРСКИЙ ШИВАИЗМ — см. ***Шиваизм кашмирский***.

КАШЬЯПИЯ (санскр. kāśyapīya — школа последователей Кашьяпы) — одна из ветвей ***вибхаджьявады***, именуемая также суваршака. Известна своим участием в дискуссиях ***сарвастивады*** и других буддийских школ по проблеме реальности событий трех времен. Сарвастивадины настаивали на том, что не только прошлое, но и будущее имеют действительное существование не меньшее, чем настоящее. Это позволяло им объяснить такие феномены, как познавательный акт, имеющий много стадий; память, или сознание прошлого; предвидение, или сознание будущего, а также «вызревание» действий — закон ***кармы***. Их оппонентам казалось не менее очевидным, что прошлого, как и будущего, еще и соответственно уже нет. Кашьяпия попыталась найти «выход из кризиса», о котором сообщает сарвастивадинская «Махавибхаша»: прошлое действие существует, пока еще его плоды находятся в процессе «вызревания» (vipāka), как только они «вызреют», оно станет уже несуществующим.

В. К. Шохин

КАЭТАН, Гаэтан (Caietanus) Томмазо де Вио (20 февраля 1468, Гаэта — 10 августа 1534, Рим) — итальянский философ и богослов, лидер томистской школы конца 15 — 1-й трети 16 в., представитель ***второй схоластики***. Учился в Неаполе, Болонье и Падуе. В 1494 занял кафедру томистской метафизики в Падуанском университете, затем преподавал в Павии и Риме. С 1517 — кардинал, с 1519 — епископ Гаэты. В 1518 как папский легат в Германии обсуждал с Лютером его тезисы. Дискуссия, в которой был затронут ряд доктринальных проблем, имеющих отношение к обоснованию практики индульгенций, в частности, соотношение веры и благодати, подаваемой в таинствах крещения и причастия, вопрос о смысле «сокровищницы» заслуг, приобретенных Христом, не привела к согласию и закончилась осуждением Лютера.

Каэтан первым начал использовать «***Сумму теологии***» Фомы Аквинского в качестве основного учебника богословия. Его обширный комментарий к «Сумме» оказал большое влияние на формирование католической теологии. Комментируя аристотелевские сочинения, показывал, что Аристотель никогда не был «хорошим томистом». Вопрос же о том, насколько образцовым томистом был сам Томмазо де Вио в осмыслении ключевых онтологических категорий (сущее, сущность, бытие), остается дискуссионным. Он отстаивал (особенно в полемике со скотистами) традиционное томистское положение о реальном различии в творениях сущности и актуального бытия, но в трактовке сущности, идя «назад к Аристотелю», отошел от Фомы Аквинского в сторону эссенциализма. Рассматривая реальное бытие прежде всего как актуальность, а не как совершенство, считал «бытие актуального существования» (esse actualis existentiae) пределом овеществления и объективации «бытия сущности» (esse essentiae). В целом онтология Томмазо де Вио является гораздо менее континуалистской, чем онтологическое учение Аквината; для нее характерен контраст между метафизикой чистой сущности и метафизикой существования. Оказал влияние на Педру да Фонсека и некоторых других представителей второй схоластики.

Соч.: Commentaria in Summam theologiae S. Thomae Aquinatis. — Thomas Aquinas, Opera omnia, t. 4—11. Romae; 1888—1903; In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria, cura et studio M.-H. Laurent. Taurini, 1934; Scripta philosophical De nominum analogia. De conceptu entis, ed. curavit P. N. Zammit. Romae, 1934; Scripta philosophical Commentaria in Praedicamenta Aristotelis, ed. curavit M.-H. Laurent. Romae, 1939; в рус. пер.: О понятии сущего, вступ. статья, пер. с лат. и прим. М. А. Гарнцева. — «Историко-философский ежегодник '91». М., 1991, с. 174—182.

Лит.: *Hegyi J.* Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin: Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan, Pullach bei Münch., 1959; *Reilly J. P.* Cajetan's Notion of Existence. The Hague — P., 1971; *Riva E.* Analogia inivocitá in Tommaso de Vio. Mil., 1995.

М. А. Гарнцев

КВАЛИТАТИВИЗМ — характеристика особого типа знания, отличительной чертой которого выступает отсутствие редукции чувственно воспринимаемых качеств явлений обыденного опыта к механо-структурным и количественно определимым факторам, выдвигаемым для их объяснения. Квалитативизм имеет предпосылки в мифологическом мышлении, развивается в античности, транслируясь и модифицируясь в последующие эпохи, причем научная революция 17 в. не уничтожает, а лишь маргинализирует этот типичный для ранних периодов развития естествознания тип знания, вытесняя его из легитимизированного ею нового знания на его натурфилософскую и оккультную периферию. Близкими по смыслу к термину «квалитативизм» служат такие словосочетания, как «качественная физика» (В. П. Зубов), «качественная теория» (С. Самбурский), «теория качества» (Э. Мейерсон), смысл которых можно обобщить выражением «качественное знание». Квалитативизм характеризуется повышенным по сравнению с категорией количества онтологическим статусом, резервируемым за категорией качества в структуре «качественного знания». В истории философии термин «квалитативизм» был использован Л. Робэном для характеристики науки Аристотеля, якобы однозначно делающего шаг назад, от Платона к традиции софистов и риторов, и тем самым ориентирующего знание исключительно на «вербализм» силлогистики и приспособленную к ней онтологию «сущностей». Однако на самом деле квалитативизм Аристотеля отнюдь не исчерпывается этим его видом, выступая как сложная гетерогенная система, объединяющая три существенно разнящихся друг от друга его вида, каждый из которых определяется тем, каким образом истолковывается качество в разных частях системы Стагирита (метафизико-эйдетический — физико-эйдетический — физико-динамический квалитативизм). Общими признаками всех указанных видов квалитативизма Аристотеля выступает их противопоставленность механицизму, действие принципа противоположностей или бинарных оппозиций, универсальность концептуального аппарата, связывающего квалитативизм в целом с другими характеристиками науки Аристотеля.

Ограниченность квалитативизма как познавательной программы выявляют присущие ему логические противоречия, обнаруживаемые при попытке придать ему статус строгого объяснения, строящегося по классической модели механицистского детерминизма. Поэтому, когда в 17 в. умозрительная и феноменолого-оперативная установка познания сменяется аналитико-вычислительной и механо-конструктивистской, то происходит «моральный износ» квалитативистской парадигмы, что, однако, не уменьшает актуальности изучения квалитативизма для решения сложных проблем современной науки и философии.

Лит.: *Мейерсон Э.* Тождественность и действительность. СПб., 1912; *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963; *Визгин В. П.* Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982; *Он же.* К анализу квалитативистского типа рациональности: случай Аристотеля. — В кн.: Историко-философский ежегодник. 1996—1997. М., 1998; *Robin L.* Aristote. P., 1944; *Sambursky S.* The Physical World of the Late Antiquity. L., 1964.

В. П. Визгин

КВАНТОВАЯ ЛОГИКА — раздел логики, изучающий применение логических методов в квантовой механике. Различают логику квантовой механики и квантовую (ортомодулярную) логику. Первая изучает рассуждения в квантовой механике, вторая представляет собой недистрибутивную ортомодулярную решетку, соответствующую математическому формализму квантовой теории.

Исторически начало логических исследований структур квантовой теории связывают с монографией И. фон Неймана «Математические основы квантовой механики» (1932). В 1936 фон Нейман и Г. Биргкоф создают математический формализм в виде ортомодулярной решетки замкнутых подпространств Гильбертова пространства, вполне соответствующий известному эксперименту с прохождением электрона через две щели экрана, в результате которого вместо точечного следа на мишени получалась дифракционная картина. Логический анализ ситуации в этом случае приводил к необходимости отказа от закона дистрибутивности и тем самым к нарушению законов классической логики в микромире.

К этому же периоду относится и работа Ф. Звицки, в которой ставится вопрос об особой ***многозначной логике*** квантовой механики. В 1944 выходит книга «Философские основания квантовой механики» Г. Рейхенбаха, сконструировавшего трехзначную логику для устранения «причинных аномалий», возникающих при попытках применить классическое причинное объяснение в терминах обычного евклидового пространства в квантовых явлениях. Вводя в рассмотрение наряду с оценками суждений на истинность и ложность еще и категорию неопределенности, Рейхенбах предполагал тем самым разрешить методологические трудности, вызванные развитием квантовой физики. Идея многозначной квантовой логики была поддержана в книге «Структура физической теории» П. Детуш-Феврие (1951), а затем К. Ф. фон Вайцзеккером в работе «Дополнительность и логика» (1956).

Большое внимание уделялось квантовой логике в 60-е гг. в СССР, ФРГ, Франции, Швейцарии, США, Польше, Канаде, Венгрии, Болгарии и др. странах. В СССР первые работы подобного рода появились в конце 50-х — начале 60-х гг., а на страницах журнала «Вопросы философии» в 1970 состоялась дискуссия, посвященная проблемам квантовой логики. Своеобразным апогеем развития квантовой логики в этот период был IV Международный конгресс по логике и методологии науки (Бухарест, 1971), где доклады многих участников были посвящены данной тематике. Программа исследований по квантовой логике была организована в начале 70-х гг. при университете провинции Западного Онтарио (г. Лондон, Канада). Работы по квантовой логике включает в себя и 25-й том «Бостонских исследований», публикующий труды Ассоциации философов науки за 1974. Интерес представляют также опубликованные материалы совещания 1979 в Эричи (Италия) и симпозиума в Кёльне (ФРГ), состоявшегося в июне 1985. Среди монографий на эту тему следует отметить книгу «Квантовая логика» П. Миттельштедта (1979) и книгу В. С. Меськова «Очерки по логике квантовой механики» (М., 1986).

Бросающееся в глаза разнообразие предложенных в этот период исчислений квантовой логики, по мнению некоторых авторов, является свидетельством того, что для квантовой логики все еще нет единого и общепринятого теоретического каркаса. Это в свою очередь влечет ее незавершенность как дисциплины, оставляя открытыми многие ее вопросы и проблемы. Тем не менее многие исследователи рассматривают квантовую логику как основание альтернативной формулировки квантовой теории.

Характерной трудностью при построении квантовой логики является проблема импликации. Причиной является то обстоятельство, что существование квантово-логической связ-

ки «если, то» может быть расценено как нарушение индетерминистского характера описания квантовой системы, подразумевающее существование некоей «логической каузальности». Формально это приводит к невозможности эксплицировать отношение импликации в виде предложения квантовой теории. Многие авторы (П. Фрейндлих, Р. Гричи, С. Гаддер и др.) утверждают, что, поскольку в решетке квантово-механических высказываний отношение импликации не является элементом этой решетки, квантовая логика не является логикой в обычном смысле этого слова. Однако подобный упрек можно высказать и некоторым ***неклассическим логикам***, напр. логикам типа логики Хао Вана, в которой импликация относится к метатеории. Предложенные решения основаны как на аналогии с многозначными (Й. М. Яух, К. Пирон) и модальными (Дж. Зиман) исчислениями, так и на семантическом конструировании связки квантовой импликации (Р. Хьюз, Г. М. Хардегри, М. Л. Далла Кьяра, Г. Кальмбах и др.).

Построение аксиоматических систем квантовой логики (Р. Гольдблатт, Г. Хардегри, Х. Нишимура, Н. Дж. Катленд и П. Ф. Гиббинс, М. Фридман и К. Глаймур) привело к разработке семантики (***Логическая семантика***) квантовой логики, свободной от формализма гильбертовых пространств квантовой теории (В. Э. Стахов, П. Миттельштедт). Предпринимаются попытки модального расширения квантовой логики, когда техника ***модальной логики*** используется для анализа квантово-механических закономерностей (Б. К. ван Фраассен), либо вводится в рассмотрение квантовая модальность (П. Миттельштедт).

Попытка перестройки квантовой механики на основании квантовой логики была предпринята К. Пироном в рамках разработанного им в 60-е гг. логического формализма. Однако в последнее время было обнаружено (Н. Хаджисаввас, Ф. Тьефин и М. Мугур-Шахтер), что формализм К. Пирона, несмотря на свою непротиворечивость, обладает некоторыми синтаксическими характеристиками, из-за которых попытка интерпретировать в нем квантовую механику наталкивается на серьезные трудности, делающие подобную интерпретацию невозможной. Возможные неудачи на этом пути, связанные с работами других авторов, объясняются недостаточной ориентацией на современное состояние математического формализма квантовой теории. Предпринимаются попытки построения логических систем квантовой логики, более отвечающих математическому формализму квантовой механики и способных послужить в качестве фундамента современной квантовой теории (Д. Йеттер, К. Малви, О. Малхаз, В. Л. Васюков).

Новое направление исследований связано с системами релятивистской квантовой логики, полученными обобщением квантовой логики и квантовой ***вероятности*** на случай релятивистского пространства-времени. С этой целью используется предложенная Г. Такеути в рамках построенной им квантовой теории множеств процедура квантования (М. Банаи). Другой подход (П. Миттельштедт) основывается на модификации диалоговой семантики квантовой логики, учитывающей эволюцию квантовой системы. Следует отметить, что сама идея подобного подхода была высказана Б. Г. Кузнецовым в работе «Об основах квантово-релятивистской логики» (Логические исследования. М., 1959).

Лит.: *Васюков В. Л.* Квантовая логика наблюдаемых: реконструкция и семантический анализ. — В кн.: Синтаксические и семантические исследования неэкстенсиональных логик. М., 1989; *Birkhoff G., Neumann J. von.* The Logic of quantum mechanics. — «Annal. Math.», 1936, v. 37; The Logico-algebraic approach to quantum mechanics: (Vol. I; Historical evolution). Reidel, 1975; The Logico-algebraic approach to quantum mechanics: (Vol. 2, Contemporary consolidation). Reidel, 1979; Current Issues in Quantum Logic. N.Y.—L., 1981; M. L. Dalla Chiara. Quantum Logic — Handbook of Philosophical Logic, v. 3. Dordrecht, 1986.

В. Л. Васюков

КВАНТОР — см. ***Логика предикатов***.

КВИНТЭССЕНЦИЯ (отлат. quintaessentia — пятая сущность, перевод греч. πεμπτὴ οὐσία) — в античной философии «пятый элемент» (см. ***Элементы***), или эфир (субстанция небесной тверди или светил), учение о котором впервые было разработано в платоновской Академии (см. «Тимей» 55c, где корпускулы квинтэссенции обладают формой правильного додекаэдра). Аристотель превратил теорию пятого элемента (он сам называл его «первым телом», «первым элементом», «первой сущностью», а также «божественным», «вечным», «горним», «круговрашающимся» телом и «эфиром») в краеугольный камень своей космологии (трактат «О небе»), синтезировав ее с теорией гомоцентрических сфер Евдокса—Каллиппа. Согласно Аристотелю, квинтэссенция, или ***эфир***, — субстанция всего надлунного мира (как светил, так и несущих их «сфер»); в отличие от четырех элементов подлунного мира, подверженных «возникновению и уничтожению» (циклическому взаимопревращению) и наделенных свойством прямолинейного движения, эфиру свойствен только один вид движения — пространственное перемещение по кругу (поскольку это движение естественно для него, отпадает постулат Платона о душах — двигателях небесных тел), его вечность, неизменяемость и абсолютная неаффицируемость служат обоснованием несотворенности мира и залогом его неуничтожимости; они же сообщают ему свойства вечного и блаженного живого существа — космического бога.

В дальнейшем квинтэссенция все более отождествлялась с субстанцией бога и души и толковалась как нематериальная субстанция (уже у Аристотеля квинтэссенция «не имеет материи, из которой она возникла», «О небе» 270a25). В эллинистических эсхатологических представлениях о небесно-божественном происхождении «эфирной» души и ее возврате после смерти на астральную прародину аристотелевская квинтэссенция смешалась с платоническими, стоическими и фольклорными элементами (особенно 1-я кн. «Тускуланских бесед» и «Сон Сципиона» Цицерона); уже у Гераклида Понтийского, *Критолая* (Академия, 2 в. до н. э.) душа отождествляется с квинтэссенцией; Филон Александрийский отождествлял квинтэссенцию с «художественным огнем» стоиков и определял душу как осколок эфирной квинтэссенции. Представители восточной патристики опровергали учение Оригена, согласно которому тела воскресших состоят не из четырех элементов, а из квинтэссенции.

Особое развитие учение о квинтэссенции получило в неоплатоническом представлении об эфирной «колеснице» (ср. опорные тексты Платона — «Тимей» 41 d-e, «Федр» 247b), или бессмертном астральном теле души, которое она получает при своем «нисхождении» (κάθοδος) в земную жизнь (Плотин, «Энеады» IV 3,15; Порфирий, «О пещере нимф» II; Макробий, Комментарий к «Сну Сципиона» 112; Ямвлих, «О мистериях» III 14; Прокл, «Начала теологии» 205—209). Этот неоплатонический тезис о существовании эфирного медиума между духом и телом (как на макро-, так и на микрокосмическом уровне)

выступил на первый план в философии Возрождения. Так, согласно Агриппе Неттесгеймскому, божественный дух (активное начало) не может непосредственно воздействовать на косную материю; необходим медиум, который обладал бы смешанной духовно-телесной природой («De philosophia occulta» 114); этот медиум есть «дух мира», квинтэссенция, оживляющая тела (алхимический аспект: квинтэссенция обладает протяженностью и может быть извлечена из тел). Согласно Парацельсу, в основе всех веществ лежит квинтэссенция — «панацея», философский камень и эликсир жизни. Эфирный «дух мира», квинтэссенция встречаются у Бруно, Ф. Бэкона и др. Представление об «эфирном», или «астральном теле», как связующем звене между земным, материальным телом и бестелесной бессмертной душой укоренилось в оккультизме. Полемика против космологической гипотезы квинтэссенции велась уже в древности: вероятно, Теофраст и, несомненно, Стратон из Лампсака отказались от гипотезы пятого элемента и говорили об огненной, а не эфирной природе светил. В 1 в. до н. э. перипатетик Ксенарх из Селевкии написал специальный трактат «Против квинтэссенции» (критику Ксенарха опровергают Александр Афродисийский и Симпликий в комментариях к трактату «О небе»). Систематическую критику учения Аристотеля о квинтэссенции с позиций креационизма дал Иоанн Филопон в трактатах «О вечности мира против Прокла» и «Против Аристотеля о вечности мира».

Лит.: *Moraux P.* Quinta essentia, RE, 47, 1963, col. 1171—1263.

А. В. Лебедев

КЕДВОРТ (Cudworth) Ральф (1617, Аллер, Соммерсет — 26 июля 1688, Кембридж) — ведущий философ кружка ***кембриджских платоников***, профессор древнееврейского языка (с 1645). Автор написанного в пуританском духе «Рассуждения об истинном понятии Вечери Господней» и трактата «О союзе Христа и Церкви» (1642). Наиболее известна его книга «Истинная интеллектуальная система Вселенной, в которой все доводы и философия атеизма опровергнуты, а его невозможность доказана» (The true intellectual system of universe, wherein all the reasons and the philosophy of atheism is confuted), ее первый из четырех задуманных томов опубликован в 1678. Кедворт приводит здесь 22 аргумента античных атеистов-материалистов, разделяемых им на четыре группы: гилепатическая философия Анаксимандра, атомистическая — Демокрита, космопластическая — стоицизма и гилозоистическая философия ученика Аристотеля — Стратона. Основное внимание Кедворт уделяет атомизму Демокрита, извратившего подлинный «благочестивый» атомизм. Изобретателем атомистической физики Кедворт называет Моха Сидонского, жившего еще до Троянской войны, которого он отождествляет с Моисеем. Вслед за Климентом Александрийским он отстаивает восточное происхождение древнегреческой философии. Кедворт прилагает много усилий, чтобы обнаружить в античной философии идею единобожия, за что он был осужден папской курией. Современники считали его труд образцом эрудиции (см., напр., ***Локк Д.*** Соч., т. 3, с. 588). Замышляя свой труд, Кедворт собирался исследовать в основном проблему свободы и необходимости и дать критику различных форм фатализма: 1) атеистического; 2) теистического, но имморального, приписывающего Богу установление принципов добра и зла; 3) признающего моральные атрибуты Бога, но не оставляющего места для свободы и, следовательно, для дистрибутивной и ретрибутивной справедливости в мире. Однако истинная религия, полагает Кедворт, покоится на трех столпах: бытии Бога, вечной природе блага и свобод человека. Именно эти доктрины он противопоставляет ***Гоббсу***, критикуя его механистический детерминизм и морально-правовой релятивизм в опубликованных посмертно трактатах «О свободе воли» (1838) и «О вечной и неизменной нравственности» (1731).

М. А. Абрамов

КЕДРОВ Бонифатий Михайлович (10 декабря 1903, Ярославль —10 сентября 1985, Москва) — философ, химик, историк науки; доктор философских наук, профессор, член-корреспондент АН СССР. В 1922 поступил на химический факультет Московского университета, где специализировался по химической термодинамике и органической химии. В 1931—32 — слушатель Института красной профессуры философии и естествознания. Аспирант Института общей и неорганической химии АН СССР (1932—35), защитил диссертацию «О парадоксе Гиббса» на звание кандидата химических наук. В 1935—37 — инструктор отдела науки ЦК КПСС. Преподавал историю химии на химическом факультете МГУ (1936—38), работал химиком Ярославского шинного завода (1938—39), ст. н. с. Института философии АН СССР (1939—41). Участник Великой Отечественной войны. В 1945—49 — ст. н. с., зав. сектором философских вопросов естествознания, зам. директора Института философии АН СССР. В 1946 присуждена ученая степень доктора философских наук за диссертацию «Атомистика Дальтона и ее философское значение». Профессор кафедры диалектического и исторического материализма АОН при ЦК КПСС (1946-58). В 1955-58 - ст. н. с. Института истории естествознания и техники АН СССР, в 1958—62 — зав. сектором диалектического материализма, с 1960 — ст. н. с. Института философии АН СССР. В 1962—72 — директор ИИЕиТ АН СССР. Директор Института философии АН СССР (1973—74). В последние годы жизни возглавлял один из секторов ИИЕиТ АН СССР и являлся профессором МГУ. Член многих иностранных академий и научных обществ. Первый гл. ред. журн. «ВФ» (1947—49), членом редколлегии которого он состоял до конца жизни. Об истории издания журнала и о трудностях работы в нем Кедров рассказал в своих воспоминаниях «Как создавался наш журнал» («ВФ», 1988, № 4, с. 103). Исследовал историю химической атомистики, периодический закон Д. И. Менделеева, психологию научного творчества, классификацию наук, теорию диалектики, философско-методологические проблемы современных наук (химии, физики, биологии), науковедения, научно-технической революции, проблемы взаимосвязи философии и естествознания.

В условиях чрезмерной политизации философии он стремился как в теории, так и на практике к союзу философии с естествознанием, выступал против натурфилософии. Одним из первых Кедров встал на защиту хромосомной теории наследственности и молекулярной биологии, убеждал в плодотворности применения математики, физики и химии к биологии; активно поддерживал идеи, формировавшиеся в современной физике и химии. Многое сделал Кедров для развития математической логики в СССР. Его деятельность была направлена на то, чтобы утвердить в философии принцип научности. Он был глубоким исследователем истории диалектики, концепции истории науки в трудах Маркса, Энгельса, Ленина. Своими трудами он демонстрировал продуктивность соединения историко-научного анализа и философско-методологического исследования науки. Кедров по праву считается создателем исторического направления в философии науки.

Соч.: Энгельс и естествознание. М., 1947; День великого открытия [Об открытии Д. И. Менделеевым периодического закона]. М., 1958; Предмет и взаимосвязь естественных наук. М., 1962; Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963; Классификация наук, кн. 2. От Ленина до наших дней. М., 1965; О диалектике научных открытий. — «ВФ», 1966, № 12; Ленин и революция в естествознании XX века: Философия и естествознание. М., 1969; Три аспекта атомистики: ч. 1. Парадокс Гиббса. Логический аспект. М., 1969; Три аспекта атомистики, ч. 2. Учение Дальтона. Исторический аспект. М., 1969; Три аспекта атомистики, ч. 3. Закон Менделеева. Логико-исторический аспект. М., 1969; О природе научного понятия. — «ВФ», 1969, № 8; Диалектическая философия и генетика. — «Генетика», 1970, т. 6, № 4; Ленин и диалектика естествознания XX века. Материя и движение. М., 1971; История науки и принципы ее исследования. — «ВФ», 1971, № 9; Социальное и биологическое в научном творчестве. — В кн.: Биологическое и социальное в развитии человека. М., 1977; Марксистская концепция истории естествознания, XIX век (в соавт. с А. П. Огурцовым). М., 1978; Ленин и научные революции. Естествознание. Физика. М., 1980; О современной классификации наук (Основные тенденции в ее эволюции). — «ВФ», 1980, № 10; Мировая наука и Менделеев. К истории сотрудничества физиков и химиков России (СССР), Великобритании и США. М., 1983; Классификация наук. Кн. 3. Прогноз К. Маркса о науке будущего. М., 1985; Марксистская концепция истории естествознания. Первая четверть XX века (в соавт. с А. П. Огурцовым). М., 1985; Науки в их взаимосвязи. История. Теория. Практика. М., 1988; Проблемы логики и методологии науки. Избр. труды. М., 1990.

Лит.: Бонифатий Михайлович Кедров. Мат. к библиографии ученых СССР. М., 1985; Б. М. Кедров: путь жизни и вектор мысли. — «ВФ», 1994, № 4.

В. П. Алексеев

КЕМБРИДЖСКИЕ ПЛАТОНИКИ — кружок философов, богословов и моралистов, сложившийся в Кембридже во 2-й пол. 17 в. вокруг Бенджамена Уичкота (1609—83), поклонника Платона и ***неоплатонизма***. Наиболее известные члены кружка — ***Г. Мор, Д. Смит*** (1618—52) и ***Р. Кедворт***; близки им Д. Гленвилл (1636—80) и Д. Норрис (1657—1715) из Оксфорда. Д. Бернет (1643—1715) оставил интересные воспоминания о членах кружка («История моего времени», т. 1—2,1723—34). По его свидетельству, кембриджские платоники больше читали Платона, Цицерона и Плотина, чем Евангелие. Из современных философов в кружке наибольший авторитет имел ***Декарт***, с которым они переписывались и на которого ссылались, критикуя эмпиризм Ф. Бэкона. Однако картезианскую физику отвергали. По своим религиозным взглядам кембриджские платоники противостояли кальвинизму, особенно в вопросе о ***свободе воли*** и предопределении. Их философская позиция может быть охарактеризована как рационализм: по выражению Уичкота, разум — это «самый голос Божий». Они также критиковали теологический волюнтаризм, выводивший критерии добра и зла из установлений Божьей воли (позиция, занимаемая Локком), ***Ф. Бэкона*** — за противопоставление веры и разума, ***Т. Гоббса***, который, по мнению Кедворта и Мора, реанимировал релятивизм софистов. Кембриджские платоники выступали против попыток Высокой Англиканской церкви стать господствующей церковью Англии. За свою широкую веротерпимость они были названы латитудинариями — людьми с «широкими глотками».

Лит.: The Cambridge platonists, ed. by C. A. Patrides. L., 1969; *Tulloch J.* Rational Theology and Christian Philosophy in England in Seventeenth Century, v. 1—2. Edinburgh—L, 1874; *Cassirer E.* Platonic Renaissance in England. Edinbourgh, 1953.

М. А. Абрамов

КЕПЛЕР (Kepler) Иоганн (27 декабря 1571, Вейль-дер-Штадт — 15 ноября 1630, Регенсбург) — немецкий астроном и математик. В поисках математической гармонии мира, созданного Богом, предпринял математическую систематизацию идей Коперника. Учился в Тюбингенском университете, преподавал математику и этику в Граце, составлял календари и астрологические прогнозы. В сочинении «Предвестник, или Космографическая тайна» (Prodromus sive Mysterium cosmographicum, 1596) излагал божественный математический порядок небес: шесть планет определяют пять промежутков, соответствующих пяти «платоновским» многогранникам. Был придворным математиком в Праге, помощником Тихо Браге; обрабатывая его точные наблюдения над движениями Марса, установил первые два закона обращения планет: планеты движутся не по круговым орбитам, но по эллипсам, в одном из фокусов которых находится Солнце; планеты движутся со скоростью, при которой радиусы-векторы описывают одинаковые площади в равные времена («Новая астрономия» — Astronomia nova, Pragae, 1609). Позже эти законы были распространены на все планеты и спутники. Третий закон — квадраты периодов обращения планет относятся как кубы их средних расстояний от Солнца — изложен в навеянной ***пифагореизмом*** «Гармонии мира» (Harmonices mundi, 1619). Для математики особое значение имело исследование «Стереометрия винных бочек» (1615), в котором Кеплер вычислял объемы тел, получающиеся при вращении конических сечений вокруг оси, лежащей с ними в одной плоскости. Он также применил логарифмы к построению новых таблиц движений планет (1627). Его «Краткий очерк коперниканской астрономии» (Epitome astronomiae Copernicanae, 1621) был лучшим учебником астрономии той эпохи. Открытия Кеплера имели громадное значение для философского и научного развития Нового времени.

Соч.: Gesammelte Werke, Bd. 1—18, hrsg. W. Van Dyck und M. Caspar. Münch., 1937—63; в рус. пер.: Новая стереометрия винных бочек. М.—Л., 1935; О шестиугольных снежинках. М., 1982.

Лит.: *Кирсанов В. С.* Научная революция 17 века. М., 1987; ***Реале Дж., Антисери Д.*** Западная философия от истоков до наших дней, т. 3. Новое время. СПб., 1996.

Л. А. Микешина

КЕРНЕР (Korner) Стефан (род. 1913) — английский философ. В 1952—79 — профессор Бристольского университета, в 1970—83 — одновременно профессор Йельского университета (США). В своих работах Кернер стремится синтезировать методы современной аналитической философии и методы традиционной философии, прежде всего критической философии Канта. При исследовании основных направлений обоснования математики он интерпретирует интуиционизм на основе кантовского конструктивизма. В философии науки важнейшую роль, по Кернеру, играет различение информационных и объяснительных функций научных теорий, тесно связанное со специфическими особенностями эмпирнческого и теоретического мышления. В эмпирическом мышлении, где на основе опыта определяются индивидуальные объекты, классы и отношения, действует логика неточных (нестрогих) предикатов. Теоретическое мышление осуществляется в рамках классической логики, с помощью которой путем уточнения и модификации результатов эмпирического мышления создаются предпосылки для дедуктивного получения теоретических следствий. Научное знание тесно связано, согласно Кернеру, с представлениями здравого смысла. Как целое оно развивается путем теоретической идеализации (замены понятий и представлений здравого смысла теоретическими конст-

рукциями) и последующей деидеализации, приводящей к обогащенным представлениям здравого смысла. В этом процессе изменение информации логически независимо от соответствующих теорий и информация может использоваться для их сравнения и оценки. В теоретическом мышлении, по Кернеру, основополагающую роль в развитии знания играет категориальный каркас (принимаемое учеными множество взаимосвязанных категорий), в рамках которого происходит категоризация исследуемых объектов, эксплицируется используемая логика, формулируются интерсубъективные критерии принятия научных утверждений и отказа от них. Фиксируя высшие, метафизические принципы научной деятельности, категориальный каркас, однако, не является единственным и априорным, как считал Кант, а подвержен историческим изменениям и органически связан с эволюцией человеческого знания в целом. Основные принципы философии науки Кернера позволили ему выдвинуть серьезные критические аргументы против парадигматической концепции научных революций ***Т. Куна*** и методологии научно-исследовательских программ ***И. Лакатоса***.

Соч.: The Philosophy of Mathematics. An Introductory Essay. L., 1960; Kant's Conception of Freedom. L., 1967; Categorial Frameworks. Oxf., 1970; Metaphysics: Its Structure and Function. Cambr., 1984.

В. Н. Садовский

КИЕВО-МОГИЛЯНСКАЯ АКАДЕМИЯ — высшее учебное заведение, в котором, помимо богословия, преподавалась философия и смежные с ней дисциплины. В 1615 в Киеве при Братском Богоявленском монастыре основывается Киево-братская школа, где изучались богословие, классические языки, риторика, другие общеобразовательные предметы. Ктитором Киево-братской школы являлся гетман Войска Запорожского П. Конашевич-Сагайдачный. Умирая, гетман завещал школе почти все свои средства «на науку и выхование бакалавров ученых... детям христианским... зачем бы наука продолжаться могла вечные и потомные времена». В 1619—20 ректором школы был родоначальник славянской филологии М. Смотрицкий, создатель «Грамматики словенской». Философские штудии в школе значительно развил ректор Кассиан Сакович (1621—24), автор трактатов «Аристотелевские проблемы, или Вопрос о природе человека», «Трактат о душе». Впоследствии митрополит Петр Могила реформировал школу, существенно расширив образовательную программу. Ученики проходили восемь классов и изучали славянский, греческий и латинский языки, нотное пение, катехизис, арифметику, поэтику, риторику и богословие. С 1631 школа называлась Киево-Могилянской коллегией, с 1694 царским указом переименована в Киево-Могилянскую академию (указ подтвержден в 1701). В 18 в. к преподававшимся предметам добавляются французский, немецкий и еврейский языки, естественная история, география, математика, сельская и домашняя экономия, медицина и русская риторика. Богословие преподавалось согласно системе Феофана Прокоповича, в риторике ориентировались на труды М. В. Ломоносова. В 1731—47 академии покровительствовал митрополит Киевский Рафаил Заборовский, чьим именем она некоторое время называлась (Academia Mohlio-Zaborowsciana). В конце 18 в. академия окончательно трансформируется в духовное учебное заведение (Киевская духовная академия), одновременно со Славяно-греко-латинской академией.

В истории русской культуры и философии Киево-Могилянская академия сыграла выдающуюся роль. Епископ Гедеон Вишневский охарактеризовал ее в следующих словах: «Изобиловала всегда учеными людьми Академия Киевская. И от нее, аки с преславных оных Афин, вся Россия источник премудрости почерпала». Из ее стен вышел основатель профессионального философского образования в России архиепископ Феофилакт Лопатинский. В ней учились такие видные иерархи, как Стефан Яворский, Димитрий Ростовский, Арсений Мацеевич. Крупный вклад в историю русской философии внесли преподаватели академии — представители западнорусской школы И. Кононович-Горбацкий, И. Гизель, И. Кроковский, В. Ясинский, М. Козачинский, Г. Конисский. В академии обучались государственные деятели граф П. В. Завадовский, князь Г. А. Потемкин-Таврический, А. А. Безбородко, Д. П. Трощинский. Академия издавала периодический печатный орган «Труды Киевской духовной академии».

Лит.: *Макарий (Булгаков).* История Киевской академии. СПб., 1843; *Аскоченский В. И.* История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 г. СПб., 1863; *Стратий Я. М.* Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины 17 столетия. К.. 1981; *Ничик В. М.* Роль Киево-Могилянской академии в развитии отечественной философии. — В кн.: Философская мысль в Киеве. К., 1982; *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К., 1982; *Захара И. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже 17—18 вв. (Стефан Яворский). К., 1982; *Хижняк З. И.* Киево-Могилянская академия. К., 1988.

А. В. Панибратцев

КИНГ (King) Мартин Лютер (15 января 1929, Атланта — 4 апреля 1968, Мемфис) — негритянский религиозный и общественный деятель США, сыгравший выдающуюся роль в борьбе против расизма. Учился в баптистском колледже в Атланте (1945—48), в теологической семинарии в Честере (1948—51) и в Бостонском университете (1951—55), где получил степень доктора философии. В 1955 возглавил «автобусный бойкот» негров г. Монтгомери, обозначивший новый этап борьбы против сегрегации и дискриминации чернокожих. Кинг возглавил массовые выступления за равноправие негров, которые завершились принятием Закона о гражданских правах (1964) и Закона об избирательных правах негров (1965). В 1964 Кинг стал лауреатом Нобелевской премии мира. В 1968 он был убит в г. Мемфис. Спустя 20 лет в честь него был установлен национальный праздник (третий понедельник января).

Социальная философия Кинга представляет собой теологически интерпретируемый и легко узнаваемый опыт образованного потомственного пресвитера негритянской баптистской церкви, с ранних лет столкнувшегося с системой повседневного насилия и унижения, с жестокостью полиции и самоуправством судов. Уже в семинарии Кинг, по его словам, был озабочен «интеллектуальным поиском способа устранения социального зла». Он с воодушевлением воспринял доктрину социального евангелиста ***У. Раушенбуша***, утверждавшего, что долг церкви не только в спасении людей, но и в преобразовании всех общественных отношений — в «перенесении небесной гармонии на землю», — осуществляемом с Божией помощью. Всякая религия, сделал вывод Кинг, претендующая на заботу о душах людей, но проявляющая полное равнодушие к ужасным условиям, в которых они живут, мертва и действительно является «опиумом народа». Долг христианина бороться против расизма, потому что «расовая сегрегация — это кричливое отрицание единства, которое мы имеем во Христе».

В 50-х гг. программа построения «Царства Божиего» на земле, апеллирующая к совести верующих, уже обнаружила свою практическую неэффективность, тем более очевидную, когда речь шла о ликвидации системы сегрегации, господствующей в южных штатах. «По горькому опыту мы знаем, — писал Кинг, — что угнетатели никогда не предоставят свободу угнетенным — ее нужно требовать». Глубокое впечатление на Кинга произвела критика ***Райнхольдом Нибуром*** представления о способности к нравственному самоусовершенствованию индивида, живущего в «аморальном обществе», и его концепция неискоренимого греха, восходящая к ***М. Лютеру***. Нибур помог мне осознать, вспоминал Кинг, «иллюзорность легковесного оптимизма и реальность существования коллективного зла». Но чернокожий богослов, стремящийся найти способ ликвидации расизма, не мог до конца принять социальный пессимизм неоортодоксии, в частности концепцию трансцендентного Бога, находящегося по ту сторону мира. Стремление решить эту имеющую для него острый практический смысл дилемму (ответственности церкви за состояние общества и практическую неэффективность апелляций к совести индивидов) объясняет своеобразие интерпретаций Кингом ключевых христианских догматов и категорий.

Кинг ясно понимал, что неграм противостоят не отдельные аморальные индивиды, а «система зла», которую он, как протестантский богослов, выводил из грехопадения первых людей, в результате которого «грех проявляется на всех уровнях человеческого существования»; он стремился совместить этот факт с признанием возможности преодоления расизма, иными словами, найти разумную середину между концепциями имманентного Бога у Раушенбуша и трансцендентного Бога у Нибура. Здесь сталкиваются две логики. С одной стороны, евангельские идеалы, по мнению Кинга, забытые американцами, служат ему решающим доводом против примирения с расистской реальностью, с другой — эти «внешние» по отношению к земной реальности идеалы адекватно в земной жизни воплотиться не могут. Иными словами, Бог и имманентен (в той мере, в которой Его моральные предписания выступают в качестве мотива и гарантии успеха борьбы против расизма), и трансцендентен, поскольку Его заветы «превосходят» человеческие возможности. Но эти проблемы «высокой» теологии интересовали Кинга прежде всего в практическом плане — как религиозное обоснование наиболее эффективной борьбы с сегрегацией.

Кинг выступил против ортодоксального протестантского представления о том, что образ Божий в человеке полностью разрушен вследствие грехопадения Адама. Нет, утверждал Кинг, он только искажен и «страшно испуган». В человеке сохранились могучие силы к созиданию, но он сам не способен полностью проявить их. Это может сделать лишь вера, которая «открывает дверь для работы Бога», обеспечивая чудесное единство божественной и человеческой воли к ликвидации греховного расизма. Американцы не могут лишь ждать и молиться, необходимо действовать, быть не просто термометром, но термостатом общества. Долг христианина не примиряться с дискриминацией чернокожих, однако сердце его не должно ожесточаться, насилие невозможно ликвидировать силой. Насилию следует противопоставить «способность любви», пробуждаемую в человеке Богом.

Кинг предложил четкую программу ликвидации расизма, а главное — возглавил практическую борьбу по ее претворению в жизнь. Решающую роль в ее оформлении сыграл опыт ненасильственного сопротивления М. Ганди, подсказавший Кингу, как сделать «христианскую любовь эффективным орудием социальных преобразований». «Христос дает дух, мотивацию протеста, а Ганди — метод, технику выражения», — писал он. Резко осуждая «самоубийственную» пассивность и примиренческое отношение к расизму большинства американских церквей, Кинг выдвигает категорическое требование: «Свободу немедленно!» Чтобы ее добиться, нужно активными («прямыми») действиями создавать напряженную обстановку, которая вынуждала бы расистские власти идти на переговоры. Такие акции неизбежно вызовут репрессивные меры, однако борцы с дискриминацией не должны отвечать насилием, им следует до конца воплотить принцип евангельской любви ко всем, в т. ч. и к врагам, стремясь пробудить ее в сердцах гонителей. Именно эта тактика, впервые примененная в Монтгомери, стала доминирующей в массовых антирасистских выступлениях в начале 1960-х гг. и обеспечила принятие целого ряда антидискриминационных законов. Однако она не могла изменить фактического неравенства. Создавалась взрывоопасная ситуация: растущая воинственность негров наталкивалась на все более жестокое сопротивление властей. В середине 1960-х гг. по стране прошла волна яростных бунтов в негритянских гетто, сопровождавшихся вандализмом, кровопролитными схватками, массовыми арестами. Новые лидеры, выдвинувшие лозунг «Власть черным!», обличали Кинга в сговоре с властями; в глазах последних он оставался зачинщиком общественных беспорядков, особенно после того как публично выступил с осуждением войны во Вьетнаме. Сам Кинг мучительно переживал кризис своего движения. Последовательно отстаивая принцип ***ненасилия***, он признавал необходимость выработки новой тактики, соответствующей «возросшему нетерпению негров и крепнущему сопротивлению белых», в частности укрепления союза всех бедняков — и белых, и чернокожих.

Соч.: Есть у меня мечта. М., 1970; Паломничество к ненасилию. — В кн.: Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1991; Stride Toward Freedom. The Montgomery Story. N. Y., 1958; Strength to Love. N. Y., 1964; Why We Can't Wait. N. Y., 1964; The Trumpet of Conscience. N. Y., 1967; Where Do We Go from Here: Chaos or Community? N.Y., 1967.

Лит.: *Нитобург Э. Л.* Церковь афро-американцев в США. М., 1995; *Митрохин Л. Н.* Мартин Л. Кинг: способность любить. — В кн.: Баптизм: история и современность. СПб., 1997; *Miller Keith D.* Voice of Deliverence: The Language of Martin Luther King. J., and Its Sources. N.Y., 1992.

Л. Н. Митрохин

КЙНДЙ Абӯ Йӯсуф Йа'қӯб Ибн Исҳāқ, ал- (кон. 8 в., Басра или Куфа, Ирак — между 860—879, Багдад) — арабский философ и ученый-энциклопедист, первый крупный представитель ***арабоязычного перипатетизма*** — фалсафы (отсюда его почетное прозвание «философ арабов» или «философ ислама»). Родился в знатной арабской семье, его отец был наместником; получил философское образование в Басре и Багдаде. Пользовался покровительством халифов ал-Ма'мӯна и ал-Му'тасима (правили 813—842), был учителем и другом сына последнего — Аҳмада, которому посвятил ряд своих трактатов. При ал-Мутаваккиле (правил 847—861) подвергался вместе с мутазилитами (см. ***Калам***) гонениям.

Ал-Киндй принадлежит более 250 сочинений по философии, психологии, геометрии, астрологии, теории музыки, химии, медицине и многообразным ремеслам. Из них сохранилось менее 50, самое значительное среди них — ***«О первой философии»***, посвященное легализации философии античного типа.

В свете сочинений ал-Киндй его творчество предстает не как целостная система, а как конгломерат учений, восходящих к Аристотелю (о четырех причинах, о модусах изменения подлунного мира, о конечности всего актуального сущего, о разуме и его видах), Платону и Плотину (о Едином, о начальности времени, о происхождении души и ее посмертном восхождении в мир горний), пифагорейцам (о роли числовых и геометрических пропорций). В отличие от других представителей арабоязычного перипатетизма (ал-Фāрāбй, Ибн Сйна), ал-Киндй не перенял неоплатоническую концепцию эманации, отстаивал творение мира «из ничего», учил о превосходстве пророческого знания над философским. В мутазилитском духе решал типичные для калама вопросы о божественных атрибутах и свободе воли. Ряд трактатов ал-Кинди был известен и на латинском Западе (в их числе «De intellectu» и «De quinque essentiis»).

Соч.: *Абӯ Рида̄ М.* Расā'ил ал-Кинди ал-фалсафиййа, ч. 1—2. Каир, 1950—53; в рус. пер. — В кн.: Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 37—192.

Лит.: *Rescher N.* al-Kindi. An Annotated Bibliography. Pittsburgh, 1964; *Atiyeh G. N.* al-Kindi: the Philosopher of the Arabs. Rawalpindi, 1966; *Jolivei J.* L'intellect selon al-Kindi. Leiden, 1971; *Ivry A. L.* al-Kindi's Metaphysics. Albany, 1974.

Н. В. Ефремова

КИНЕЗИКА (kinesics) — «наука о движении». Основные принципы и сам термин были предложены Р. Л. Бердвистелем (Кинезика и контекст. Очерки по телесно-двигательной коммуникации — ***Birdwhistell Ray L.*** Kinesics and Context. Essays on Body-Motion Communication. Phil., 1970). Опираясь на достижения современной лингвистики, он попытался подвергнуть микроскопическому анализу непрерывный поток человеческих двигательных реакций (жестов) и выделить мельчайшие его единицы, которые обозначил как кинемы (kinemes), лишенные значения, и кинеморфемы (kinemorphemes, единицы значения). Громадное влияние на его концепцию оказали исследования таких этологов, как К. Лоренц и Т. Тинберген (проблема построения грамматики двигательных жестов, имеющих безусловное значение в человеческой коммуникации). Кинезика — наука о языке жестов (со своей грамматикой и синтаксисом). Положение и повороты головы, смещение плеч, подъем или опускание руки, отдельных пальцев, наклоны и развороты, сгибания глаза, лоб и т. п. — все это богатство двигательной жестики при ближайшем микроскопическом рассмотрении может быть сведено к языковой реальности и описываться на основе законов, правил (операций) и категорий, принятых в структурно-лингвистическом анализе.

В. А. Подорога

КИНИКИ (греч. κυνικοί, от прозвища Диогена κύων — «пес», по другому, менее вероятному объяснению, от Κυνόσαργες — Киносарг, холм и гимнасий в Афинах, где Антисфен занимался с учениками; лат. cynici — циники) — одна из т. н. сократических философских школ Древней Греции. Ее основатели и представители (***Антисфен из Афин***, ***Диоген Синопский***, ***Кратет Фиванский*** и др.) стремились не столько к построению законченной теории бытия и познания, сколько к отработке и экспериментальной проверке на себе определенного образа жизни. Главное, что от них осталось в сознании последующих поколений, — это не трактаты, которые они писали, а преимущественно анекдоты; бочка Диогена, его просьба к Царю Александру Македонскому: «Отойди и не засти мне солнца»; брак Кратета, осуществляемый прямо на площади, и т. п.

Примитивность кинического философствования, поражающая при сравнении с виртуозной диалектикой платонизма и аристотелизма, — лишь оборотная сторона стремления всецело сосредоточиться на одной, и притом наиболее простой идее. Мыслить по-кинически — только средство; цель — жить по-кинически.

Учение киников, созданное в условиях кризиса античного полиса людьми, не имевшими своей доли в гражданском укладе жизни (предтеча кинизма Антисфен был незаконнорожденным), обобщает опыт индивида, который может духовно опереться лишь на самого себя, и предлагает этому индивиду осознать свою извергнутость из патриархальных связей как возможность достичь высочайшего из благ — духовной свободы. Последовав примеру Сократа, киники довели его установки до небывалого радикализма и окружили атмосферой парадокса, сенсации, уличного скандала; недаром Платон назвал Диогена «Сократом, сошедшим с ума». Если Сократ еще демонстрировал уважение к наиболее общим заповедям традиционной патриотической морали, то киники с вызовом именовали себя «гражданами мира» (термин «космополит» был создан ими) и обязывались жить в любом обществе не по его законам, а по своим собственным, с готовностью приемля статус нищих, юродивых. Именно то положение человека, которое всегда считалось не только крайне бедственным, но и крайне унизительным, избирается ими как наилучшее: Диоген с удовольствием применяет к себе формулу страшного проклятия — «без общины, без дома, без отечества». Киники хотели быть «нагими и одинокими»; социальные связи и культурные навыки казались им мнимостью, «дымом» (в порядке умственного провоцирования они отрицали все требования стыда, настаивали на допустимости кровосмесительства и антропофагии и т. п.). «Дым» нужно развеять, обнажив человеческую сущность, в которой человек должен свернуться и замкнуться, чтобы стать абсолютно защищенным от всякого удара извне. Все виды физической и духовной бедности для киников предпочтительнее богатства: лучше быть варваром, чем эллином, лучше быть животным, чем человеком. Житейское опрощение дополнялось интеллектуальным: в той мере, в какой киники занимались теорией познания, они критиковали общие понятия (в частности, «идеи» Платона) как вредную выдумку, усложняющую непосредственное отношение к предмету.

Философия киников послужила непосредственным источником ***стоицизма***, смягчившего кинические парадоксы и внесшего гораздо более конструктивное отношение к политической жизни и к умственной культуре, но удержавшего характерный для киников перевес этики над другими философскими дисциплинами. Образ жизни киников оказал влияние на идеологическое оформление христианского аскетизма (особенно в таких его формах, как юродство и странничество). Типологически школа киников стоит в ряду разнообразных духовных движений, сводящихся к тому, что внутренне разорванное общество восполняет социальную несвободу асоциальной свободой (от йогов и дервишей до современных хиппи).

Ист.: *Giannantoni G.* (ed.) Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990, p. 137—587; Антология кинизма, изд. И. М. Нахов. М., 1984, 2-е изд. 1996.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969, с. 84—108; *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; Höistad R. Cynic hero and cynic king. Studies in the cynic conception of man. Uppsala, 1948; *Sayre F.* The Greek cynics. Balt., 1948; Die Kyniker. Darmstadt,

1986; *Goulet-Cazé M.-O.* Le cynisme a l'époque impériale, ANRW II 36, 4. 1990. p. 2720—2833; Die Kyniker in der modernen Forscluing, ed. M. Billerbeck. Amst., 1991; *Downing F.G.* Cynics and Christian Origins. Edinburgh, 1992; Le cynisme ancien et ses prolongements, eds. M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet. P., 1993; The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography, by L. E. Navia, 1995; *Navia L. E.* Classical Cynicism: A Critical Study, 1996; The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, ed. R. B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé. Berkeley—Los Ang—L., 1997. См. также лит. к ст. ***Антисфен из Афин***, ***Диоген Синопский***, ***Кратет Фиванский***, ***Менедем из Лампсака***, ***Моним***.

С. С. Аверинцев

КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич [22 марта (3 апреля) 1800, Москва — 11(23) июня 1856, Петербург] — русский философ и литературный критик, один из главных теоретиков ***славянофильства***. Получил домашнее образование под руководством своей матери Авдотьи Петровны (племянницы В. А. Жуковского). В 1822 слушал лекции в Московском университете. В 1824 поступил на службу в Архив иностранной коллегии, где организовал вместе с А. Н. Кошелевым общество ***«любомудров»***. Киреевский рано проявил себя как блестящий литературный критик (отмеченный А. С. Пушкиным). В 1830 выезжал за границу, посещал лекции Гегеля и Шеллинга. После возвращения издавал журнал «Европеец» (1832), запрещенный уже на втором номере. В 1834 женился на Н. П. Арбениной, под влиянием которой произошло его обращение к православию. В жизни Киреевского начинается глубокий мировоззренческий переворот: преодоление того романтически-пиетистского понимания религии, в котором он был воспитан, переоценка взаимоотношений западноевропейской и восточнославянской культурных традиций, преодоление собственного «западничества». Киреевский сближается со старцами Оптиной пустыни, активно помогает в издании житий святых отцов. Основными философскими произведениями Киреевского являются две статьи: «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России» (1852) и «О возможности и необходимости новых начал в философии» (1856). Его главной философской темой было самоопределение русской культуры перед лицом западноевропейской. Характерная разница между ними объясняется особыми духовными, культурными и историческими корнями; отъединенностью Римской церкви от православия; односторонней, в форме латинской культуры, рецепцией античного наследия на Западе; насильственным, в большинстве своем, характером западной государственности (по сравнению с российской). В противовес естественно вырастающей из западной культуры рационалистической философии, характеризуемой формальностью, отвлеченностью и расколотостью разума на отдельные «факультеты», Киреевский выдвигает проект построения русской философии, ориентирующийся на генетически присущий отечественной культуре идеал «целостного разума» как органического единства интеллектуальной, моральной и эстетической способности человека.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—2. М., 1911; Критика и эстетика. М., 1979; Избр. статьи. М., 1984.

Лит.: *Лясковский В.* Братья Киреевские, жизнь и труды их. СПб., 1899; *Манн Ю.* Русская философски» эстетика. М., 1969; *Мюллер Э.* Киреевский и немецкая философия. — «ВФ», 1993, № 5; *Rouleau F.* Ivan Kiréievski la naissance du slavophilisme. Namur, 1990.

В. Н. Катасонов

КИРЕНСКАЯ ШКОЛА, киренаики (κυρηναϊκοί) — древнегреческая гедонистическая философская школа 4 — 1-й четверти 3 в. до н. э., возводившая свое учение к сократику ***Аристиппу из Кирены***. К Киренской школе принадлежали, в частности: дочь Аристиппа Арета, ее сын Аристипп Младший (Метродидакт, «обученный матерью») и имевшие своих последователей Паребат, ***Анникерид***, ***Гегесий*** и ***Феодор Безбожник***.

Киренская школа отрицала науки о природе (иногда также логику и диалектику) как не дающие надежных знаний и бесполезные для счастливой жизни. Этика Киренской школы состояла из 5 разделов: учение о том, что предпочитают и чего избегают, о внутренних состояниях-ощущениях (πάθη), о поступках; физика же и логика фактически включались в этику на правах учения о причинах и о достоверности. Киренаики утверждали несопоставимость внутренних состояний людей и непостижимость в них общего: общими бывают только имена вещей. Человеку явлено лишь его индивидуальное состояние (πάθος), оно очевидно, истинно и постижимо: «Ощущение, которое возникает для нас, не показывает нам ничего, кроме себя самого. Следовательно, только ощущение, по правде сказать, есть то, что нам является. А то, что вовне и способно вызывать ощущение, может быть, и существует, но это не то, что нам является» (Sext. Emp. Adv. Math. VII 194). Неприятных ощущений избегают, приятным оказывают предпочтение, это естественно и свойственно как животным и детям, так и мудрецам. В критерий истинности одни киренаики включали только непосредственную очевидность и ощущения, другие признавали участие ума и размышления. Ощущение мыслилось динамически как движение. Киренская школа не признавала эпикурейского отождествления наслаждения с отсутствием боли и страдания: поскольку удовольствие и боль — это «мягкое» и «резкое» движения, то отсутствие одного движения есть неподвижность, а не другое движение. Киренаики признавали т. о. только положительное удовольствие без степеней и иерархии.

Утверждение киренаиков, что существуют только телесные удовольствия, основано на узком значении слова ἡδονή («чувственное наслаждение»), при онтологизации которого выходило, что не только слово, но и понятие «удовольствие» не применимо к духовной сфере. Анникерид, однако, причислял к удовольствиям и дружеское расположение, и чувство благодарности, уважения, гордости за отечество и т. д. Возможно, в Киренской школе существовало представление об элементарных сильных наслаждениях и сложных (так, Аристипп Младший учил, что «чувство» — αἴσθησις — складывается из многих «ощущений» — πάθη), но не обладающих такой безусловной силой. Удовольствия по преимуществу — это телесные и сиюминутные, актуальные наслаждения. Хотя счастьем иногда считалась совокупность прошлых и будущих наслаждений, их накопление не цель, ибо со временем движение души угасает (Анникерид). «Жить с удовольствием» — цель, по Аристиппу Младшему, по Анникериду, искать счастья в непрерывных и всевозможных наслаждениях слишком утомительно и ведет к обратному результату, но чем человек мудрее, тем больше счастья в его жизни, хотя целью каждого поступка является не счастье, а частное конкретное удовольствие. По Феодору, мудрец радостен, а глупец печален; по Гегесию, из-за множества зол счастье вообще невозможно, так что его мудрец только избегает зол и тем более в этом преуспевает, чем менее будет разборчив в источниках наслаждений.

Моральные запреты «радикальные» представители Киренской школы (Феодор, Гегесий) снимали, объявляя общепри-

нятые ценности (а Гегесий и удовольствие) существующими не по природе. У киренаиков не просто удовольствие объявлялось благом, но само совершенное благо, выступающее как цель, есть жизнь с удовольствием, или просто удовольствие; соответственно все остальные блага, включая разумение и добродетель, являются благами в той мере, в какой служат этой цели. Феодор отрицал общепринятые ценности с высокомерием и дерзостью, Гегесий — с равнодушием и пессимизмом; Феодор не страшился смерти, Гегесий видел в ней полезное для мудреца (жизнь — выгода глупца); по Феодору, жертвовать собой за отечество — значит приносить пользу безумцам, по Гегесию, мудрец ничего не делает ради других, ибо никто его не стоит; Феодор ценил свободу высказывания («парресию») и считал отечеством весь мир, Гегесий выражал равнодушие и к свободе, и к отечеству. Особенность учения Феодора — выдвижение в качестве пределов не удовольствия и боли (им он отводил роль промежуточных состояний), а радостного и горестного расположения духа; благами он объявлял ум и справедливость, а Злом — их противоположности. Феодор, автор книги «О богах», за свои воззрения был прозван Безбожником, Гегесий, автор книги «О самоубийстве воздержанием от пищи», за проповедь самоубийства — Учителем Смерти. Анникерид, более «мягкий» представитель школы, не делал всех выводов из исходных посылок, избегал асоциальных крайностей своих проводивших жизнь на чужбине «единомышленников» и рисовал мудреца человеком, живущим в согласии с обществом, признающим его ценности и старающимся по возможности получать от жизни больше удовольствий, чем огорчений.

Киренская школа испытала влияние Протагора, Демокрита и Эпикура и в свою очередь повлияла на учение последнего. Сочинения киренаиков не сохранились, основные источники — Диоген Лаэртий (II 86—104), Секст Эмпирик (Adv. Math. VII 11, 190—200), Евсевий Кесарийский (Pr. Eu. XIV, 18, 31слл., критика Аристокла — XIV, 19, 1сл, XV, 62, 7—12). Влияние Киренской школы было перекрыто влиянием эпикуреизма.

Фрагм.: *Giannantoni G.* (ed.) Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 2. Napoli, 1990; *Döring K.* Die Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker. Stuttg., 1988; *Mannebach E.* Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta. Leiden-Koln, 1961.

Лит.: *Tsouna-McKirahan V.* The Cyrenaic Theory of Knowledge. — «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1992, 10, p. 161-192; *Eadem.* The Epistemology of the Cyrenaic School. Cambr., 1999.

Н. В. Брагинская

КИРИК НОВГОРОДЕЦ (12 в.) — древнерусский ученый, религиозный мыслитель. Монах Антониева монастыря в Новгороде, где был доместиком (руководителем церковного хора). Автор «Учения о числах» («Учение им же ведати человеку числа всех лет») (1136) и «Вопрошания Кирика, иже вопроси епископа Нифонта и инех», содержащее записи бесед новгородского клира с архиепископом Нифонтом о вопросах церковно-канонического характера. Значение труда «Учение о числах» не ограничивается чисто календарно-математической сферой (исчисление пасхалии) и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими, так и с чрезвычайно малыми дробными числами. В нем содержатся своеобразные философско-мировоззренческие представления о времени, библейские представления о линейной хронологии совмещаются с явным пристрастием к замкнуто-круговому восприятию времени. Раздел трактата «Об обновлении» восходит к пифагорейцам, сводя природное развитие к гармоническим ритмам, подчеркивается гармония мироздания. Интерес Кирика сосредоточен на выявлении числовых и соответствующих им природных закономерностей. Разносторонне одаренный и энциклопедически образованный мыслитель, Кирик представляет рационализированную ветвь древнерусской религиозной мысли, переживавшей в 11—12 вв. период расцвета.

Соч.: *Калайдович К. Ф.* Памятники российской словесности 12 в. М., 1821, с. 165—203; *Смирнов С. И.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. — В кн.: *Он же.* Древнерусский духовник. М., 1912, с. 1—27; Историко-математические исследования, в. 6. М., 1953, с. 173-212; Златоструй. Древняя Русь 10-13 вв. М., 1990, с. 296-300.

Лит.: *Мурьянов М. Ф.* О космологии Кирмка Новгородца. — В сб.: Вопросы истории астрономии, сб. 3. М., 1974; *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси 11—12 вв. М., 1978; *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый 12 в. М., 1980; *Мильков В. В., Милькова С. В.* Идеи древнегреческой философии в творчестве древнерусских мыслителей. — В кн.: Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.

В. В. Мильков

КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος) (ум. 444, Александрия) — греческий церковный деятель и богослов. С 412 — архиепископ Александрийский. Был полновластным главой христианской церкви в Египте и непримиримым борцом за первенство александрийского патриархата над другими епископскими кафедрами Востока (Константинополь, Антиохия). Отличался крайней нетерпимостью к инакомыслящим: активно преследовал новациан (гетеродоксальное христианское течение) и евреев; по-видимому, был причастен к расправе над Ипатией. Опирался в своей деятельности на массы египетского монашества. После 428 выступил основным противником константинопольского патриарха Нестория и его христологического учения. На Эфесском соборе в 431 добился осуждения Нестория. Причислен к лику святых.

Кирилл — один из наиболее значительных богословов своего времени, продолжатель традиций Александрийской школы, создатель христологической доктрины, синтезировавшей христологические идеи ***Афанасия Александрийского, каппадокийцев*** и Аполлинария Лаодикийского. Он автор большого количества трудов, посвященных библейской экзегезе, апологетике и догматике. Многие его произведения имеют полемический характер. Комментарии Кирилла на книги Ветхого Завета являются типичным образцом аллегорического метода, культивировавшегося в рамках Александрийской школы. Среди новозаветных комментариев наибольшее значение имеет «Толкование Евангелия от Иоанна» (4-е Евангелие оказало определенное влияние на христологию Кирилла). Кириллу принадлежит одна из последних по времени христианских апологий — «О святой христианской религии против безбожного Юлиана» (сохранилась не полностью); на основании этого труда можно реконструировать значительную часть трактата императора Юлиана «Против галилеян». Произведения Кирилла, посвященные собственно догматической проблематике, можно разделить на ранние (до начала полемики с Несторием), посвященные гл. о. тринитарной проблеме и полемике с арианами («Сокровищница», «О святой и неразделенной Троице» и др.) и воспроизводящие аргументацию Афанасия Александрийского и каппадокийцев, и написанные после 428. Почти все труды этого периода связаны с полемикой против Нестория и затрагивают христологическую про-

блематику («Главы (или анафематизмы)», «Схолии о воплощении Единородного», «О правой вере», «Слово против нежелающих исповедовать Святую Деву Богородицей», «О том, что един Христос» и др.). В своем христологическом учении Кирилл в противоположность антиохийской христологии (Диодор Тарсийский, Федор Мопсуэстийский, Несторий, ***Феодорит Кирский*** и др.), ставившей акцент на строгом различении божественной и человеческой природы Христа, энергично настаивал на его единстве. Божественная и человеческая природа, по Кириллу, соединяется и образуется «единая воплотившаяся природа Бога-Слова» (μια γύσις του θεου Λόγου σεσαρκομένη) — формула, приписывавшаяся Афанасию Александрийскому, но на самом деле принадлежавшая Аполлинарию Лаодикийскому). Человеческая плоть, воспринятая Божественным Словом, стала плотью самого Бога. Поэтому Кирилл отказывается приписывать человеческие качества и действия Христа (включая страдания и крестную смерть) исключительно его человеческой природе. Сам Бог страдал и был распят на кресте. Поэтому и «Богородица» — наиболее точное наименование Девы Марии (антиохийские богословы предпочитали называть ее Христородицей). Кирилл не отрицал человеческой природы Христа, но полагал, что она не может быть выделена как нечто самостоятельное и отличное от его божественности.

Посмертная судьба христологического учения Кирилла достаточно сложна. Хотя христологическое определение Халкидонского собора 451 во многом противоречит христологии Кирилла, авторитет его личности в Церкви оставался непререкаемым, а влияние его христологии возрастало (решения V Вселенского собора 553, богословие ***Леонтия Византийского***, ***Иоанна Дамаскина*** и др.). В то же время противники Халкидонского собора (монофизиты) заявляют себя прежде всего продолжателями богословия Кирилла (Диоскор Александрийский, Тимофей Элур, Север Антиохийский и др.).

Соч.: MPG, t. 68—77; Dialogues sur la Trinité, v. 1—3, ed G. M. de Durand. P., 1976-1978 (Sources Chrétiennes, t. 231, 237, 246); Deux dialogues christologiques, ed. G. M. de Durand. P., 1964 (Sources Chrétiennes, t. 97); Contre Julien, v. 1—2, ed. P. Burguiere, P. Evrieus. P, 1985 (Sources Chrétiennes, t. 322); Lettres festales, v. 1—2, ed. L. Arragon etc. P., 1991—1993 (Sources Chretiennes, t. 372, 392); Творения, т. 1-15. М., 1889-1912.

Лит.: *Лященко Т.* Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский: Его жизнь и деятельность. К., 1913; *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и полемика с ним св. Кирилла архиепископа Александрийского. Симбирск, 1908; *Флоровский Г. В.* Византийские отцы V—VIII вв. М., 1992, с. 43—73; Кирилл Александрийский и Несторий, ересиарх V века. М., 1997; *Шабуров И. В.* Кирилл Александрийский и герметизм. — «Мероэ.», 1989, вып. 4, с. 220—227; *Rehrmann A.* Christologie des hl. Cyrill von Alexandrien. Hildesheim, 1902; *Hebensperger J. H.* Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien: Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags. Münch., 1924; *Du Manoir de Juaye H.* Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie. P., 1944; *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament. Roma, 1952; *Diepen H. M.* Aux origines de l'antropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. P., 1957; *Wilken R. L.* Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology. N. Haven-L., 1971; *Malley W.H.* Hellenism and Christianity: The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of the Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria. Roma, 1978.

Н. В. Шабуров

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ (ок. 1130, Туров — не ранее 1182) — церковный деятель Древней Руси, автор поучений, притч, торжественных слов и молитв. Причислен Русской Православной Церковью к лику святых. Современники называли его «Златоустом, воссиявшим паче всех на Руси». Сведения о его жизни содержит проложное житие 13 в. Жизнеописание наделяет Кирилла Туровского типичными чертами монашествующего подвижника веры. В 70-е гг. 12 в. вместе с византийским иерархом он принял участие в развенчании ереси Федорца Владимирского. В полемической «Притче о слепце и хромце» осудил Андрея Боголюбского, поддерживавшего ересь. Кирилл Туровский ставил вопрос о равной ответственности духовной и светской властей перед Богом и законом. Проповедуя полную подчиненность тела душе, предлагал соответствующую модель взаимоотношений духовной и светской властей. В «Повести о белоризце и о мнишестве» (сюжет о беспечном царе и его мудром советнике), «Слове о премудрости», а также в других произведениях, образно уподобляя аллегорический «град» человеческому телу, а населяющих его людей чувствам, он провозглашает бессилие человека, впадающего через чувственность в печаль ума. Спасение он видит в бегстве от мира в соответствии с аскетическим идеалом и выражает недоверие всему, что связано с плотским началом бытия. Орудием раскрытия истины помимо чувств объявляется разум, который возвышает человека и ведет к познанию Бога, души и мира. Для Кирилла Туровского характерно широкое использование метода аллегорического толкования.

Изд.: *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского. — «Труды Отдела древнерусской литературы», 1955, т. 11; 1956, т. 12; 1957, т. 13; 1958, т. 15; Памятники литературы Древней Руси. 12 в. М., 1980.

Лит.: *Еремин И. П.* Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности. — «Известия Отделения языка и словесности АН», 1921, т. 26; *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль 10—17 вв. М., 1990.

В. В. Мильков

КИРМА̄НЙ Ҳамӣд ад-Дӣн, ал- — философ-исмаилит, которому принадлежит заслуга систематизации философской системы ***исмаилизма***. Биографические сведения об ал-Кирма̄ни крайне скупы, в основном из-за глубокой конспирации, к которой прибегали исмаилиты в Средневековье ради сохранения структуры своей общины и ведения пропаганды. Судя по его имени, он был выходцем из иранского города Кирма̄н и, возможно, персом. Одна из наиболее достоверных дат, связанных с его жизнью, — 411 год хиджры, или 1020/21, когда, по его свидетельству, было написано ***«Успокоение разума»*** (Ра̄ҳат ал-‘ақл), явившееся, по всей видимости, последним произведением философа. Ал-Кирма̄нӣ занимал немаловажный пост в исмаилитской иерархии, будучи «худджей обоих Ираков» (т. е. Ирака и Персии). Авторитет в вопросах доктрины, он выступил против обожествления правившего в то время исмаилитского имама ал-Ҳа̄кима, опровергая учение ад-Даразӣ, приведшее к возникновению общины ливанских друзов.

Перу ал-Кирма̄нӣ принадлежит большое количество трудов, в которых разрабатываются отдельные философские проблемы: «Кладезь доказательств» (Ҳаза̄’ин ал-адилла), трактующий вопрос о Первоначале; «О взаимном соответствии миров» (ан-Нуҗум фӣ мука̄балат ал-‘ава̄лим), в котором рассматриваются вопросы причинности и структуризации универсума, и др. Он исследовал проблемы ***фикха*** («Каким должен быть пост в рамадан» — ал-Ла̄зима фӣ ṣавм шахр ра-

мадāн), исмаилитской доктрины имамата, выступал с полемическими сочинениями. На протяжении классического периода ал-Кирмāнӣ оставался для исмаилитов наиболее выдающимся авторитетом в вопросах философии. Фактическим комментарием на его «Успокоение разума» является «Сокровище отрока» (Канз ал-валад) Ибрāхӣма б. ал-Ҳусайна ал-Ҳāмидӣ (ум. 1161).

Соч.: Маджму 'ат расā'ил ал-Кирмāни (Трактаты). Бейрут, 1983; Успокоение разума, рус. пер. А. В. Смирнова. М., 1995.

Лит.: *Галиб, Муṣтафā.* А'лāм ал-исмā'илийа (Выдающиеся исмаилиты). Бейрут, 1964; *Walker P. E.* Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim. L., 1999.

А. В. Смирнов

КИСТЯКОВСКИЙ Богдан (Федор) Александрович [4 (16) ноября 1868, Киев — 16 апреля 1920, Екатеринодар] — русский философ, правовед, социолог. Учился в Киевском, Харьковском, Дерптском университетах, в 1895—97 — на философском факультете Берлинского университета, в 1898 защитил диссертацию «Общество и индивидуальность» на немецком языке. Сотрудничал с П. Б. Струве в журнале «Освобождение», сборнике «Проблемы идеализма». Редактор журнала «Критическое обозрение», один из авторов «Вех» (статья «В защиту права»). Преподавал на юридическом факультете Киевского университета (с 1917), профессор права. Академик Украинской АН (1919). Один из идеологов украинского национального возрождения. Умер во время поездки вместе с В. И. Вернадским в ставку Деникина с целью отстоять права академии.

Философия и социология права Кистяковского базируются на неокантианстве. Главный труд — «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (М., 1916), где собраны лучшие статьи предыдущих лет. Незаконченная работа «Право и науки о праве» погибла при пожаре во время эсеровского восстания в Ярославле в 1918. Кистяковский стремился выработать строгую науку об обществе путем создания эффективной методологии социологического анализа. Считая, что рациональное познание не способно в полном объеме осмыслить идею власти, разрабатывал понятия «власть», «государство», «индивид», «право», «социальное взаимодействие» и др., привлекая методы художественно-интуитивного познания. Кистяковский полагал, что «для того, чтобы наука о праве была методологически правильно построена, она должна быть ориентирована... прежде всего в философии культуры и только при посредстве ее во всей сумме гуманитарных наук» (Право и метод. — В кн.: Русская философия права: философия веры и нравственности. СПб., 1997, с 324). Выступал за методологический плюрализм, но критиковал идею замены социальных понятий понятиями нравственности, в частности трактовку Вл. Соловьевым государства как «организованной жалости». Отрицал правовой нигилизм, ведущий к произволу власти сверху и анархии масс снизу.

Соч.: Проблема и задача социально-научного познания. — «Вопросы философии и психологии», 1912, кн. 2 (112); Страницы прошлого (К истории конституционного движения в России). М., 1912; Сущность государственной власти. Ярославль, 1913; Что такое национализм? — «Национальные проблемы», 1915, № 1; Философия и социология права. М., 1997.

Лит.: *Фатеев А. И.* Русский методолог права. Харьков, 1917; *Голосенко И. А.* Социология на неокантианской платформе: Б. А. Кистяковский и В. М. Хвостов. — В кн.: Российская социология. СПб., 1993; *Сапов В. В.* Главная книга академика Б. А. Кистяковского. — «Вестник РАН», 1994, т. 63, № 3.

Н. А. Куценко

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. Китайская философия возникла примерно в то же время, что и древнегреческая и древнеиндийская философия, в середине 1-го тысячелетия до н. э. Отдельные философские идеи и темы, а также многие термины, образовавшие потом большую часть лексикона традиционной китайской философии, содержались уже в древнейших письменных памятниках китайской культуры — ***«Шу цзине»*** («Каноне [документальных] писаний»), ***«Ши цзине»*** («Каноне стихов»), ***«Чжоу и»*** («Чжоуских переменах»), сложившихся в 1-й пол. 1-го тысячелетия до н. э., что иногда служит основанием для утверждений (особенно китайских ученых) о возникновении философии в Китае в начале 1-го тысячелетия до н. э. Данная точка зрения мотивируется также тем, что в состав указанных произведений входят отдельные самостоятельные тексты, имеющие развитое философское содержание, напр. «Хун фань» («Величественный образец») из «Шу цзина» или «Си цы чжуань» («Комментарий привязанных слов») из «Чжоу и». Однако, как правило, создание или окончательное оформление подобных текстов датируется уже 2-й пол. 1-го тысячелетия до н. э.

ГЕНЕТИЧЕСКИЕ И ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ. Первым исторически достоверным творцом философской теории в Китае был ***Конфуций*** (551—479 до н. э.), осознавший себя выразителем духовной традиции жу — ученых, образованных людей, интеллигентов, чье наименование стало затем терминологическим обозначением для ***конфуцианства***.

Согласно традиционной датировке, старшим современником Конфуция был ***Лао-Цзы***, основоположник ***даосизма*** — главного оппозиционного конфуцианству идеологического течения. Однако ныне установлено, что первые собственно даосские произведения были написаны после конфуцианских, даже, по-видимому, явились реакцией на них. Лао-Цзы как историческое лицо скорее всего жил позже Конфуция. Видимо, неточно и традиционное представление о доциньском (до конца 3 в. до н. э.) периоде в истории китайской философии как эпохе равноправной полемики «ста школ», поскольку все существовавшие в то время философские школы самоопределялись через свое отношение к конфуцианству.

Не случайно, что закончилась эта эпоха «антифилософскими» репрессиями императора Цинь Ши-хуана в 213—210 гг. до н. э., направленными именно против конфуцианцев. Термин «жу» с самого возникновения китайской философии обозначат не только и даже не столько одну из ее школ, сколько философию как единый идеологический комплекс, сочетавший в себе признаки философии, науки, искусства и религии. В разные эпохи баланс этих признаков был различным.

Во 2 в. до н. э. конфуцианство добилось официального статуса ортодоксальной идеологии, но и до этого оно неформально обладало подобным статусом. Следовательно, вся история китайской философии связана с фундаментальным разделением философских школ по признаку соотнесенности с ортодоксией. Этот релевантный теологии классификационный принцип имел в традиционном Китае универсальное значение, распространяясь на все сферы культуры, и в т. ч. на научные дисциплины.

Конфуций и первые философы — жу — видели свою основную задачу в теоретическом осмыслении жизни общества и личной судьбы человека. Как носители и распространители культуры, они были тесно связаны с социальными институтами, ответственными за хранение и воспроизводство письменных, в т. ч. исторических и литературных, документов (культура, письменность и литература в китайском языке обозначались одним термином — «вэнь»), и их представителями — скрибами-ши. Отсюда три основные особенности конфуцианства: 1) в институциональном плане — связь или активное стремление к связи с административным аппаратом, постоянные претензии на роль официальной идеологии; 2) в содержательном плане — доминирование социально-политической, этической, обществоведческой, гуманитарной проблематики; 3) в формальном плане — признание текстологического канона, т. е. соответствия строгим формальным критериям «литературности», как методологически значимой нормы.

С самого начала программной установкой Конфуция было «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее» (***«Лунь юй»***, VII, 1). При этом акт передачи древней мудрости грядущим поколениям имел культуросозидательный и творческий характер, хотя бы потому, что архаические произведения (каноны), на которые опирались первые конфуцианцы, были уже малопонятны их современникам и требовали осмысляющих истолкований. В итоге доминантными формами творчества в китайской философии стали комментаторство и экзегеза древних классических произведений. Даже самые смелые новаторы стремились выглядеть всего лишь истолкователями или восстановителями старинной идеологической ортодоксии. Теоретическое *новаторство, как правило, не только не акцентировалось и* не получало явного выражения, но, напротив, намеренно растворялось в массе комментаторского (квазикомментаторского) текста.

Эта особенность китайской философии определялась целым рядом факторов — от социальных до лингвистических. Древнекитайское общество не знало полисной демократии и порожденного ею типа философа, сознательно отрешенного от окружающей его эмпирической жизни во имя осмысления бытия как такового. Приобщение к письменности и культуре в Китае всегда определялось достаточно высоким социальным статусом и определяло его. Уже со 2 в. до н. э., с превращением конфуцианства в официальную идеологию, начала складываться экзаменационная система, закреплявшая связь философской мысли как с государственными институтами, так и с «классической литературой» — определенным набором канонических текстов. Издревле же подобную связь обусловливала специфическая (в т. ч. лингвистическая) сложность получения образования и доступа к материальным носителям культуры (прежде всего книгам).

Благодаря высокому социальному статусу философия имела выдающееся значение в жизни китайского общества, где она всегда была «царицей наук» и никогда не становилась «служанкой теологии». Впрочем, с теологией ее роднит непреложное использование регламентированного набора канонических текстов, образующих неизбывный источник для всевозможных умозрительных спекуляций. На этом пути, предполагающем учет всех предшествующих точек зрения на каноническую проблему, китайские философы с неизбежностью превращались в историков философии, и в их сочинениях исторические аргументы брали верх над логическими.

Более того, логическое историзировалось, подобно тому как в христианской религиозно-теологической литературе Логос превратился в Христа и, прожив человеческую жизнь, открыл новую эру истории. Но в отличие от «настоящего» мистицизма, который отрицает как логическое, так и историческое, претендуя на выход и за понятийные, и за пространственно-временные границы, в китайской философии преобладала тенденция к полному погружению мифологем в историческую конкретику.

То, что собирался «передавать» Конфуций, было зафиксировано гл. о. в исторических и литературных памятниках — «Шу цзине» и «Ши цзине». Т. о., специфику китайской философии определяла тесная связь не только с исторической, но и с литературной мыслью. В философских произведениях традиционно царила литературная форма. С одной стороны, сама философия не стремилась к сухой абстрактности, а с другой стороны, и литература была пропитана «тончайшими соками» философии. По степени беллетризации китайская философия может быть сопоставлена с русской философией. Эти черты китайская философия в целом сохраняла вплоть до начала 20 в., когда под влиянием знакомства с западной философией в Китае начали возникать нетрадиционные философские теории.

Специфику китайской классической философии в содержательном аспекте определяет прежде всего господство натурализма и отсутствие развитых идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма (и тем более классического европейского идеализма Нового времени), а в методологическом аспекте — отсутствие такого универсального общефилософского и общенаучного органона, как формальная логика (что является прямым следствием неразвитости идеализма). Речь идет именно о натурализме, а не о материализме потому, что последний коррелятивен идеализму и вне этой корреляции термин «материализм» утрачивает научный смысл. Исследователи китайской философии часто усматривают понятие идеального в категориях у — «отсутствие-небытие» (особенно у даосов; см. ***Ю — у***) или ***ли*** — «принцип-резон» (особенно у неоконфуцианцев). Однако «у» в лучшем случае может обозначать некоторый аналог платоновско-аристотелевской материи как чистой возможности (актуального небытия), а «ли» выражает идею упорядочивающей структуры (закономерности или «законного места»), имманентно присущей каждой отдельной вещи и лишенной трансцендентного характера.

В классической китайской философии, не выработавшей понятия идеального как такового (идеи, эйдоса, формы форм, трансцендентного божества), отсутствовала не только «линия Платона», но и «линия Демокрита», поскольку богатая традиция материалистической мысли не формировалась в теоретически осмысленном противопоставлении ясно выраженному идеализму и самостоятельно вообще не породила атомистики. Все это свидетельствует о несомненном господстве в классической китайской философии натурализма, типологически схожего с досократическим философствованием в Древней Греции.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА. Одним из следствий общеметодологической роли логики в Европе стало обретение философскими категориями прежде всего логического смысла, генетически восходящего к грамматическим моделям древнегреческого языка. Китайские аналоги категорий, генетически восходя к мифическим представлениям, образам гадательной практики и хозяйственно-упорядочивающей дея-

тельности, обрели прежде всего натурфилософский смысл и использовались в качестве классификационных матриц: напр., двоичная — ***инь ян***, или лян и — «двоица образов»; троичная — ***тянь***, жэнь, ди — «небо, человек, земля», или сань цай — «три материала»; пятеричная — ***у син*** — «пять элементов». Современный китайский термин «категория» (фань-чоу) имеет нумерологическую этимологию, происходя от обозначения квадратного девятиклеточного (9 — чоу) построения (по модели магического квадрата 3 × 3 — ло шу; см. ***Хэ ту*** и ***Лао шу***), на котором основан «Хун фань».

Место логики в Китае занимала т. н. нумерология (см. ***Сян шу чжи сюэ***), т. е. формализованная теоретическая система, элементами которой являются математические или математико-образные объекты — числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой гл. о. не по законам математики, а иначе — символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т. д. Как показал в начале 20 в. один из первых исследователей древнекитайской методологии ***Ху Ши***, двумя ее главными разновидностями были конфуцианская логика, изложенная в «Чжоу и», и моистская логика, изложенная в 40—45-й главах ***«Мо-цзы»***, т. е. нумерология и протологика. Древнейшие и ставшие каноническими формы самоосмысления общепознавательной методологии китайской классической философии, реализованные, с одной стороны, в нумерологии «Чжоу и», «Хун фаня», «Тай сюань цзина», а с другой — в протологике «Мо-цзы», «Гунсунь Лун-цзы», ***«Сюнь-цзы»***, ныне вызывают к себе повышенный интерес во всей мировой синологии.

Ху Ши стремился продемонстрировать наличие в древнекитайской философии «логического метода», на равных правах включая в него и протологику, и нумерологию. Замечательным достижением Ху Ши было «открытие» в древнем Китае развитой общепознавательной методологии, но он не сумел доказать ее логический характер, что было справедливо отмечено в 1925 академиком В. М. Алексеевым. В 1920-е гг. виднейшие европейские синологи А. Форке и А. Масперо показали, что даже учение поздних моистов, наиболее близкое к логике в древнекитайской методологии, строго говоря, является эристикой и, следовательно, обладает статусом протологики.

В середине 1930-х гг. понимание «Чжоу и» как логического трактата убедительно опроверг Ю. К. Щуцкий. И в это же время Шэнь Чжунтао (Ч. Т. Сун) в развернутой форме показал, что нумерология «Чжоу и» может быть использована в качестве общенаучной методологии, поскольку представляет собой стройную систему символических форм, отражающих универсальные количественные и структурные закономерности мироздания. К сожалению, Шэнь Чжунтао оставил в стороне вопрос о том, в какой степени этот потенциал был реализован китайской научной и философской традицией.

Методологическая роль нумерологии в самом широком контексте духовной культуры традиционного Китая тогда же была блестяще продемонстрирована выдающимся французским синологом М. Гране, рассматривавшим нумерологию в качестве своеобразной методологии китайского «коррелятивного (ассоциативного) мышления». Работы Гране способствовали возникновению современного структурализма и семиотики, но долгое время, несмотря на свой высокий авторитет, не находили должного продолжения в западной синологии.

Наибольшее развитие теория «коррелятивного мышления» нашла в трудах крупнейшего западного историка китайской науки Дж. Нидэма, который, однако, принципиально разделил «коррелятивное мышление» и нумерологию. С его точки зрения, первое в силу своей диалектичности служило питательной средой для подлинного научного творчества, вторая же, хоть и производна от первого, скорее тормозила, чем стимулировала, развитие науки. Внутренняя противоречивость позиции Нидэма внешне сглаживается сужением понятия китайской нумерологии до всего лишь мистики чисел (естественно, не имеющей общеметодологического статуса). С критикой этой позиции выступил другой выдающийся историк китайской науки, Н. Сивин, на материале нескольких научных дисциплин конкретно показавший неотъемлемую органичность присущих им нумерологических построений.

Самых радикальных взглядов в методологической трактовке китайской нумерологии придерживаются отечественные синологи В. С. Спирин и А. М. Карапетьянц, отстаивающие тезис о ее полноценной научности. Спирин видит в ней прежде всего логику, Карапетьянц — математику. Сходным образом исследователь из КНР Лю Вэйхуа трактует нумерологическую теорию «Чжоу и» как древнейшую в мире математическую философию и математическую логику. Спирин и Карапетьянц предлагают отказаться от термина «нумерология» или использовать его только в применении к заведомо ненаучным построениям. Подобное разграничение, конечно, возможно, но оно будет отражать мировоззрение современного ученого, а не китайского мыслителя, пользовавшегося единой методологией и в научных, и в ненаучных (с нашей точки зрения) штудиях.

Фундамент китайской нумерологии составляют три типа объектов, каждый из которых представлен двумя разновидностями: 1) «символы» — а) триграммы, б) гексаграммы (см. ***Гуа***); 2) «числа» — а) хэ ту, б) ло шу (см. ***Хэ ту*** и ***Ло шу***); 3) главные онтологические ипостаси «символов» и «чисел» — а) инь ян (темное и светлое), б) у син (пять элементов). Сама эта система нумерологизирована, поскольку построена на двух исходных нумерологических числах — 3 и 2. В ней отражены все три главных вида графической символизации, использовавшиеся в традиционной китайской культуре: «символы» — геометрические формы; «числа» — цифры; инь ян, у син — иероглифы. Объясняется указанный факт архаическим происхождением китайской нумерологии, которая уже с незапамятных времен выполняла культуромоделирующую функцию. Древнейшими образцами китайской письменности являются предельно нумерологизированные надписи на гадательных костях. Поэтому и в дальнейшем канонические тексты создавались по нумерологическим стандартам. Так в сугубо традиционалистском обществе наиболее значимые идеи неразрывно срастались со знаковыми клише, в которых были строго установлены состав, количество и пространственное расположение иероглифов или любых других графических символов.

За свою долгую историю нумерологические структуры в Китае достигли высокой степени формализации. Именно это обстоятельство сыграло решающую роль в победе китайской нумерологии над протологикой, поскольку последняя не стала ни формальной, ни формализованной, а потому не обладала качествами удобного и компактного методологического инструмента (органона).

Китайская протологика одновременно противостояла нумерологии и сильно зависела от нее. Так, находясь под воздействием нумерологического понятийного аппарата, в котором

понятие «противоречие» («контрадикторность») было растворено в понятии «противоположность» («контрарность»), протологическая мысль не сумела терминологически разграничить «противоречие» и «противоположность». Это в свою очередь самым существенным образом сказалось на характере китайской протологики и диалектики, т. к. и логическое, и диалектическое определяется через отношение к противоречию. Центральная гносеологическая процедура — обобщение — в нумерологии и нумерологизированной протологике была основана на количественном упорядочении объектов и ценностно-нормативном выделении из них главного — репрезентанта — без логического отвлечения совокупности идеальных признаков, присущих всему данному классу объектов. Генерализация сущностно взаимосвязана с аксиологичностью и нормативностью всего понятийного аппарата классической китайской философии, что обусловило такие фундаментальные особенности последней, как беллетризованность и текстологическая канонообразность.

В целом в классической китайской философии нумерология возобладала при теоретической неразработанности оппозиции «логика — диалектика», недифференцированности материалистических и идеалистических тенденций и общем господстве комбинаторно-классификационного натурализма, отсутствии логизирующего идеализма, а также консервации символической многозначности философской терминологии и ценностно-нормативной иерархии понятий.

ОСНОВНЫЕ ШКОЛЫ. В начальный период своего существования (6—3 вв. до н. э.) китайская философия в условиях категориальной недифференцированности философского, научного и религиозного знания являла собой картину предельного разнообразия взглядов и направлений, представлявшихся как «соперничество ста школ» (бай цзя чжэн мин). Первые попытки классификации этого многообразия предпринимались представителями главных философских течений (конфуцианства и даосизма) в стремлении подвергнуть критике всех своих оппонентов. Этому специально посвящена 6-я глава («Фэй ши-эр цзы» — «Против двенадцати мыслителей») конфуцианского трактата «Сюнь-цзы». В ней, помимо пропагандируемого учения Конфуция и его ученика Цзы-Гуна (5 в. до н. э), автор выделил «шесть учений» (лю шо), попарно представленных двенадцатью мыслителями, и подверг их резкой критике. В 21-й главе своего трактата Сюнь-цзы, отдавая учению Конфуция роль «единственной школы, достигшей всеобщего дао и овладевшей его применением (юн, см. ***Ти — юн***)», также выделил шесть противостоящих ему «беспорядочных школ» (луань цзя).

Примерно синхронная (хотя, по некоторым предположениям, и более поздняя, вплоть до рубежа новой эры) и типологически схожая классификация содержится в заключительной 33-й главе («Тянь-ся» — «Поднебесная») ***«Чжуан-цзы»*** (4—3 вв. до н. э.), где также выделено стержневое, наследующее древнюю мудрость учение конфуцианцев, которому противопоставлены «сто школ» (бай цзя), разделенные на шесть направлений.

Эти структурно аналогичные шестеричные построения, исходящие из идеи единства истины (***дао***) и многообразия ее проявлений, стали основой для первой классификации основных философских учений как таковых (а не просто их представителей), которую осуществил Сыма Тань (2 в. до н. э.), написавший специальный трактат о «шести школах» (лю цзя), вошедший в состав заключительной 130-й главы составленной его сыном Сыма Цянем (2—1 вв. до н. э.) первой династийной истории «Ши цзи» («Исторические записки»). В этом произведении перечислены и охарактеризованы: 1) «школа темного и светлого [мирообразующих начал]» (***иньян цзя***), в западной литературе называемая также «натурфилософской»; 2) «школа ученых» (жу цзя), т. е. конфуцианство; 3) «школа Мо[Ди]» (***мо цзя***, моизм); 4) «школа имен» (***мин цзя***), в западной литературе называемая также «номиналистской» и «диалектико-софистической»; 5) «школа законов» (фа цзя), т. е. ***легизм*** и 6) «школа Пути и благодати» (дао дэ цзя), т. е. даосизм. Наивысшей оценки удостоена последняя школа, которая, подобно конфуцианству, в классификациях из «Сюнь-цзы» и «Чжуан-цзы», представлена здесь синтезирующей главные достоинства всех остальных школ.

Данная схема получила развитие в классификационно-библиографическом труде выдающегося ученого Лю Синя (46 до н. э. — 23 н. э.), легшем в основу древнейшего в Китае, а возможно, и в мире соответствующего каталога «И вэнь чжи» («Трактат об искусстве и литературе»), который стал 30-й главой составленной Бань Гу (32—92) второй династийной истории «Хань шу» («Книга [о династии] Хань»). Во-первых, классификация выросла до десяти членов — к шести имевшимся прибавились четыре новых: дипломатическая «школа вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» (***цзунхэн цзя***); эклектико-энциклопедическая «свободная школа» (***цза цзя***); «аграрная школа» (нун цзя) и фольклорная «школа малых изъяснений» (сяо шо цзя). Во-вторых, Лю Синь предложил теорию происхождения каждой из «десяти школ» (ши цзя), охватывающих «всех философов» (чжу цзы). Эта теория предполагала, что в начальный период формирования традиционной китайской культуры, т. е. в первые века первого тысячелетия до новой эры, носителями социально значимого знания были официальные лица, иначе говоря, «ученые» являлись «чиновниками», а «чиновники» — «учеными». Вследствие упадка «пути истинного государя» (ван дао), т. е. ослабления власти правящего дома Чжоу, произошло разрушение централизованной административной структуры и ее представители, лишившись официального статуса, оказались вынужденными вести частный образ жизни и обеспечивать собственное существование реализацией своих знаний и умений уже в качестве учителей, наставников, проповедников. В наступившую эпоху государственной раздробленности боровшиеся за влияние на удельных властителей представители различных сфер некогда единой администрации образовали разные философские школы, само общее обозначение которых «цзя» (данный иероглиф имеет буквальное значение «семья») свидетельствует об их частном характере.

Конфуцианство создали выходцы из ведомства просвещения, «помогавшие правителям следовать силам инь ян и разъяснявшие, как осуществлять воспитующее влияние», опираясь на «письменную культуру» (вэнь) канонических текстов «Лю и», ***«У цзин»***, ***«Ши сань цзин»*** и ставя во главу утла гуманность (***жэнь***) и должную справедливость (***и***). Даосизм (дао цзя) создали выходцы из ведомства хронографии, которые «составляли летописи о пути (дао) успехов и поражений, существования и гибели, горя и счастья, древности и современности», благодаря чему постигли «царское искусство» самосохранения посредством «чистоты и пустоты», «униженности и ослабленности». «Школу темного и светлого [мирообразующих начал]» создали выходцы из ведомства астрономии, следившие за небесными знамениями, солнцем, луной, звездами, космическими ориентирами и чередованием времен. Легизм создали

выходцы из судебного ведомства, которые дополняли управление на основе «благопристойности» (***ли***) наградами и наказаниями, определенными законами (***фа***). «Школу имен» создали выходцы из ритуального ведомства, чья деятельность обусловливалась тем, что в древности в чинах и ритуалах номинальное и реальное не совпадало и возникала проблема их приведения во взаимное соответствие. Моизм создали выходцы из храмовых сторожей, проповедовавшие бережливость, «всеобъемлющую любовь» (цзянь ай), выдвижение «достойных» (сянь), почтение к «навям» (гуй), отрицание «предопределения» (мин) и «единообразие» (тун; см. ***Да тун***). Дипломатическую «школу вертикальных и горизонтальных [политических союзов]» создали выходцы из посольского ведомства, способные «вершить дела как должно и руководствоваться предписаниями, а не словопрениями». Эклектико-энциклопедическую «свободную школу» создали выходцы из советников, сочетавшие идеи конфуцианства и моизма, «школы имен» и легизма во имя поддержания порядка в государстве. «Аграрную школу» создали выходцы из ведомства земледелия, ведавшие производством продовольствия и товаров, которые в «Хун фане» отнесены соответственно к первому и второму из восьми важнейших государственных дел (ба чжэн). «Школу малых изъяснений» создали выходцы из низкоразрядных чиновников, которые должны были собирать сведения о настроениях среди народа на основе «уличных пересудов и дорожных слухов».

Оценив последнюю школу (носившую в большей степени фольклорный, нежели философский характер, и продуцировавшую «беллетристику» — сяо шо) как не заслуживающую внимания, авторы этой теории признали десять оставшихся школ «взаимно противоположными, но формирующими друг друга» (сян фань эр сян чэн), т. е. идущими к одной цели разными путями и опирающимися на общий идейный базис — «Шесть канонов» («Лю цзин», см. ***«Ши сань цзин»***). Из заключения следовало, что разнообразие философских школ представляет собой вынужденное следствие распада общей государственной системы, естественным образом устраняющееся при восстановлении таковой и возвращении философской мысли в объединяющее и стандартизирующее конфуцианское русло.

Несмотря на отказ от рассмотрения «школы малых изъяснений» в качестве философской, в «И вэньчжи» неявно сохранена десятеричность набора философских школ, поскольку далее в специальный раздел выделена «военная школа» (***бин цзя***), которая в соответствии с общей теорией представлена образованными выходцами из военного ведомства. Истоки этой десятичленной классификации прослеживаются в энциклопедических памятниках 3—2 вв. до н. э. ***«Люй-ши чунь цю»*** («Весны и осени господина Люя») и ***«Хуайнань-цзы»*** («[Трактат] Учителя из Хуайнани»).

Созданная в период формирования централизованной империи Хань, чье наименование стало этнонимом самого китайского народа, называющего себя «ханьцами», теория Лю Синя — Бань Гу в традиционной науке обрела статус классической. В дальнейшем в течение всей истории Китая продолжалась ее разработка, особенный вклад в которую внесли Чжан Сюэчэн (1738-1801) и Чжан Бинлинь (1896-1936).

В китайской философии 20 в. она была решительно раскритикована Ху Ши, но, напротив, поддержана и развита ***Фэн Юланем***, который пришел к выводу, что шесть основных школ создали представители не только разных профессий, но и разных типов личности и образа жизни. Конфуцианство сформировали ученые-интеллектуалы, моизм — рыцари, т. е. странствующие воины и ремесленники, даоизм — отшельники и затворники, «школу имен» — риторы-полемисты, «школу темного и светлого [мирообразующих начал]» оккультисты и нумерологии, легизм — политики и советники властителей.

Хотя после создания классификации Лю Синя — Бань Гу возникали схемы с еще большим количеством элементов, в частности в официальной истории династии Суй (581-618) «Суй шу» (7 в.) перечислены четырнадцать философских школ, реально значимую роль в историко-философском процессе сыграли шесть из них, выделенные уже в ***«Ши цзин»*** и ныне признаваемые таковыми большинством специалистов.

СТЕРЖНЕВАЯ РОЛЬ КОНФУЦИАНСТВА. И в «осевое время» зарождения китайской философии, и в эпоху «соперничества ста школ», и тем более в последующие времена, когда идейный ландшафт утратил столь пышное разнообразие, конфуцианство играло центральную роль в духовной культуре традиционного Китая, поэтому его история является стержневой для всей истории китайской философии или по крайней мере той ее части, которая начинается с эпохи Хань. С возникновения до настоящего времени история конфуцианства в самом общем виде делится на четыре периода; начало каждого из них связано с глобальным социально-культурным кризисом, выход из которого конфуцианские мыслители неизменно находили в теоретическом новаторстве, облекаемом в архаизованные формы.

Первый период: 6—3 вв. до н. э. Изначальное конфуцианство возникло в середине 1-го тысячелетия до н. э., когда Китай был раздираем бесконечными войнами, которые обособившиеся децентрализованные государства вели друг с другом и с нападавшими с разных сторон «варварами». В духовном плане происходило разложение раннечжоуской религиозной идеологии, подрываемой реликтами дочжоуских (иньских) верований, неошаманистскими (протодаосскими) культами и ино-культурными веяниями, доносимыми до Срединных государств их агрессивными соседями. Реакцией на этот духовный кризис стала канонизация Конфуцием идеологических устоев раннечжоуского прошлого, запечатленных прежде всего в тексте «Писаний» («Шу») и «Стихов» («Шн»), а результатом — создание принципиально нового культурного образования — философии.

Второй период: 3 в. до н. э. — 10 в. н. э. Основным стимулом формирования т. н. ханьского конфуцианства стало стремление к восстановлению идейного главенства, утраченного в борьбе с новообразовавшимися философскими школами, прежде всего даосизмом и легизмом. Реакция была, как и раньше, ретроградной по форме и прогрессивной по существу. С помощью древних текстов, в первую очередь «Перемен» («И») и «Величественного образца» («Хун фань»), конфуцианцы этого периода во главе с ***Дун Чжуншу*** (2 в. до н. э.) существенно реформировали собственное учение, интегрировав в него проблематику своих теоретических конкурентов: методологическую и онтологическую — даосов и школы инь-ян, политико-правовую — моистов и легистов.

Третий период: 10—20 вв. Возникновение ***неоконфуцианства*** было вызвано очередным идейным кризисом, обусловленным противостоянием официализированного конфуцианства с новым конкурентом — буддизмом (см. ***Божо сюэ, Саньлунь школа, Вэйши школа, Хуаянь школа, Чань школа, Тяньтай школа, Цзинту школа***), а также преобразовавшимся под его влия-

нием даосизмом. В свою очередь популярность этих учений, особенно в их религиозно-теоретических ипостасях, обусловливалась происходившими в стране социально-политическими катаклизмами. Ответом конфуцианцев на этот вызов стало опять выдвижение оригинальных идей со ссылками на основателей их учения, прежде всего Конфуция и ***Мэн-цзы***.

Четвертый период — последний и незавершенный, начавшийся в 20 в. Появившееся в это время ***новое конфуцианство*** явилось реакцией уже на общемировые катастрофы и глобальные информационные процессы, выразившиеся, в частности, в укоренении в Китае чужеродных западных теорий. Для их новаторского переосмысления конфуцианцы вновь обратились к старому арсеналу конфуцианских и неоконфуцианских построений. Последняя, четвертая форма конфуцианства в наибольшей степени отлична от всех остальных, предшествовавших ей, прежде всего потому, что в сферу ее интегративных интенций попал предельно чужеродный, даже в сущности противоположный духовный материал.

Лит.: *Петров А. А.* Очерк философии Китая. М.—Л., 1940; *Ян Юнго.* История древнекитайской идеологии. М., 1957; Избр. произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840—1897). М., 1960; *Го Можо.* Философы древнего Китая. М.. 1961; *Быков Ф. С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966; Древнекитайская философия, т. 1—2. М., 1972—73; *Буров В. Г.* Современная китайская философия, М., 1980; *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Он же.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993; История китайской философии. М., 1989; *Васильев Л. С.*Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Дюмулен Г.* История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994; Антология даосской философии. М., 1994; *Торчинов Е. А.* Даосизм. СПб., 1998; *Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Рубин В. А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1993; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избр. материалы по истории китайской философии). Раздел нового времени, т. 1—2. Пекин, 1959; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избр. материалы по истории китайской философии). Раздел двух [эпох] Хань, т. 1—2. Пекин, 1960; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избр. материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин, т. 1—2. Пекин, 1962; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избр. материалы по истории китайской философии). Раздел эпохи Цин. Пекин, 1962; Чжан Дайнянь, Чжунго Чжэсюэ даган (Основоположения китайской философии). Пекин, 1982; Чжюсюэ да цыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цюань (Большой философский словарь. Том по истории китайской философии). Шанхай, 1985; *Гэн Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий китайской философии). Харбин, 1987; Чжунго да байкэ-цюаньшу. Чжэсюэ (Большая китайская энциклопедия. Философия), т. 1—2. Пекин — Шанхай, 1987; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избр. материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Вэй, Цзинь, Суй, Тан,т. 1—3. Пекин, 1990; *Wieger L.* Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'ä nos jours. Hien-hien, 1922; *Zenker E. V.* Geschichte der chine-sischen Philosophie, Bd. 1—2. Reischenberg, 1926—27; *Hackmann H.* Chinesische Philosophie. Münch., 1927; *Forke A.* Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamb., 1938; *Creel H. G.* Chinese Thought: From Confucius to MaoTse-tung. Chi., 1953; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy, v. 1—2. Princeton, 1953; *Briere O.* Fifty Years of Chinese Philosophy. 1898-1950. L., 1956; *Chou Hsiang-kuang.* A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought, v. 1—2. N. Y., 1957—62; *Chan Wing-tsit* (transl.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963 (reprint — L., 1969); *Fung Yu-lan.* The Spirit of Chinese Philosophy. Boston, 1967; *Hall D. L., Ames R. T.* Thinking through Confucius. N. Y., 1987.

А. И. Кобзев

КЛАГЕС (Klages) Людвиг (10 декабря 1872, Ганновер — 29 июля 1970, Кильхберг) — немецкий философ. Развивал идеи философии жизни. Одна из основных его тем — противоречивость взаимоотношения между жизнью и духом. Человек формируется на инстинктивно-творческой основе и в то же время испытывает внешнее организующее воздействие духа. Изначальное единство души и тела расчленяется деструктивной деятельностью духа. Позитивная природа духа в его концепции не определяется. Функция духа заключается в вечном противоположении душе, исторические ступени развития которой были всегда сопряжены с его разрушающей силой. Клагес считает, что полноту духовного уничтожения первичных оснований жизни демонстрирует разъединение понятия и вещи. Человек имеет шанс вернуться к подлинным первоначалам, лишь постепенно растворяясь в нейтральной, безличной основе непосредственного чувствования, переходя порог наличного существования, соотнося метод истинного постижения жизненной целостности с непосредственным видением, созерцанием, выраженным в сказаниях, мифах, образах, где субъект и объект существуют слитно. Первооснования человеческого мира открываются путем «непосредственного физиогномического наблюдения» самой жизни в целостном языке символов. Исходя из этого в работах «Проблемы графологии» (Die Probleme der Graphologie, 1910) и «Графология» (Graphologie, 1932), он обосновывал научность графологии, определяющей в почерке неповторимую уникальность индивидуальной души, возвышал до уровня философской дисциплины учение о характере в книгах «Принципы характерологии» (Prinzipien der Charakterologie, 1910) и «Основы характероведения» (Die Grundladen der Charakterkunde, 1926). Критические позиции Клагеса по отношению к духовной культуре современности были односторонне восприняты национал-социалистической идеологией.

Соч.: Mensch und Erde. Lpz., 1920; Vom kosmogonischen Eros. Münch., 1922; Der Geist als Widersacher der Seele. Lpz., 1929; Geist und Leben. Lpz., 1934; Sämtliche Werke, Bd 1-10. Bonn, 1964-1981.

Лит.: *Kasdorff H.* L. Klages. Bonn, 1969.

В. А. Кругликов

КЛАРК (Clarke) Сэмюел (11 октября 1675, Норвич — 17 мая 1729, Ланкастер) — английский теолог и философ, близкий к И. Ньютону, его «метафизический рупор», по выражению А. Койре. Перевел на латинский язык его «Оптику» (1706), пропагандировал принципы ньютоновской механики. В полемике Лейбница и Ньютона по проблемам оптики и теории тяготения принял сторону последнего, в известной переписке с Лейбницем (1715—16) дал теистическую интерпретацию пространства, времени, движения, инертной материи, выступил с критикой представления о мире-машине, работающей как часы без участия часовщика — Бога. В работе «Проявление бытия Бога и Его атрибутов» (A demonstration of the being and attributes of God, 1705) писал о непознаваемости сущности Бога, но познаваемости его существования и атрибутов. С 1707 священник в Лондоне.

Соч.: Works, v. 1—4. L., 1738—42; в рус. пер.: *Лейбниц Г. В.* Переписка с Кларком. — *Он же.* Соч.,т. 1. М., 1982.

Лит.: Полемика Лейбница с Кларком по вопросам философии и естествознания (1715—1716). Л., 1960; *Koyré A. et Cohen I. B.* Newton and the Leibniz-Clarke Correspondance. — «Archives Internationales d'Histoire des Sciences». 1962. № 15. p. 63—125.

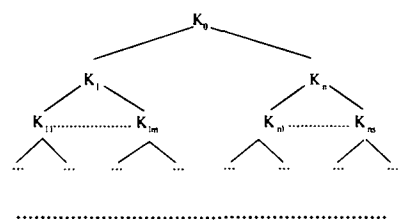
Л. А. Микешина

КЛАССИФИКАЦИЯ (от лат. classis — разряд, класс и facio — делаю, раскладываю) — общенаучное и общеметодологическое понятие, означающее такую форму систематизации знания, когда вся область изучаемых объектов представлена в виде системы классов, или групп, по которым эти объекты распределены на основании их сходства в определенных свойствах. Классификация призвана решать две основные задачи: представлять в надежном и удобном для обозрения и распознавания виде всю эту область и заключать в себе максимально полную информацию об ее объектах. Разные классификации по-разному справляются с этими задачами. Так, искусственная классификация, где группировка осуществляется на основании лишь отдельных, произвольно выбранных и удобно различимых свойств объектов, может решить только первую из этих задач. Иное дело естественная классификация. Здесь группировка происходит на основании комплекса свойств объектов, выражающих их природу, и т. о. объединяет их в естественные группы, а сами группы в единую систему. В такой классификации число свойств классифицируемых объектов, поставленных в соответствие с их положением в системе, является наибольшим по сравнению с любой другой группировкой этих объектов. Естественная классификация, в отличие от искусственной, основываясь на полноте понимания содержания классифицируемых объектов, является не просто описательно-распознавательной, а пояснительной, объясняющей причины общности свойств классификационных групп, равно как и характер отношений между группами. Примерами естественной классификации в науках являются: периодическая система химических элементов, классификация кристаллов на основе федоровских групп преобразований, филогенетические систематики в биологии, генеалогическая и морфологическая классификации языков. В отличие от искусственной классификации, зачастую строящейся на прагматических основаниях, естественная классификация возникает на базе огромного материала наблюдений и опытных данных в результате оплодотворения эмпирических обобщений теоретическими представлениями. И по своему становлению, и по функции естественная классификация аналогична научной теории. Как и всякая теория, она является объяснительной; дает возможность прогнозировать новые результаты — существование новых групп или ранее неизвестных свойств; обладая эвристической ценностью, она вместе с тем провизорна, способна к изменению и усовершенствованию в связи с новыми открытиями. К тому же по своей структуре, т. е. типу отношений, в которых находятся составляющие ее понятия, а именно отношений субординации и координации, классификация отличается от других форм систематизации знания, напр, характерных для математизированного естествознания параметрических систем, где понятия соотносятся своими количественными показателями.

История науки показывает, что становление классификации проходит ряд этапов: от искусственных систем к выделению естественных групп и далее к установлению системы естественной классификации. В дальнейшем система Менделеева, которая была глубоким, но все же эмпирическим обобщением, подверглась теоретической обработке на основе учения о строении атома. Периодичность изменения свойств элементов в зависимости от их порядкового номера в системе была объяснена периодическим изменением числа электронов в наружном слое атомов. Искусственными были и первые группировки в биологии. Так, напр., Теофраст делил все растения на деревья, кустарники, полукустарники и травы. Продолжительный период искусственных ботанических систематик завершился грандиозной системой К. Линнея, положившего в основу классификации растений морфологические особенности органов размножения. Линней создал целостную, четкую, практически удобную для ориентировки в многообразии растительных форм, но, как он сам считал, искусственную классификацию. Вместе с тем ему удалось найти и много естественных групп растений. В последующий период ботаники много потрудились для установления различных естественных групп путем тщательного изучения фенотипа. Эволюционная теория Ч. Дарвина, указавшая, что причина сходства живых организмов лежит в общности их происхождения, положила начало естественной, филогенетической систематике, в которой расположение классификационных групп соответствует путям эволюционного развития. Добротная классификация требует разработки соответствующей ей номенклатуры — системы однозначных наименований для всех классификационных групп. Примеры тщательно разработанных и совершенных номенклатур дают химия, ботаника, зоология. Всякая номенклатура должна отличаться уникальностью, т. е. каждое наименование должно быть единственным и отличным от других; универсальностью, т. е. являть единый набор наименований, принятый всеми специалистами в противовес названиям тех же групп в обычных народных языках; стабильностью, исключающей произвольные изменения наименований, и вместе с тем гибкостью, допускающей неизбежные изменения названий в связи с изменениями в классификации. Проблема создания номенклатуры выступает как специальная научная задача, которая, как это имеет место в биологии, может регламентироваться специальными международными кодексами.

А. Л. Субботин

Классификации обычно представляются в форме деревьев или таблиц, которые в конечном итоге могут быть сведены к структуре древесного порядка.



Дерево классификации выглядит как множество точек (вершин), соединенных линиями (ребрами). Каждая вершина представляет некоторый класс предметов (объемов понятий), обладающих одинаковыми признаками. Эти классы называют таксонами (таксономическими единицами). Ребра же показывают, на какие подвиды разбиваются данные таксоны. Вершина K_0 называется корнем дерева. Она репрезентирует

(представляет) исходное множество предметов. Таксоны группируются по ярусам. В каждом ярусе собраны таксоны, полученные в результате применения одинакового числа операций деления к исходному понятию. Те таксоны, которые в данной классификации уже далее не делятся на свои виды, называются концевыми таксонами. Предельной является такая классификация, все концевые таксоны которой представляют собой единичные понятия. Однако в зависимости от целей, которые преследуются при построении классификации, концевые таксоны могут и не быть единичными понятиями. Логической основой построения различного рода классификаций является операция деления понятий, а потому при классифицировании предметов должны выполняться все правила деления, специфицированные относительно классификации. Так, требование, чтобы деление осуществлялось по одному основанию, сохраняется, но теперь разрешается, чтобы каждый акт деления осуществлялся по собственному основанию, отличному от оснований, которые использовались в других актах деления. Сохраняется и требование, чтобы члены деления исключали друг друга, но теперь это относится только к таксонам одного и того же яруса (ясно, что таксоны разных ярусов этому требованию удовлетворять не могут). Дополнительно вводится еще одно требование — классификация должна быть соразмерной, т. е. она должна быть непрерывной, без скачков (пропусков ярусов).

При построении классификации используются обе разновидности деления — дихотомия и по видоизменению основания. Примером дихотомии может служить т. н. «древо Порфирия», в котором греческий философ ***Порфирий*** представил содержание философского понятия субстанции.



Примером классификации по видоизменению основания является биологическая. Возникающие при этом подмножества (организмов) распределяются по ярусам, получая в каждом ярусе специальные названия. Так все организмы делятся первоначально на царства. В свою очередь царства делятся на типы, типы на классы, классы на отряды, отряды на семейства, семейства на роды, роды на виды. Последние делятся на разновидности, а разновидности на расы и т. д.

Однако применяемая в науке реальная практика классифицирования оказывается настолько сложным процессом, что часто приходится прибегать к специальным приемам, чтобы общая абстрактная схема данной операции была выполнена. Напр., в реальной классификации часто встречаются случаи, когда некоторые предметы не удается поместить ни в один из существующих таксонов. Для того чтобы общая схема классификации соблюдалась, для таких предметов создается особый таксон, который может быть назван отстойником. В этот таксон помещаются все объекты, место которых в системе классификации на данный момент не установлено. Кроме того, следует иметь в виду, что реальные классификации объектов, существующие на нынешний день, зачастую не являются окончательными — они постоянно изменяются и трансформируются в соответствии с новыми данными. В ходе обнаружения новых объектов в классификационную сетку могут вводиться и реально вводятся новые таксоны и даже новые ярусы.

Лит.: *Букановский В. М.* Принципы и основные черты классификации современного естествознания. Пермь, 1960; *Бочаров В. А., Маркин В. И.* Основы логики. М., 1994.

В. А. Бочаров

КЛАССИЧЕСКАЯ НАУКА — см. ***Наука.***

КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ – философское направление 2-й пол. 18 и 1-й пол. 19 в. Родоначальник его был ***И. Кант***, создатель ***трансцендентального идеализма.*** Его продолжатели и вместе с тем критики, развившие собственные философские системы, — ***И. Г. Фихте***, ***Ф. В. И. Шеллинг***, ***Г. В. Ф. Гегель***, последний представитель — ***Л. Фейербах*** — творец новой исторической формы антропологического материализма.

Идея свободы образует одну из основных характеристик классической немецкой философии. Французская революция была воспринята Кантом и его продолжателями как начало новой всемирно-исторической эпохи, содержанием которой станет установление строя, обеспечивающего гражданские права и свободу каждому члену общества. Фихте восторженно выразил свое отношение к этой революции в двух памфлетах: «Попытка содействовать исправлению суждений публики о Французской революции» (1794) и «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали» (1794). Молодой Шеллинг перевел на немецкий язык «Марсельезу». Гегель в своей «Философии истории» (1832) говорил о Французской революции: «Это был величественный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху» (Соч., т. VIII. М.—Л., 1935, с. 414). При этом Кант и его продолжатели не ограничивались умозрительной концепцией свободы как изначальной сущности духа, они делали из этого конкретные социально-политические выводы. Так, Кант, критикуя консерваторов, утверждавших, что народ еще не созрел для свободы, писал: «Если исходить из подобных предположений, свобода никогда не наступит, ибо для нее нельзя созреть, если предварительно не ввести людей в условия свободы...» (Религия в пределах только разума. — *Он же.* Трактаты и письма. М., 1980, с. 262). Фихте в лекциях «О назначении ученого» (1794) заявляет: «...всякий, считающий себя господином других, сам раб... Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным» (Соч., т. 2. М., 1993, с. 27). Обосновывая субстанциальность свободы, Шеллинг делает из этого абстрактного принципа конкретный антифеодальный вывод: «Самый недостойный и возмущающий душу вид приобретает зрелище такого устройства, при котором владыками являются не закон, а воля устроителя и деспотизм...» (Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с. 331). Гегель утверждает в «Философии истории»: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в. его необходимости» (с. 18—19). Из этого общего положения Гегель делает вывод об объективной необходимости правового государства, в котором свободные граждане осуществляют свой жизненный выбор.

Второй основной характеристикой классической немецкой философии является систематическая разработка диалектического миропонимания и диалектического способа мышления. Кант уже в ранних своих работах рассматривал принцип развития как единственно возможное объяснение систематического устройства нашей Солнечной системы. В другой ранней работе он доказывал, что, кроме логических проти-

воречий, которых следует избегать, как этого требует формальная логика, существуют реальные противоречия, т. е. отношения взаимоисключающих противоположностей, как, напр., отношение притяжения и отталкивания. В «Критике чистого разума» (1781) Кант, анализируя предложенную им таблицу категорий мышления, показывает, что в каждой группе категорий первая категория представляет собой тезис, вторая — антитезис, третья — синтез. Последний раздел трансцендентальной логики Канта называется: трансцендентальная диалектика. Термин «диалектика» применяется Кантом в традиционном смысле, вследствие чего трансцендентальная диалектика трактуется как логика заблуждений. Однако в рамках такой постановки проблемы Кант ставит действительно диалектические проблемы, как об этом, в частности, свидетельствует его учение об ***антиномиях***, противоречиях, в которые впадает разум в своих попытках решать самые общие, фундаментальные теоретические проблемы. При этом все антиномии Кант считает принципиально разрешимыми.

В философии Фихте понятие абсолютного Я и полагаемое им не-Я образуют единство противоположностей, что означает, что человечество само созидает те объективные условия, которые детерминируют его существование и развитие. Шеллинг в своей натурфилософии обосновывает идею развития природы, интерпретируя ее как возникновение противоположностей, преодолеваемых в процессе перехода от низшего к высшему. Благодаря своей диалектической идее о всеобщей связи явлений Шеллинг предвосхищает открытие связи между электричеством и магнетизмом, сделанное Эрстедом в 1820.

Свое наиболее полное развитие диалектика получает в философии Гегеля, которому принадлежит первая в истории философии попытка создания системы диалектического миропонимания. В своем учении о сущности Гегель покончил с абстрактным противопоставлением сущности явлению: сущность является, явление существенно. Анализируя понятие сущности, Гегель обосновывает принцип конкретного тождества, заключающего в себе различие (и, следовательно, нетождественность), противопоставляя его абстрактному тождеству, которым ограничивается (и должна ограничиваться) обычная, формальная логика. В учении о категориях Гегель раскрывает диалектическое единство необходимости и случайности, необходимости и свободы. В созданную Гегелем диалектическую логику включены такие категории, как «бытие», «небытие», «становление», «качество», «количество», «мера». В учении о понятии — заключительной части диалектической логики — прослеживается логическое развитие таких понятий, как «объект», «механизм», «телеологическое отношение», «практика», «жизнь». Т. о., гегелевская диалектическая логика является не только теорией познания, но и онтологией. Понятие развития — центральное понятие гегелевской диалектики.

Третьей основной характеристикой классической немецкой философии является установка на создание философии как науки. Кант заявляет, что предшествующая философия была лишь филодоксией, рассуждательством на философские темы, но отнюдь не философией в строгом смысле слова, т. е. наукой. Солидаризируясь с Кантом, Фихте определяет философию как «наукоучение», или науку о науке. Шеллинг, отвергая традиционное противопоставление философии наукам о природе, теоретически осмысливал достижения естествознания. Гегель уже в первом крупном своем произведении — ***«Феноменологии духа»*** (1807) провозглашает: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная ее система. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием» (Соч., т. IV. М., 1959, с. 3).

Нетрудно понять глубокий антифидеистический смысл этой установки на превращение философии в науку. Ведь фидеизм ставит на первое место теологию, на второе — философию, а третье, самое низшее место, отводится науке. Классики немецкой философии, напротив, поставили на высшее место науку и разрабатывали философию, учитывая исторически сложившиеся нормы и критерии научности. Однако идеалистический характер учении Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля вступал в противоречие с поставленной ими задачей превратить философию в науку. В этом отношении материалист Фейербах был гораздо последовательнее. Подвергнув критике идеализм Гегеля и его предшественников, Фейербах провозгласил в работе «Предварительные тезисы к реформе философии» (1843): «Философия должна вновь связаться с естествознанием, а естествознание — с философией. Эта взаимная потребность, эта связь, коренящаяся во внутренней необходимости...» (Избр. философские произведения, т. I. М., 1955, с. 132). По учению Фейербаха, отношение мышления к материи осуществлено в человеке как единственно мыслящем существе. Подчеркивая природную сущность человека, Фейербах вместе с тем рассматривает его как общественное существо. Отвергая гегелевскую, идеалистическую диалектику, Фейербах тем не менее признает всеобщность развития, относительность противоположностей и пытается материалистически интерпретировать ***отрицание отрицания***. Главной задачей философии Фейербах считает критику религии как иллюзорного, отчужденного сознания людей. Но, в отличие от французских материалистов 18 в., он не сводит причины религии к невежеству и обману и стремится показать, что в религии получает свое отражение реальная человеческая жизнь со всеми ее заботами, страданиями, страхами, надеждами и, конечно, стремлением к счастью.

Классическая немецкая философия оказала большое влияние на развитие всей последующей философской и социально-политической мысли (кантианство и неокантианство, гегельянство и неогегельянство, шеллингианство, марксизм и неомарксизм и др.).

Лит.: *Гегель.* Лекции по истории философии, кн. 3. Соч., т. XI. М.—Л., 1935; *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и коней классической немецкой философии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21; *Фишер К.* История новой философии, т. 4—8. СПб., 1901 — 1909; История философии. М., 1943, т. 3; *Каринский М. П.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873; *Милославский П. А.* Типы современной философской мысли в Германии. Казань, 1878; *Введенский А. И.* Современное состояние философии в Германии и Франции. Сергиев Посад, 1894; *Кюльпе О.* Современная философия в Германии. М., 1903; *Ленин В. И.* Философские тетради. — Полн. собр. соч., т. 29; *Ойзерман Т. И.* Немецкая классическая философия — один из теоретических источников марксизма. М., 1955; *Мотрошилова Н. В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990; *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959; *Dewey I.* German philosophy and politics. N. Y., 1915; *Kroner R.* Von Kant bis Hegel, Bd 1—2. Tüb., 1921—24; *Hartmann N.* Philosophie des deutschen Idealismus, Bd 1—2. B.—Lpz., 1923—29; *Dupuy M.* La pilosophie allémande. P., 1972; *Hoffe O.* Klassiker der Philosophie, Bd 2. Münch., 1981; *Henrich D.* (Hrsg.) Kant oder Hegel? Stuttg., 1983.

Т. И. Ойзерман

КЛАССОВАЯ БОРЬБА — одно из понятий философии истории, которое характеризует движущие силы историчес-

кого развития. Классовая борьба в качестве важнейшей пружины исторических событий рассматривалась уже в работах французских историков — О. Тьерри, ***Ф. Гизо***, А. Тьера. Они сместили предмет истории как науки из политико-государственной и законодательной области в область ***гражданского общества***, анализа приватных имущественных интересов и отношений, гл. о. поземельных. В их концепциях сословное деление уступает свой приоритет классовому, а инициатива исторических действий и длительных преобразований переносится от выдающихся лиц к третьему сословию.

Французские историки отрицали историческую самостоятельность ***пролетариата***, не считали его классом и субъектом политического движения и классовой борьбы. Начиная с революций 1848, они заняли консервативную позицию, видели в частной собственности единственно возможную основу человеческого общества. Кроме того, они сводили имущественные отношения между классами к правовой форме.

Основатели марксизма развили учение о классовой борьбе, в котором дали экономическое, а не юридическо-правовое истолкование имущественных отношений, решающую роль отвели не (пере)распределению, потреблению или обмену, а производству, рассмотрели процесс производства как взаимодействие человека с природой, т. е. как труд прежде всего. Это означало, что субъект труда — пролетариат — стал не просто участником классовой борьбы, а тем, кто может и должен будет покончить с ней, освобождая себя, все общество от классов. Учение о классовой борьбе становится составной частью материалистического взгляда на историю.

Согласно марксизму, жизненные интересы основных классов в обществе несовместимы, и со временем антагонизм между ними усиливается, хотя вначале он скрыт их совместной борьбой против общего врага — господствующего класса предшествующей формации. Разрешение классового антагонизма заключается в революционном переходе к новому обществу, а окончательное преодоление классовой борьбы совпадает с переходом человечества от предыстории к бесклассовому типу общественного развития. Классовая борьба в соответствии с марксистской трактовкой ведется во всех основных формах жизнедеятельности общества: социально-экономической, политической, идейно-духовной. Класса нет вне «борьбы», вне его процесса превращения из данности «в себе» в реальность «для себя», в активного деятеля и субъекта воспроизводства себя и своего мира.

Концепция классовой борьбы критиковалась и критикуется с различных сторон: одни превозносят партнерство, отрицают необходимый и закономерный характер классовой борьбы, подчеркивают ее разрушительность; другие умаляют революционность современного рабочего класса, который растворился среди других социальных слоев в обществе всеобщего благосостояния и массового потребления; третьи — представители экстремистских группировок — за марксистской риторикой о классовой борьбе нередко скрывают ультрареволюционность и приверженность к террористическим акциям.

В. П. Перевалов

КЛЕАНФ (Κλεάνθης) из Асса (ок. 331/330, Асе, Малая Азия — ок. 232 до н. э., Афины) — греческий философ-стоик, ученик ***Зенона*** из Кития и его преемник во главе школы. В молодости был кулачным бойцом и примкнул к Зенону уже в зрелом возрасте; вел аскетически-скромную жизнь, зарабатывая на учебу физическим трудом. Среди его 58 известных сочинений почти по всем разделам учения (сохранилось немногим более 100 фрагментов) наиболее важны «Логика», «О знании», «О диалектике», «О Зеноновом учении о природе», «Физические заметки», «Разыскания о Гераклите», «Об атомах», «О времени», «О влечении», «О надлежащем», «О конечной цели», «О наслаждении», «Риторика» и «Гимн к Зевсу».

Вопреки распространенному мнению, отождествлявшему лояльность Клеанфа по отношению к Зенону с отсутствием самостоятельной позиции, он внес нечто новое почти в каждый раздел стоического учения (см. ***Стоицизм***), начиная с деления философии на 6 частей (SVF I 482). Он уточнил теорию «представления» (которое описывал как «вещественный» отпечаток — 484) и специально занимался модальной логикой (489). Имел, вероятно, оригинальную концепцию космологии (493 сл.) и первым из стоиков обратился к Гераклиту. В учении о ***симпатии космической*** впервые четко сформулировал фундаментальный тезис стоической онтокосмологии: симпатия возможна лишь между телесными структурами (518). Единственный в школе считал звездный огонь конусовидным (498; 508) и имел редкий в стоической среде интерес к наблюдению живой природы (515). При достаточно традиционных антропологических взглядах Клеанф, в отличие от ***Хрисиппа***, полагал, что все души сохраняются до конца космического цикла (522). Мнение ***Посидония***, согласно которому Клеанф якобы признавал самостоятельное существование иррационального начала в душе (570), основано на недоразумении. Особенно большое внимание он уделял теологии (которую считал особой частью философии), предложив оригинальные доказательства бытия богов (528 сл.). Блестящим выражением теологических воззрений Клеанфа является «Гимн к Зевсу», свидетельствующий о его поэтической одаренности и необычной для Ранней Стои религиозности (ср. 538). В этике Клеанф следовал сложившейся при Зеноне школьной норме, внося отдельные уточнения в принципиально важные формулировки. В формуле «жить согласно природе» предлагал, в отличие от Хрисиппа, иметь в виду «природу» целого (555); считал, в противоположность Хрисиппу, что однажды обретенную добродетель нельзя утратить (568). Вслед за Зеноном придавал важное значение практической этике (паренетике) (582), из которой впоследствии развилась позднестоическая моралистика. Самым значительным учеником Клеанфа был его преемник Хрисипп.

Фрагм.: SVF1463—619; *Столяров.* Фрагменты, т. 1, с. 160—208.

Лит.: *Verbeke G.* Kleanthes van Assos. Brussel, 1949; *Solmsen F.* Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics. Amst., 1961.

А. А. Столяров

КЛЕАРХ (Κλέαρχος из Сол (сер. 4 — нач. 3 в. до н. э.) — греческий философ-перипатетик, ученик Аристотеля. Большая часть свидетельств о его сочинениях известна из Афинея. Тематика сочинений — психология, общественная мораль, естественные науки. Таковы «О паническом страхе», «О воспитании», «О дружбе», «Вопросы любви», «Жизни», «Гергитий», «Паремии», «О сне», «О загадках», диалог «Аркесилай», «О речных наносах», «О водных животных» и др. Излагаемая в трактате «О сне» философская генеалогия (от магов к индийским гимнософистам и иудеям), возможно, возникла под влиянием «Индики» Мегасфена, сближающего иудеев и брахманов; однако открытие в 1966 греческой надписи в Ай-Хануме (Афганистан), датируемой началом 3 в. до н. э., где говорится о некоем Клеархе, который выгравировал на стеле копию дельфийского списка изречений греческих мудрецов,

позволяет думать о самостоятельном знакомстве Клеарха с Индией. Последующая оценка Клеарха как перипатетика крайне высока у Иосифа Флавия (Adv. Ap. I 22, 176 = fr. 6) и Афинея (XV, 701 c = fr. 64). Критикует его Плутарх: «<Клеарх> чрезвычайно далек от Перипата» (De facie 2, 920 f = fr. 97). Подтверждением этого высказывания могут послужить фрагменты таких сочинений, как «Похвальная речь Платону» и «О математических рассуждениях в "Государстве" Платона», свидетельствующие о склонности Клеарха к популярным формам платонизма в духе Гераклида Понтийского.

Фрагм. и свидетельства: *Wehrli Fr.* (hrsg.) Die Sehule des Aristoteles, Heft III. Basel-Stuttg., 1969.

Лит.: *Moraux P.,* Cléarque de Soles, disciple d'Aristote. — «Les Études Classiques», 1950, 8, p. 22-26; *Wehrli Fr.* Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, — GGP, Die Philosophie der Antike, hrsg. v. H. Flaschar, Bd. 3, 1983, S. 547-551; *Hadot P., Rapin C.* Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d'Aï Khanoum. — «Bulletin de Correspondence Hellenique» 1987, 111, p. 225-266; *Pédech P.* Clérque le Philosophe. — Au miroir de la culture antique. Rennes, 1992, p. 385—391; *Schneider J.-P.* Cléarque de Soles. — *Goulet R.* (ed.) Dictionnaire des philosophes antiques, t. 2. P., 1994, p. 415-420.

А. В. Пахомова

КЛЕОМЕД (Κλεομήδης) (2 в.) — греческий философ-стоик, автор сочинения «О круговращении небесных тел» (Κυκλικὴ θεώρία μετεωρών). Сочинение обнаруживает влияние философии Посидония, который рассматривал астрономию как подчиненную науку в общей системе знания. Клеомед дает сводку распространенных тем из области сферической астрономии и географии Земли. Важно его сообщение об измерениях размера Земли Посидонием и Эратосфеном. При анализе астрономических данных Клеомед порой использует стоическую теорию критерия, в частности в полемике против эпикурейцев, принимавших видимую величину Солнца за реальную. Сочинение Клеомеда показывает, что в позднем стоицизме существовал интерес не только к занятиям этикой.

Соч.: *Goulet R.* (ed.) Cléomède. Théorie élémentaire («De motu circulari corporuin»). P., 1980; Cleomedis Caelestia, ed. R. B. Todd. Lpz., 1990.

Лит.: *Todd R. B.* The Stoics and their cosmology in the first and second centuries A. D., ANRW II, 36, 3, 1989, 1365-78; *Idem.* Physics and astronomy in post-Posidonian stoicism: the case of Cleomedes, ANRW II, 37, 5,1998.

А. В. Пахомова

КЛЕРИКАЛИЗМ (от лат. clericalis — церковный) — социально-политическое течение, использующее религию и церковь для воздействия на все сферы жизни общества. Идеалом клерикализма является теократия — форма правления, при которой власть в государстве находится в руках главы церкви и духовенства. Примерами могут служить введение в 16 в. ***Ж. Кальвином*** жесткой религиозной регламентации личной и общественной жизни в городе-государстве Женева, подчинение общественной жизни требованиям норм шариата в ряде современных мусульманских государств (т. н. исламский фундаментализм). Сегодня клерикализм уже не ограничивается использованием церкви и ее аппарата: он располагает собственными политическими партиями, борющимися за власть, а также профсоюзными, молодежными, женскими и др. организациями. Начиная с 1980-х гг. содержание понятия «клерикализм» постепенно расширяется, и в настоящее время оно включает любые формы политической активности верующих, священнослужителей, религиозных организаций и религиозно-политических движений. Изменилась и оценка клерикализма — от однозначно отрицательной до выделения в нем позитивного и негативного аспектов. С позитивным связываются выступления под религиозными лозунгами демократических движений, ставящих своей целью достижение прогрессивных социально-политических задач, с негативным — требования решающей роли церкви в политической и духовной жизни общества (обязательного религиозного воспитания детей, введения в государственных учебных заведениях обязательного преподавания религии, должностей капелланов в армии и т. д.). В целом под клерикализмом сегодня понимают процессы, в которых религия выступает инструментом для обоснования каких-либо ценностей, идеалов в политической борьбе. Включение в содержание клерикализма любой социально-политической деятельности духовенства и верующих нередко вызывает неправомерное отождествление его с самой религией, с мировоззрением верующих, в большинстве своем выступающих против подчинения общественной жизни (политики, культуры, образования и т. п.) церкви, что по существу расходится с клерикализмом (см. ***Антиклерикализм***).

Ф. Г. Овсиенко

КЛЕШИ (санскр. kleša, букв. — мучения, отягощения) — в индийской мысли основные глубинные предрасположения сансарного сознания, обеспечивающие перевоплощения и страдание, на искоренение которых обращена стратегия йогической практики. В ***«Йога-сутрах»*** (II.3) клеши определяются через перечисление: как неведение (***авидья***), эгоцентризм (асмита), влечение (рага), отвращение (двеша) и привязанность к жизни (абхинивеша). Единственное духовное начало, не затрагиваемое клешами в принципе, — это божество Ишвара (1.24). Преодоление клеш начинается уже на первых стадиях йоги: аскеза, изучение Веды, сосредоточенность на Ишваре («йога действия») предназначены для одновременного развития сосредоточения и ослабления клеш (II.2). Борьба с клешами завершается на заключительных стадиях сосредоточения. Так, на стадии «облако дхармы», совпадающей практически с «освобождением», клеши исчезают вместе с ***кармой*** (IV.30). В ***«Йога-сутра-бхашье»*** Вьясы клеши — ложные наполнители сознания. Они усиливают функционирование ***гун,*** поддерживают их трансформации, «расширяют поток причин и следствий», опираются друг на друга и вызывают «созревание» кармы. Разрушение же клеш на завершающей стадии йоги Вьяса сравнивает с лишением способности к прорастанию семян, прокаленных на огне. Йогическое учение о клешах учитывается и развивается в других брахманистских даршанах. Бхасарваджня в «Ньяя-саре» в главе 3 цитирует «Йога-сутры», доказывая, что Ишвара способен помочь в устранении клеш. Последние он сводит к трем: влечению, ненависти и «ослеплению» (моха). Буддисты предлагают иной список клеш. В «Абхидхарма-самуччае» Асанги их 6: влечение, отвращение, самомнение, неведение, скептицизм и ложные взгляды. Очевидно, однако, что две последних клеши вполне укладываются в четвертую. По другой буддийской классификации в 10 клеш включаются все основные проступки, совершаемые телом, словом и умом, но в этом случае они уже не глубинные факторы сознания, а только их «эмпирическая» реализация.

В. К. Шохин

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (Κλήμης Ἀλεξανδρεύς Clemens Alexandrinus) Тит Флавий (ок. 150 — между 211 и 215) — христианский богослов и писатель. Родился, веро-

ятно, в Афинах в языческой семье. Получил широкое образование, затем путешествовал по Греции, Южной Италии, Малой Азии, переходя от одного учителя философии к другому. Обращен в христианство своим последним учителем Пантеном, который был первым известным нам главой христианской катехитической школы в Александрии и которого Климент Александрийский сменил на этом посту после его смерти. В 202 или 203 он был вынужден покинуть Александрию из-за преследования христиан императором Септимием Севером и нашел убежище в Палестине у своего бывшего ученика иерусалимского епископа Александра.

Христианство Климент Александрийский считал единственной истинной философией. Его основные труды — трилогия «Увещание к эллинам», «Педагог» и «Строматы» («Ковер из лоскутков») — представляют собой программу духовного совершенствования на основе согласования христианской веры и истинных элементов греческой философии. По Клименту, философия была для греков тем же, чем Закон Моисеев для евреев — подготовительным учением, ведущим к истине, которая была воплощена в Логосе, т. е. в Христе. В «Увещании к эллинам», имеющем целью обращение язычников в христианскую веру, он критикует языческие верования, разбирает различные решения греческой философии относительно первопричины мира, сопоставляя их с писаниями пророков, и увещевает читателей оставить язычество ради христианства. «Педагог» предназначен для нравственного наставления новообращенных. В нем Климент Александрийский представляет Христа в качестве Воспитателя верующих, дает ряд предписаний по поводу отдельных сторон повседневной жизни, основываясь, однако, на принципе разумной меры и не предлагая в качестве жизненного идеала христианина. 3-я часть программы — изложение христианского учения — была реализована лишь отчасти в трактате «Строматы», оставшемся незавершенным. Климент Александрийский прежде всего ставит вопрос об отношении христианства к греческой философии и культуре. Христианство — это истинная философия, которая представляет собой не что иное, как знание о Христе, или Логосе. Один и тот же Логос вдохновлял философов, говорил устами пророков и воплотился в Христе. Разница в том, что философы знали Логос лишь неполно и туманно, христианин же имеет во Христе полное и очевидное понимание. Истинная философия присутствует в Писании, поскольку хронологически Моисей предшествует Платону, а сама греческая философия имеет много заимствований из Писаний пророков. Истинный мудрец — это христианин, достигший высшей степени совершенства нравственной жизни и богословского знания, или истинный «гностик». Описывая истинного, т. е. христианского, гностика, Климент Александрийский противопоставляет его ложным гностикам-еретикам. В отличие от них вера для Климента не противоположна истинному знанию духовных реальностей, или гнозису, но является его основанием. Кроме названных работ из наследия Климента Александрийского сохранилась гомилия «Кто из богатых спасется?», в которой доказывается, что и богатый может быть спасен, поскольку из Царствия Божия исключен не богатый, а грешник, упорствующий в своем грехе.

Представления Климента Александрийского о множественности источников христианского знания создало основу для программы катехитической школы в Александрии, повлияв и на богословскую систему Оригена, а его разделение христиан на верующих и гностиков предвосхитило появление монашества.

Соч.: Griechische christliche Schriftsteller, Bd 12, 15, 17, 39. B., 1905 — 1936; в рус. пер.: Кто из богатых спасется? Увещание к эллинам. Ярославль, 1888; Педагог. Ярославль, 1890; Строматы. Ярославль, 1892.

Лит.: *Миртов Л. П.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1990; *Попов К. Д.* Вера и ее отношение к христианскому знанию по учению Климента Александрийского. — «Труды Киевской духовной академии», 1887; *Volker W.* Der wahre Gnostiker Clemens Alexandrinus. B., 1952; *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambr., 1954; *Daniélou J.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, t. II. P., 1961; *Mehat A.* Étude sur les Stromates de Clement d'Alexandrie. P., 1966; *Lilla S. R. C.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971.

А. В. Иванченко

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ (кон. 11 — нач. 12 в. — не ранее 1164) — митрополит Киевский, религиозный писатель и мыслитель. Сведения о его биографии скупы и отрывочны. Уроженец Смоленской земли, он попадает в поле зрения летописцев уже в зрелую пору жизни. В 1147 по настоянию Изяслава Мстиславича и решению Собора русских епископов был поставлен в митрополиты (это был второй после Илариона случай поставления митрополита из русских). До своего возвышения Климент был монахом-схимником Зарубского монастыря на левобережье Днепра. В 1155, после смерти князя Изяслава, Климент был вынужден удалиться с митрополии. Летописец характеризует Климента Смолятича как книжника и философа, какого прежде в Русской земле не бывало. Из его произведений сохранились «Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру» и «Поучение в субботу сыропустную». В «Послании» Климент следует той традиции богословствования, которая впитала в себя элементы античной культуры, соединив православную догматику с идеями древнегреческих философов. Мыслитель-митрополит примыкал к профилософской, наиболее бережно относившейся к античным реминисценциям богословской традиции. Он теоретически обосновывает образно-символический метод толкования религиозных текстов и призывает абстрагироваться от буквального понимания библейских сюжетов, направить мысль на постижение их глубинного смысла. Климент первым в истории русской мысли сформулировал основные принципы ***нестяжательства***.

Соч.: *Лопарев Х.* Послание митрополита Климента к смоленскому пресвитеру Фоме. Неизданный памятник литературы 12 в. СПб., 1892; Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру, истолковано Афанасием мнихом. — В кн.: Златоструй. Древняя Русь 10-13 вв. М., 1990, с. 180-90.

Лит.: *Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя 12 в. СПб., 1892; *Голубинский Е.* История Русской Церкви, т. 1, 1-я пол. М., 1902, с. 300—14, 847—51.

В. В. Мильков

КЛИНИ (Kleene) Стефан Коул (5 января 1909, Хартфорд, США — 25 января 1994) — американский логик и математик, ученик *А. Чёрча*; окончил Принстонский университет (1930), в 1930—35 преподавал там же. С 1935 в Висконсинском университете перспективных исследований, а в 1966—67 — директор Математического исследовательского центра. Член Национальной АН США (с 1969). Клини принадлежал к поколению логиков, начало творческой деятельности которых совпадает со временем появления знаменитых теорем Гёделя, во многом определивших тематику и характер исследований многих специалистов. Научные интересы Клини были направлены на проблемы теории ***алгоритмов***, рекурсивных

функций, оснований интуиционистской математики (см. ***Интуиционизм***). Ему принадлежат результаты в области установления арифметических иерархий, степеней вычислимости, исследования вычислимых ординалов. Он показал, в частности, что класс λ-определимых функций совпадает с классом рекурсивных функций. В поисках моделей интуиционистской арифметики Клини разработал теорию рекурсивной реализуемости формул, аппарат которой использовал для доказательства ряда теорем о невыводимости. Широкую известность получили его монографии «Введение в математику» (1952, рус. пер. 1957), «Математическая логика» (1967, рус. пер. 1973), «Основания интуиционистской математики» (1965, рус. пер. 1978).

Соч.: A Theory of Positive Integers in Formal Logic.—«American Journal of Mathematics», 1935, v. 57; General Recursive Functions of Natural Numbers. — «Mathematische Annalen», 1936, v. 112; A-definity and Recursivenes. — «Duke Mathematical Journal», 1936, 2; On Notation of Ordinal Numbers. — «Journal of Symbolic Logic», 1938, 3; Hierarhies of Number-theoretic Predicates. — «Bulletin American Mathematical», 1955, v. 79; Recursive Function and Intuitiunistic Mathematics. — Proc. Jnt. Congres of Math. Cambr., 1950; The Inconsisteny of Certain Formal Logic. — «Annals of Mathematic», 1935, v. 36.

А. С. Кузичев, З. А. Кузичева

КЛОССОВСКИ (Klossowski) Пьер (1905—95) — французский писатель и художник. В 1930-е гг. близок сюрреализму, в 1935 примкнул к основанной Ж. Батаем и А. Бретоном группе «Союз борьбы революционных интеллектуалов». Клоссовски создал концепцию интегрального атеизма, которую противопоставил доктрине рационального атеизма материалистов 18 в. Он считал, что рациональный атеизм наследует нормы монотеистических религий, лишь заменяя теоцентризм антропоцентризмом. Интегральный атеизм, который разрабатывал Клоссовски, отказывается признать, что общественные институты и социальные нормы принципиально внетекстуальны, что они «записаны» в существующих отношениях до всякого текста. Заменяя представления текстуальными действиями, Клоссовски совершает «агрессию против языка институтов», вне которого Я немыслимо как субъект. «Мое» тело, по Клоссовски, есть продукт языка общества и существует как «мое» исключительно внутри логически структурированного языка, поддерживающего в человеке субординацию жизненных функций. Лишь из языка институтов человек узнает, что тело, в котором он есть, есть «его» тело. Т. о., преодоление логически структурированного языка являет собой преодоление социальности как таковой. Эта проблема решается философией и литературой (точнее, философией как литературой) в опыте выхода за пределы языка, а следовательно, и за пределы субъекта, истории, сознания. Возникающее в результате такого преодоления текстуальное образование является внешним по отношению к любой системе норм, ко всякому набору культурных запретов, и в этом смысле оно безвластно. Подлинное Я в его рамках есть Другой. Индивидуальная структура личности оказывается в концепции Клоссовски множеством психических состояний, не имеющих между собой ничего общего. Трансгрессивный текст утверждает не оптимум, а максимум движения, он стремится не представлять становление, а быть им.

Соч.: Sade mon prochain. P., 1969; в рус. пер.: Сад и революция. — В кн.: Маркиз де Сад и XX век. М., 1992.

М. К. Рыклин

«КНИГА ЗНАНИЯ» (Даниш-намэ) - сочинение ***Ибн Сины***, написанное в 1024—37 на языке фарси. Состоит из 4 разделов; «Логика», «Метафизика», «Физика» и «Математика». В первом разделе формулируется цель и значение логики, излагается учение о понятии, суждении и силлогизме; объясняется различие между определением и описанием, рассматриваются виды суждений и силлогизмов, а также первых посылок. В разделе «Метафизика» излагается содержание «первой науки», которая является основой всех других наук. Главное место занимает концепция возможного и необходимого и понятие необходимо сущего. Придерживаясь перипатетической традиции в учении о причинности, Ибн Сина отказывается от жесткого детерминизма; существование возможно сущего не является необходимым, таковым оно становится в результате изменения воли первого необходимо сущего как Первой причины, дающей начало последующему ряду сущих и делающей их необходимыми. В разделе «Физика» рассматриваются понятия движения, пространства, пустоты, элементов. Излагается учение о душе, связанной с материей — упорядоченной смесью элементов, а также учение о разуме, различных его ступенях, акцентируется значение активного разума. Раздел «Математика» был утрачен; восстановлен учеником Ибн Сины ал-Джузджани. Рус. перевод А. М. Богоутдинова: *Ибн Сина*. Избр. философские произведения. М., 1980, с. 59—228; Математические главы «Книги знания» (Донишнома), пер. с фр. Б. А. Розенфельда и Н. А. Садовского. Душанбе, 1967.

Е. А. Фролова

«КНИГА О ДУШЕ» (араб. — «Китаб ан-нафс») — 6-я книга в разделе «Физика» одного из самых значительных сочинений ***Ибн Сины*** — «Книги исцеления» (Китаб аш-шифа' между 1015 и 1030). «Книга о душе» является откликом на аналогичное сочинение Аристотеля, но содержит принципиальные для Ибн Сины положения, выходящие за рамки перипатетизма. Он утверждает генетическое единство души и тела: «Души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа» (*Ибн Сина*. Избр. философские произведения, с. 401). Душа, как и тело, подлежит поэтому ведению физики. Растительная, животная и разумная души имеют разную телесную материю. Разумная душа связана с деятельностью мозга, причем разные ее способности — с соответствующими участками мозга. Подробно излагаются функции органов осязания, обоняния, вкуса и слуха, способности ощущения, представления, памяти, воображения, а также состояние сознания во время сна. Предлагается рациональное объяснение феноменов предсказаний, пророческих снов. Но основной акцент делается на том, что душа — это особая субстанция, которая, существуя в теле, отлична от него и доминирует над ним; она не присоединяется к телу извне, а (в терминологии перипатетизма) создает тело как творец, является причиной тела. Для доказательства существования души как нетелесной субстанции Ибн Сина прибегал к т. н. аргументу «парящего человека». Душа не просто форма, существующая в субстрате, и человеческие действия не сводимы к физикалистским терминам. Человек — свободное, суверенное существо. Разум человека не только восприемник внешних впечатлений, но и целенаправленный субъект, проецирующий идеи. В качестве внутителесной душа обладает индивидуальностью, никогда ее не утрачивая. Соответственно и знание человека о самом себе (интроспекция) неустранимо индивидуально: «Я знаю то, что я называю душой... не зная [идеи души]» (там же, с. 511).

В Европе «Книга о душе» была известна в латинском переводе под названием «Liber de Anima», сделанном в Толедо между

1152 и 1166. В настоящее время насчитывается 50 рукописей латинского перевода, 1-е издание которого осуществлено в Падуе в 1485. В 1968—72 в 2-х т. издан критический текст латинского перевода (Avicenna latinus, Liber de Anima, seu Sextus de Naturalibus, ed. crit. de la trad, latine medievale par S. Van Rie. L.—Louvian—Leiden, IV-V, 1963; I—III, 1972), рус. пер. — А. Л. Хромова (в кн.: *Ибн Сина.* Избр. философские произведения. М., 1980) и А. В. Сагадеева (в кн.: Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока 9—14 вв. М., 1961).

Е. А. Фролова

«КНИГА О ПРИЧИНАХ», или «Книга Аристотеля об истолковании чистого блага» (Liber de causis, Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae) — латинский перевод арабской комментированной компиляции из «Первооснов теологии» ***Прокла***, ошибочно считавшейся аутентичной работой Аристотеля. Ее предполагаемый автор — Давид Иудей, или Авендеат (Avendeath), возможно, идентичный с толедским философом Авраамом Ибн Даудом (ум. в конце 12 в.). По другим версиям, текст создан в 8—9 вв. на Ближнем Востоке, происходя из еще более раннего сирийского источника. Латинский перевод осуществлен Герардом из Кремоны (до 1187).

Классический образец средневекового неоплатонизма — «Книга о причинах» представляет собой попытку согласования монотеистического мировоззрения со стилем мышления и общими положениями позднеантичной метафизики, доктрины креационизма с теорией ***эманации***. Автор рисует целокупную картину развертывания уровней бытия, образующими моментами которой являются первая причина и тварное бытие как таковое, заключающее в себе иерархии ума, души и природы. Для описания воздействия первой причины на причины вторичные употребляется терминология ***метафизика света***.

Первая причина, существующая прежде вечности, превосходит как все вечное и умопостигаемое, так и все временное и чувственно воспринимаемое. Без посредства чего бы то ни было она творит ум, а посредством ума — душу, природу и остальные вещи. Изливая на все сущее свое благо, она единообразно пребывает во всех вещах, однако, т. к. вещи воспринимают от этого излияния соответственно способу своего бытия, это становится причиной различения уделяемого им блага, и все они не единообразно пребывают в первой причине. Поскольку же ни чувству, ни воображению, ни размышлению, ни умопостижению она не доступна, первая причина выше всякого имени и словесного описания.

Первым из всего сотворенного является бытие, которое, будучи наиболее единым и простым, все же составлено из предельного и беспредельного, а потому умножается и порождает умопостигаемые формы, соединенные без слияния и различимые по степени присущей им универсальности, однако же без отделения друг от друга. Первое сотворенное бытие, т. о., является умом — неразделимой, пребывающей в вечности субстанцией, не обладающей величиной, бестелесной, неподвижной и не испытывающей никакого претерпевания. Ум мыслит свою сущность и объединенные в нем умопостигаемые формы, зная т. о. охватываемые им субстанции души и природы, причиной которых он является и которые он просвещает интеллигибельным светом. Т. к. душа обладает свойством промежуточной сущности, простирающейся между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым, ее субстанция располагается в вечности, а деятельность — во времени. При этом умопостигаемые формы, нераздельные в уме, в душе существуют уже разделенным образом; а производимые душой с помощью силы первой причины чувственно воспринимаемые вещи существуют в ней как ее подобия. Последние душа познает силой ума и приводит в движение, являясь причиной действия природы. При том, что душа так же, как и ум, умножается, все души имеют одно, единое и простое, бытие. И наконец, среди множества существующих в природе телесных субстанций, из которых наиболее совершенные обладают душами, одни (простые) — причастны времени, будучи непреходящими во времени, ибо сотворены вместе с ним; другие (составные) — пребывают во времени, будучи подверженными возникновению и уничтожению.

Комментарии к «Книге о причинах», изучавшейся (с 1255) в Парижском университете и повлиявшей на идеи многих схоластов, принадлежат перу ***Альберта Великого***, ***Сигера Брабантского***, ***Эгидия Римского***, ***Генриха Гентского***, ***Р. Бэкона*** и ***Фомы Аквинского***, которому после прочтения латинского перевода «Первооснов теологии» (Elementatio theologica) Прокла удалось установить истинный источник ее происхождения (позднее это открытие было заново сделано в эпоху Возрождения).

Изд.: *Bardenhewer O.* Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. B., 1882 (Fr./M., 1957); *Pattin A. O. M. I.* Liber de causis, Edition établie a l'aide 90 manuscrits avec introduction et notes. — «Tijdschrift voor Filosofie» (1966) 28, p. 90—203; Книга о причинах (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага), пер. и комм. М. Ю. Скворцова. — «Историко-философский ежегодник '90». М., 1991, с. 188-210.

Лит.: *Anawati G. C.* Prolegomenes a une nouvelle edition du De Causis arabe (Kitab al-hayr al-mahd). — Mélanges Louis Massignon 1, 1956, p. 73—110 (repr. — Études de philosophie musulmane. P., 1974, p. 168 sq.); *Pattin A.* De hierarchie van het zijnde in het Liber de causis. — «Tijdschrift voor Filosofie» 1961,26, p. 130-157; *Taylor R.* C. The Kalâm fi mahd al-khair (Liber de causis) in the islamic philosophical milieu. — Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. L., 1986.

А. М. Шишков

«КНИГА ПРИРОДЫ» — восходящее к древности представление о мире природы как некоем «тексте», подлежащем «чтению» и толкованию. Уже позднеантичная астрология уподобляла звездное небо письменам, содержащим некоторое сообщение. Средневековое христианство видело в природе создание того же самого Бога, который раскрыл себя людям в Библии; отсюда вытекает известный параллелизм природы и Библии как двух «книг» одного и того же автора (природа — мир как книга, Библия — книга как мир). Эта идея, одним из первых развитая ***Максимом Исповедником***, остается популярной вплоть до эпохи барокко; она наивно выражена в стихах английского поэта 17 в. Ф. Куарлеса: «Этот мир — книга ин фолио, в которой заглавными литерами набраны великие дела Божьи: каждое творение — страница, и каждое действие — красивая буква, безупречно отпечатанная». Однако если ортодоксальная традиция сопоставляла «Книгу природы» и Библию, то неортодоксальные мыслители, начиная с эпохи Возрождения, противопоставляли их (напр., предпочтение «живого манускрипта» природы «писаному манускрипту» Библии у Кампанеллы). «Книгу природы» можно было сопоставлять не только с Библией, но и с человеческой цивилизацией и книгой как ее символом. Просвещение (за исключением Руссо) вкладывает в образ «Книги природы» свою веру в культуру, до конца согласную с природой, и в природу, до конца согласную с разумом. Движение «Бури и натиска», в частности ранний Гете, а затем романтизм, противопоставля-

ет органическую мудрость «Книги природы» механистическому рационализму и книжной учености. Это умонастроение выражено в стихах Ф. И. Тютчева:

Где вы, о древние народы!
Ваш мир был храмом всех богов.
Вы книгу Матери-природы
Читали ясно без очков!

Лит.: *Петров М. К.* Перед «Книгой природы». Духовные леса и предпосылки научной революции 17 в. — «Природа», 1978. №8; *Curtius E. K.* Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. Bern, 1948.

С. С. Аверинцев

КНУТЦЕН (Knutzen) Мартин (14декабря 1713, Кёнигсберг — 29 января 1751, там же) — немецкий философ, математик и астроном, профессор в Кёнигсберге, учитель Канта, оказавший влияние на его раннее творчество. Пытался соединить метафизику ***Х. Вольфа*** с ньютоновской механикой и принципами пиетизма. Критикуя учение о ***предустановленной гармонии***, стремился дополнить ее теорией естественного или физического влияния, согласно которой отношение между душой и телом связано с внешним воздействием вещей на органы чувств, а возникновение представлений и мыслей объясняется их зависимостью от возбуждений в нервных волокнах. Наряду с механическим и внешним взаимодействием тел признавал их возможность к самодвижению, усматривая в этом предпосылку происхождения живых организмов, человеческой души и ***свободы воли***. В последней усматривал источник произвольного порождения в душе новых восприятий, которые посредством некоего центрального органа чувствующего человеческого тела (sensorium corporis) способны вызывать возбуждения в нервах, органах чувств и тем самым воздействовать на внешний мир. Вместе с тем в чувственных впечатлениях и представлениях усматривал источники и границы всякого знания, считая, что на основе одних лишь логических законов, не имеющих опоры на опыт, никакое познание невозможно. Однако помимо протяженных вещей признавал и существование особых имматериальных субстанций, или бестелесных элементов, лежащих в основе физических тел и определяющих специфику живой материи и психической жизни. Пытался также использовать методы логики и математики для доказательства бессмертия души и других истин Откровения.

Соч.: Commentatio philosophica de commercio mentim et corporis per influxum physicum explicando. Königsberg, 1735; Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion. Königsberg, 1740; Vernünftige Gedanken von den Kometen. Königsberg, 1744; Systema causarum efficientium. Lpz.. 1745; Commentatio philosophica de humanae mentis individua natura sive immortalitate. Königsberg, 1741 (нем. изд. 1745); Elementa philosophiae rationalis seu logicae... Königsberg, 1747.

Лит.: *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII века. М., 1996, с. 52—55; *Erdmann B.* Martin Knutzen und seine Zeit. Lpz., 1876; *Bierna M. van.* Martin Knutzen, la critique de l'harmonie préétablie. P., 1908.

В. А. Жучков

КОВАЛЕВСКИЙ Максим Максимович [27 августа (8 сентября) 1851, Харьков — 23 марта (5 апреля) 1916, Петроград] — русский социолог, историк, правовед. После окончания юридического факультета Харьковского университета (1872) занимался научной работой в различных странах Европы. В 1877 защитил в Московском университете магистерскую диссертацию. В 1887 уехал за границу, преподавал в европейских и американских университетах. С 1905 работал в Санкт-Петербургском университете и других столичных вузах. В 1914 избран действительным членом Академии наук. Один из основателей Московского психологического общества.

Методом, способным открыть законы развития общества, считал сравнительно-исторический метод, с помощью которого возможно эволюционно-стадиальное членение исторического процесса. Его основная ценность состоит не столько в открытии новых фактов, сколько в научном объяснении уже имеющихся. Важнейшее теоретико-методологическое достижение Ковалевского связано с последовательной критикой различных редукционистских и монистических однофакторных концепций социально-исторического процесса (экономический материализм, психологический редукционизм, географический, биологический и др. детерминизм) и разработкой принципа плюрализма факторов, его детерминирующих. Ковалевский стремился определить главные причины социальных изменений (напр., «рост народонаселения»). В его поздних социологических работах просматривается тенденция к переходу от теории факторов к идеалистическому монизму. Другие важнейшие темы социологической рефлексии Ковалевского — связь социологии и истории, закономерности социальной эволюции, происхождение социальных институтов.

Соч.: От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму, т. 1—3. М., 1906; Социология, т. 1-2. СПб., 1910.

Лит.: *Лиоренцевич И. Г.* Плюралистическая теория М. М. Ковалевского. — В кн.: Социологическая мысль в России. Л., 1978.

С. И. Бажов

КОГЕН (Cohen) Герман (14 июля 1842, Косвиг (Анхальт) — 4 апреля 1918, Берлин) — немецкий философ, глава Марбургской школы ***неокантианства***. Учился в иудейской богословской семинарии, затем в университете в Бреслау и Берлине. В 1865 закончил университет в Галле. В 1873 защитил диссертацию в Марбурге, где преподавал с 1876 по 1912.

От спора с философией Канта он переходит к созданию своей философской системы. В центре его книги «Кантова теория опыта» (Kants Theorie der Erfahrang, 1871) проблема трансцендентального метода, который должен выявить условия возможности науки, отождествляемой с математикой. Главным вызовом трансцендентальной философии стало во 2-й пол. 19 в. появление новых теорий в геометрии, сама возможность многих геометрий, использование в проективной геометрии мнимых и бесконечно удаленных элементов, никак не связанных с созерцанием. Если для Канта пространственное созерцание — необходимое условие всякого знания, тот способ, которым субъект созерцает предмет, а пространство отождествляется с евклидовым пространством, то создание неевклидовых геометрий и исчисления бесконечно малых, казалось бы, разрушает обоснование Кантом научно-теоретического знания.

Коген, настаивая на том, что объектом философии должен стать факт науки, переосмысляет понятие опыта, понимая его как создание предмета, осуществляемое во всякой подлинной науке, всякой деятельности и культурном творчестве. Предмет не может быть познан за пределами априорного опыта. В связи с этим Коген переосмысливает понятие априорности, ликвидируя различие между априорными формами чувственности и рассудка. Его задача, следовательно, состоит в том, чтобы представить ***пространство*** и ***время*** как априорные принципы активности субъекта (наряду с категория-

ми). Коген обращается к кантовскому принципу о конструктивном характере знания. Предмет не существует, а становится, конструируется активностью субъекта, в т. ч. и воображением. Пространство и время рассматриваются как то, что создается мышлением. Предмет интерпретируется идеалистически, и понятие вещи-в-себе оказывается излишним. Пространство мыслится как принцип связи и взаимного расположения элементов конструкции, а время — как последовательность элементов конструкции. Выбор геометрии предполагает одну из конкретизации пространственных отношений, которая зафиксирована в аксиоматике и используется как логическая форма, или правило, конструирования. Коген, следовательно, дает совершенно иную, чем Кант, трактовку пространства и времени, иное определение ***реальности***, как синтеза сообразно условиям пространства и времени. Это означает: реально то, что создано мыслью в соответствии с априорными правилами, фиксирующими отношения рядоположенности и последовательности, т. е. то, что может быть построено по правилам математического естествознания, а именно геометрии в любых ее формах, арифметики и динамики.

Крайне низкая оценка Когеном чувственного созерцания была реакцией на ***позитивизм*** и ***эмпириокритицизм***, которые пытались свести все знания к чувственно данному. Предмет знания (объект исследования), по Когену, не дается, а создается. Предмет — результат мыслительной активности.

Чтобы вывести содержание знания из активности самой мысли, Коген вводит понятие генетического конструирования, порождающего акта (Ursprung), который определяет первоэлемент конструируемого предмета (в математике — точка, бесконечно малая величина, член ряда). Каждый из них, будучи элементом целого, содержит в себе принцип порождения целого. Член ряда предполагает закон построения всего ряда. Точка понимается как бесконечно малая величина, указывающая направление дальнейшего движения. Развертывание целого инициируется порождающим актом. Коген определяет этот изначальный синтетический акт как сохранение объединения в обособлении и обособления в объединении.

Система Когена охватывает логику чистого познания, этику чистой воли и эстетику чистого чувства. Принцип порождающего акта значим и в этике и выражен в принципе свободы. Этика — это логика воли. Мышление и воля проистекают из одного источника — некоей прамысли. Чистая воля — безостановочное движение вперед, вечный труд. Ядро религии — этика. Бог — центр всех идей, идея истины и блага. В эстетике религия связана с идеей любви. Эстетика основана на чистом чувстве, на чистой любви к природе человека, являющейся частью природы. Истинная религия основывается на истине, выраженной в систематической философии, а истинная религиозность — на ясности систематического познания.

Соч.: Kants Begründung der Ethik. B., 1877; Das Prinzip der Infinitesemalmethode und seine Geschichte. B., 1883; System der Philosophie, Bd. I. Logik der reinen Erkenntnis. B., 1902; Bd. 2. Ethik des reinen Willens. B., 1904; Bd. 3. Asthetik des reinen Gefühls. B., 1912; Der Begriff der Religion im System der Philosophie. B., 1915; Kleine philosophischen Schriften, 2 Bde. B., 1926.

Лит.: *Яковенко Б.* О теоретической философии Г. Когена. — «Логос», 1910, кн. I; *Бакрадзе К. С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тб., 1960; *Гайденко П. П.* Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве Марбургской школы. — В кн.: Кант и кантианство. М., 1978; *Natorp P.* H. Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. B., 1918.

Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов

КОГЕРЕНТНАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ — концепция, сводящая проблему истинности к критерию когерентности (coherence) — самосогласованности, непротиворечивости: напр., предложение истинно, если оно является элементом логически взаимосвязанной и когерентной системы. В основании когерентной теории истины лежит восходящая к Античности (Парменид, элеаты, Аристотель) философская идея о том, что только непротиворечивое и согласованное знание может быть знанием о реальности, противоречивое же знание ничего не описывает и не объясняет. Поэтому истинность каждого отдельного фрагмента знания (предложения, теории, гипотезы и т. п.) может быть удостоверена его принадлежностью к непротиворечивой и согласованной системе. Эта идея была реставрирована в дискуссиях о применении принципа верификации: первоначальный вариант верификационизма, связанный с тезисом о конечном обосновании научного знания через редукцию к «протокольным предложениям» о наблюдениях (Карнап), был отвергнут, поскольку была показана невозможность такой редукции (см. ***Верификационизм***); взамен был предложен вариант, предполагающий верификацию как способ установления непротиворечивости и согласованности системы предложений (Нейрат). В качестве методологического образца применения критерия когерентности были взяты логические и математические теории, допускающие высокую степень формализации.

Когерентная теория истины является попыткой переформулировать условия применения классической теории истины (см. ***Истина***, ***Корреспондентная теория истины***) т. о., чтобы, с одной стороны, избежать трудностей этой теории (неясности относительно того, как можно установить соответствие между некоторым фрагментом знания и фрагментом реальности, описываемой или объясняемой этим знанием), а с другой стороны, придать ей такую форму, которая допускает методологический анализ с применением точных логических методов. Схема анализа состоит в следующем: всякое предложение p, входящее в эмпирически значимое множество M., может рассматриваться как истинное только в том случае, если удается найти подмножество , $N \subset M$, непротиворечивость и логическая взаимосвязанность которого доказана, и $p \in N$. Т. о., чем в большее число когерентных подмножеств входит высказывание p, тем с большей вероятностью оно может считаться истинным (Решер). Эта схема объединяет логические и эмпирические методы анализа систем знаний с математической теорией вероятности.

Имея определенное значение как направление методологического анализа, когерентная теория истины не может рассматриваться как альтернатива классической теории истины, являясь по существу вариантом последней.

Лит.: *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. М., 1977; *Rescher N.* The Coherence Theory of Truth. Oxf., 1973.

В. Н. Порус

КОГНИТИВНАЯ НАУКА (cognitive science) — комплекс наук, изучающих познание и высшие мыслительные процессы на основе применения теоретико-информационных моделей. Включает в себя исследования, проводимые в таких областях, как эпистемология, когнитивная психология, лингвистика, психолингвистика, психофизиология, нейробиология и компьютерная наука. Основания когнитивной науки были заложены исследованиями математика А. Тьюринга по конечным автоматам (1936). Ему удалось показать, что для проведения любого вычисления достаточно повторения элемен-

тарных операции. Тем самым открылись перспективы для проверки и реализации известной идеи Т. Гоббса и Д. Буля, что мышление есть вычисление. Проверяя эту идею, математик К. Шеннон предположил в 1948, что каждый элемент информации может быть представлен как выбор одной из двух равновероятных альтернатив, а количество передаваемой через канал связи информации может быть измерено с помощью двоичной системы счисления (в битах). К. Шеннон также показал, что в электрических цепях выполняются операции ***алгебры логики***. В дальнейшем эти результаты были применены к изучению мозга. Уже в 1948 У. Мак-Каллох и В. Питтс выдвинули гипотезу о том, что мышление как процесс обработки когнитивной информации в принципе может протекать в нейронных сетях. Несколько позднее ими же была разработана первая нейронная модель мозга, где взаимодействие между сетями нейронов имитировали логические операции пропозиционального исчисления. Этот подход получил развитие в работах нейрофизиолога К. Лешли, который в 1951 предположил, что мозг следует рассматривать как динамичный комплекс, состоящий из многих взаимодействующих систем. Заметный вклад в становление когнитивной науки внесли также работы Н. Винера и его коллег в области кибернетики и теории автоматов, позволившие объяснить некоторые характерные виды активности центральной нервной системы, отталкиваясь от аналогии между целенаправленным функционированием технических систем и соответствующими формами поведения людей. Эти открытия послужили основой для дальнейших систематических попыток описания общей структуры когнитивной системы человека и формирования когнитивной психологии. С кон. 1960-х гг. анализ природы человеческого познания с помощью информационных моделей становится общепринятым подходом. Серьезное влияние на исследования познавательных и мыслительных процессов в когнитивной науке оказала компьютерная революция, быстрое развитие вычислительной техники. В результате здесь постепенно стало доминирующим направление, ориентированное на создание новых когнитивных компьютерных моделей (напр., разработанная еще в 1958 программа Логический Теоретик), которые в принципе могли бы рассматриваться как достаточно адекватные имитации различных аспектов человеческого познания. Другое направление связано с разработкой экспертных систем, т. е. программ, обобщающих экспертный уровень знаний в конкретных областях и обеспечивающих выполнение предписанных задач. Современные компьютерные когнитивные модели находят все более широкое применение в самых разнообразных областях науки, в той или иной мере касающихся человеческого познания, — нейрофизиологии, когнитивной психологии, психолингвистике, лингвистике, эпистемологии и т. д.

Лит.: *Найссер У.* Познание и реальность. М., 1981; *Anderson J. A.* The Architecture of Cognition. Cambr., 1983; *Gardner H.* The Mind's New Science: A History of Cognitive Revolution. N. Y., 1985.

И. П. Меркулов

КОЖЕВ (Kojève) Александр (наст. имя Кожевников Александр Владимирович) (11 мая 1902, Москва — 4 июня 1968, Брюссель) — французский философ русского происхождения. В начале 1920 покидает Россию, изучает в Берлине и Гейдельберге философию и восточные языки; в 1926 защищает диссертацию о философии всеединства Вл. Соловьева под руководством ***К. Ясперса***. С 1927 живет во Франции, в 1938 получает французское гражданство. С 1933 по 1939 читает курс «Введение в чтение Гегеля» в Практической школе высших исследовании. Во время оккупации принимает активное участие в движении Сопротивления. После войны работает в Министерстве внешнеэкономических связей, участвует в разработке важных экономических и политических договоров (ЕЭС, ГАТТ и др.).

Философское учение Кожева чаще всего квалифицируется как одна из разновидностей ***неогегельянства***. Собственная доктрина Кожева действительно скрыта за интерпретацией «Феноменологии духа», а диалектика Гегеля рассматривается им как вершина и предел развития философской мысли. Вместе с тем гегелевская система радикально пересматривается им под несомненным влиянием Маркса и Хайдеггера, а некоторые исходные интуиции Кожева восходят к его увлечению буддизмом хинаяны. В рукописи 1931, озаглавленной «Атеизм», им сформулированы все основные тезисы атеистического экзистенциализма. Ключом к интерпретации гегелевской философии для него является понятие времени, истолкованное в духе «Бытия и времени» Хайдеггера. Кожев отбрасывает не только философию природы Гегеля, но и его учение об абсолютном духе. Диалектично только конечное человеческое существование, экзистенция наделена способностью самоотрицания и отрицания любой предзаданной сущности. Природные характеристики не отвергаются вообще (Кожев склоняется к онтологическому дуализму), но они входят в человеческую реальность только как возможности отрицания и выбора. В курсе 1933—39 Кожев пользуется следующей метафорой: если взять кольцо, то оно определяется не только свойствами того металла, из которого изготовлено, но также формой, являющей пустой круг внутри. Эта пустота и есть человеческая реальность, которая не зависит от заданных природных характеристик. Свободное и отрицающее себя существование образует своего рода «дыру» в неизменном природном бытии — эта идея станет фундаментом всей онтологии ***Ж. -П. Сартра***. Отличие философии Кожева от экзистенциализма заключается в понимании истории как рационального и закономерного процесса.

Человеческое существование есть отрицание собственной животной природы. В обществе вожделение (гегелевское Begierde) превращается в «борьбу за признание» — человечность каждого существа зависит от признания его другими. В результате борьбы один становится Господином, другой — под страхом смерти — Рабом. «Диалектика господина и раба» из «Феноменологии духа» выступает как фундамент философии истории Кожева. Господин доказывает свою человечность в схватке не на жизнь, а на смерть; он преодолевает инстинкт самосохранения. Но за пределами поля боя его жизнь не является человеческой, поскольку он предается наслаждениям и находится за пределами истории. Он не получает и подлинного признания, поскольку таковое со стороны Раба не является свободным признанием. «Господство есть экзистенциальный тупик. Господин способен либо оскотиниться в наслаждении, либо погибнуть на поле боя, но он не может жить сознательно, являясь удовлетворенным сущим» («Introduction a la lecture...», p. 174—75). Овладение силами природы, ее познание и практическое преобразование реализуются не Господином, а Рабом. В труде и борьбе Раба осуществляется преодоление не только инстинкта самосохранения — собственная животность и фактичность природы преодолеваются с помощью производства, науки, техники. Конечным пунктом этого процесса является тотальная трансформация природы в соответствии с человеческими потребностями и преображе-

ние самого человека в Мудреца, способного решать все рационально поставленные проблемы. Уничтожение царства Господина посредством революции является исторической необходимостью и предпосылкой такого преображения. Результат революции — синтез Господина и Раба в Гражданине, признаваемом всеми прочими гражданами универсального и гомогенного государства. Политико-правовые аспекты этого процесса были описаны Кожевом в работе «Очерк феноменологии права» (1943, опубл. посмертно в 1981).

История мыслится Кожевом как тотальность: у нее имеется начало и неизбежный конец. Политическая история завершается универсальным и гомогенным государством, в котором нет воин и революций, борьбы «за место под солнцем» между индивидами, группами, государствами. Но «конец истории» означает для Кожева исчезновение человека. Полное подчинение природы и удовлетворение всех мыслимых желаний, прекращение борьбы — все это характеризует уже не человека, но какое-то иное существо. Человеческое бытие определяется нехваткой, вожделением и борьбой. Поэтому оно исторично, а конец истории означает и «смерть человека». Человечество уже вступило в эпоху «постистории». Гегель, по мнению Кожева, правомерно связал этот переход с Французской революцией и Наполеоном. Войны и революции 19—20 вв. ведут лишь к расширению царства Гражданина. Если в 1930 — 40-е гг. Кожев видел в «конце истории» наступающее царство Мудреца, то последующие его взгляды можно охарактеризовать как пессимистические — надвигается «животное царство» удовлетворенных и самодовольных потребителей, время «последнего человека».

Данная Кожевом интерпретация гегелевской философии занимает важное место во французской философии 20 в. Слушателями его курса были ***Р. Арон***, ***Ж. Батай***, Р. Кено, ***П. Клоссовски***, ***Ж. Лакан***, ***М. Мерло-Понти*** и др. Экзистенциализм, гегельяно-марксизм, структурный психоанализ создавались под явным влиянием его курса, опубликованного в 1947 Р. Кено по записям самого Кожева (полностью были записаны три первых лекции курса 1937—38 и весь текст лекций 1938—39) и конспектам слушателей. Влияние Кожева прослеживается также, помимо философии Ж. Батая, романов Р. Кено и темы «смерти человека» у М. Фуко, в спорах о «конце истории» в 1980—90-е гг. (доклад С. Фукуямы и все работы о «постистории» последних десятилетий).

В 1950—60-е гг. Кожев написал ряд работ по истории философии, целью которых была демонстрация закономерного движения европейской мысли к философии Гегеля. Наряду с ними посмертно были опубликованы и некоторые ранние рукописи Кожева, из которых наибольший интерес представляет его диссертация 1932 «Идея детерминизма в классической и в современной физике».

Соч.: Конкретная (объективная) живопись Кандинского. — «Человек», 1997, № 6; Тирания и мудрость. — «ВФ», 1998, № 6; Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998; Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947; Esquisse d'une phénomenologie du droit. R, 1981; Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, t. 1—3. P., 1968—73; Kant. R, 1973; Le Concept, le Temps et le Discours. Essai d'une mise à jour du Systeme du Savoir hegelien. R, 1990.

А. М. Руткевич

КОЖЕВНИКОВ Владимир Александрович (12 мая 1852, Козлов Тамбовской губ. — 3 июля 1917, ст. Хлебникове под Москвой, похоронен на Новодевичьем кладбище) — русский философ, историк и поэт. В качестве вольнослушателя посещал лекции в Московском университете (1868—73), благодаря постоянному самообразованию приобрел обширные познания в различных областях науки и искусства, в совершенстве владел многими иностранными языками. В 1912 избран почетным членом Московской духовной академии. В 1875 познакомился с ***И. Ф. Федоровым***, который завещает ему впоследствии все свои рукописи. В брошюре «Бесцельный труд, «не-делание» или дело»?..» (М., 1893) утверждал необходимость общеполезного «дела» и здесь же опубликовал свой опыт по стихотворному изложению идей Федорова. Обстоятельно они интерпретируются в книге «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (М., 1908, ч. 1). Вместе с Петерсоном был редактором-издателем «Философии общего дела» (название дано им). Кожевников был не согласен с рядом положений федоровского учения, прежде всего с недооценкой им роли божественной благодати в деле всеобщего воскрешения. Широкую известность Кожевникову принес труд «Буддизм в сравнении с христианством» (т. 1—2. Пг., 1916), где он опровергает распространенные представления о сходстве буддизма с христианством.

Соч.: О задачах русской живописи. М., 1907; Религиозные картины В. М. Васнецова. М., 1910; Религия человекобожия Фейербаха и Конта. Сергиев Посад, 1913; Переписка П. А.Флоренского и В. А. Кожевникова. — «ВФ», 1991, № 6.

Архивы: РГАЛИ, ф. 260; ГПБ, ф. 657.

В. В. Ванчугов

КОЗЕЛЬСКИЙ Яков Павлович (ок. 1728, м. Келеберди, Украина — ок. 1794, Петербург) — русский философ и политический деятель. Учился в Киевской духовной семинарии, затем в гимназии при Академии наук в Санкт-Петербурге. В 1757—66 на военной службе. В 1760-е гг. преподавал математику и механику в Артиллерийской и инженерной школе. В 1767 избирается депутатом в Комиссию для сочинения проекта нового уложения. В 1788—93 сотрудничал в возобновленной Комиссии по проекту нового уложения, занимая одновременно пост инспектора Гимназии чужестранных единоверцев в Петербурге. Литературное наследие Козельского, помимо специальных пособий по математике, фортификации и т. п., включает различные переводы, в т. ч. «Статьи о философии и частях ее из французской энциклопедии» (СПб., 1770). Основные работы Козельского — «Философические предложения» (СПб., 1768) и «Рассуждение двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (СПб., 1788). Последнее сочинение, вероятно, написано в соавторстве с известным врачом Н. М. Максимовичем-Амбодиком. По содержанию это философские словари компилятивного характера, чего автор и не скрывает: «Философические предложения» охватывают весь круг дисциплин, рассматривавшихся тогда как подчиненные философии: логику, метафизику, психологию, этику, юриспруденцию и политику. «Рассуждения» ограничиваются в основном естественнонаучной тематикой. Козельский симпатизировал философии французского Просвещения. В заключительной части своего труда он сочувственно излагает теорию общественного договора Ж.-Ж. Руссо, многое заимствует у Ш. Монтескье. Впоследствии Козельский относился к своей первой философской работе с изрядной долей критицизма. Козельский считал важнейшей задачей философии общественную и частную пользу и потому низко оценивал отвлеченные системы. В определении предмета философии он явился своеобразным предшественником позитивизма: «Философия содержит в себе все науки, но, как многие

из тех наук, сами собою очень пространные, и для того и преподаются особо и вне философии, для которой составлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих». Козельский был убежденным сторонником просвещенного абсолютизма. Государство, по его мнению, обязано обуздывать незаконные поползновения частных лиц и свято блюсти общественную пользу. Не выступая в целом против крепостного права, тем не менее полагал, что центральная власть должна проводить активную внутреннюю политику и защищать интересы как крестьянского населения, так и землевладельцев.

Соч.: Избр. произведения русских мыслителей 2-й пол. 18 в., т. 1. М., 1952.

Лит.: *Щипанов И. Я.* Философия русского просвещения. Вторая половина 18 в. М., 197'1; *Артемьева Т. В.* История метафизики в России 18 в. СПб., 1997.

А. В. Панибратцев

КОЗЛОВ Алексей Александрович [8(20) февраля 1831, Москва — 27 февраля (12 марта) 1901, Петербург] — русский философ, публицист. Окончив историко-филологический факультет Московского университета в 1854, преподавал словесность; в 1876—87 приват-доцент, затем профессор Киевского университета. В 1885—87 издавал первый русский философский журнал «Философский трехмесячник», а в 1888—98 — философский сборник «Свое слово». Основные труды: «Философские этюды» (ч. 1—2. К., 1876—80), «Философия как наука» (К., 1877), «Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга с приложением критического обзора» (К., 1878). Автор теории «панпсихизма», положившей начало развитию в России ***персонализма***. Согласно его концепции, идея «я», человеческой субъективности, или духовной субстанции, не зависящей от пространственно-временных измерений и причинной обусловленности, является основополагающим принципом онтологии, ибо бытие есть деятельность и содержание таких субстанций. В персонализме Козлова окружающая действительность оказывается проекцией вовне актов сознательной, эмоциональной и волевой активности человека, синтезом как данных, так и только возможных в представлении феноменов. Помимо «определенного бытия» как результата деятельности индивидуальных субстанций существует «нечто трансцендентное» как основа, непознаваемый Абсолют, соотносящийся с миром как бесконечное с конечным и являющийся первоосновой единства всех субстанций. Для человека эта связь непостижима, он может лишь стремиться понять ее с помощью наук о человеческом духе, которые, в отличие от естествознания, наиболее близки идеям свободы воли и сознания как определяющим свойствам субстанций. Выдвижение теории и неограниченной, и самопроизвольной творческой активности человеческого духа, направленного не на рациональное познание, а на сотворение мира, сближает «монистический плюрализм» Козлова с концепциями А. Шопенгауэра и А. Бергсона. В этике Козлов полагал необходимым разделять стремление к счастью, в основе своей метафизическое, и желание реализовать эту идею, вырождающееся в бесплодную борьбу за личное благо. Жизненным идеалом является не счастье, а выполнение нравственного долга, понимаемого как творческая активность.

Соч.: Религия гр. Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. СПб., 1896.

Лит.: *Лосский Н. О.* Козлов и его панпсихизм. — «Вопросы философии и психологии.., 1901, № 3; *Аскольдов С. А.* А. А. Козлов. М., 1912; *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991, т. 2, ч. 1, с. 177-187.

Л. Р. Авдеева

КОЙРЕ (Koyré) Александр (29 августа 1892, Таганрог — 28 апреля 1964, Париж) — французский философ и историк науки. Родился в России, образование получил в Геттингенском и Парижском университетах. В 1930—63 — директор исследований в Практической школе высших исследований. После 2-й мировой войны возглавлял французский Центр исследований по истории науки.

После опубликования «Этюдов о Галилее» (1939) Койре стал признанным лидером интерналистского направления в историографии науки, объясняющего развитие науки исключительно интеллектуальными факторами. Койре разработал ряд методологических принципов, определивших новый способ видения и интерпретации научной мысли. Ему удалось поднять историю науки на теоретический уровень путем выявления глубинных устойчивых структур сознания, определяющих условия возможности или невозможности возникновения и функционирования конкретных научных идей. Основополагающим в теории Койре является принцип единства научной, философской и религиозной мысли. Другая основополагающая идея Койре — требование представить ход научной мысли в ее творческой, созидательной активности, для чего необходимо поместить изучаемые источники в интеллектуальный и духовный контекст эпохи, представив их в подлинном, аутентичном, значении и не пытаясь прояснить «темную и смутную» мысль наших предков путем перевода ее на современный язык. Существенное значение, по Койре, имеет прояснение в истории научной мысли способа, каким она сознавала себя, противопоставляя себя тому, что ей предшествовало. При этом Койре признавал необходимым изучать заблуждения и ошибки, поскольку они не менее поучительны, чем достижения.

Койре одним из первых выдвинул идею некумулятивного развития науки и вопреки позитивистской историографии сумел показать, что развитие науки совершается в тесном единстве с философией и что великие научные революции всегда определялись переворотами или изменениями философских концепций. Наиболее важной он считал научную революцию 16—17 вв., которая нашла выражение в глубоком преобразовании физики и астрономии. По мнению Койре, сущность интеллектуальной революции 16—17 вв. может быть охарактеризована двумя тесно связанными между собой моментами: 1) разрушением античного понимания Космоса и, следовательно, исчезновением из научных рассуждений различного рода концепций, основанных на этом понятии, и 2) геометризацией пространства, т. е. замещением конкретного пространства догалилеевской физики абстрактным и гомогенным пространством евклидовой геометрии. Разрушение античного Космоса означает разрушение идеи мира, имеющего завершенную структуру, мира иерархически упорядоченного и качественно дифференцированного в онтологическом смысле слова. Эта идея Космоса замещается идеей открытого, неопределенного и бесконечного Универсума, в котором все вещи принадлежат к одному и тому же уровню реальности (в противоположность традиционной аристотелевско-христианской концепции с ее различением и противопоставлением двух миров — небесного и земного). В свете этих интеллектуальных изменений становится очевидным также и то, что представление о непрерывности в развитии физики (начиная со Средних веков и до Нового времени) — это иллюзия. Вопреки П. Дюгему и некоторым другим историкам науки Койре полагает, что классическая физика не является продолжением средневековой физики парижских номиналистов, она распо-

лагается в иной плоскости, которую можно квалифицировать, как Архимедову науку. «Разрушение Космоса», считает Койре, было наиболее глубокой революцией, совершенной в человеческих умах со времен изобретения Космоса греками. И дело здесь не столько в критике ошибочных или несовершенных теорий и замене их более совершенными, а в коренной реформе самого способа мышления. Основатели современной науки должны были с самого начала реформировать сам интеллект, снабдить его серией новых понятий, выработать новую идею природы, новую концепцию науки (другими словами — новую философию).

Концепция Койре имеет своих интеллектуальных предшественников. П. Таннери был первым, кто дал концептуальный анализ галилеевских текстов в их историческом контексте и ввел понятие «состояние ума современника», которому у Койре соответствует понятие «рамка» или «структура мышления». У А. Бергсона Койре заимствовал две характеристические черты революции 17 в.: слияние небесной и земной физики и замену мира «приблизительности» повседневной жизни миром прецизионности. Э. Мейерсону он обязан концепцией различения между причинностью и законом. В противовес позитивизму он представлял науку как поиск причин, а не законов. Заслугу Э. Кассирера Койре видел в том, что история современной науки представлена им в контексте борьбы платонизма и аристотелизма. Именно платонизм Галилея и Кеплера открыл дорогу математизации Природы. М. Барт, по мнению Койре, лучше всех сумел понять метафизическую подоплеку классической науки (платонистский математизм). Используя оригинальную историческую методологию, Койре синтезировал эти общие идеи в единой концепции, наполнив их конкретным историческим содержанием. Известная ограниченность подхода Койре к истории науки связана с его интерналистской установкой, изолирующей науку от социально-экономических, технических и др. материальных факторов.

Соч.: Etudes Galiléenes, v. 1-3. P., 1939; From the Closed World to the Infinite. Baltimore, 1957; La Revolution Astronomique: Kopernic, Kepler, Borelli. P., 1961; Etudes Newtoniennes. P., 1968; Очерки истории философской мысли. М., 1985.

В. С. Черняк

КОКС (Cox) Харви (род. 1929, Мальверн, Пенсильвания, США) — американский протестантский теолог. Учился в Пенсильванском университете, получил степени бакалавра и магистра теологии в Йельском университете и степень доктора философии в Гарвардском университете. В 1956 стал баптистским пастором. Преподавал в теологических учебных заведениях США и Германии. В настоящее время — профессор Гарвардского университета. Широкую известность Коксу принесла книга «Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе» (The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective, 1965), разошедшаяся миллионным тиражом и переведенная на многие языки.

Секуляризацию Кокс отождествляет с «совершеннолетием человека» в смысле *Д. Бонхёффера*. Ее наиболее наглядным проявлением он считает современный «мирской град» («технополис»), жители которого — «прагматики» и «профаны» — уже не испытывают потребности задавать вопросы в экзистенциальной трактовке: такие вопросы (как и сам экзистенциализм) принадлежат ушедшей эпохе. Поэтому теолог прежде всего должен научиться разговаривать с «прагматиками и профанами» о Евангелии. Книга «Мирской град» и представляет собой опыт такого разговора — «актуальной апологетики», в ходе которой автор показывает, какие вопросы религии и Бога волнуют современного человека, оказавшегося в ситуации безбожного или, по выражению М. Хайдеггера, «обезбоженного мира». В формулировке проблемы «христианская Весть (Евангелие) и безрелигиозный человек» Кокс следует за Д. Бонхёффером, подчеркивая, что «Мирской град» нужно понимать как развитие его идей. Он истолковывает секуляризацию теологически, как «законное дитя библейской религии» и, еще конкретнее, — как результат действия христианской Вести в истории. Современный город — это социальный облик нового секулярного мира, «живая и конкретная реализация древнего символа — Царство Бога». Можно сказать, что Кокс понимает «мирской град» как нерелигиозную метаморфозу (в смысле Шпенглера) этого новозаветного символа. Одним словом, перед нами опыт того, что Д. Бонхёффер называл «нерелигиозной интерпретацией библейских понятий», проникнутой уверенностью, что наступит время, «когда люди будут снова призваны проповедовать слово Бога так, что под его воздействием изменится и обновится мир» («Сопротивление и покорность». М., 1995, с. 281).

По мнению Кокса, христианство Нового времени находилось в состоянии круговой обороны и отступления. В результате церковь подчинилась духу времени и поступила к нему на службу. В современном плюралистическом мире традиционным «авраамическим религиям» (иудаизм, христианству и исламу) приходится заново искать свое место. И это дается им с большим трудом, поскольку сам образ Бога в них формулируется бескомпромиссно и нетерпимо. Между тем христианству вовсе не обязательно выбирать между упрямой бескомпромиссностью (фундаментализм) и пассивным приспособлением к «духу времени» — и то и другое ведет к поражению. Возможно, такое изменение самопонимания при сохранении специфики позволит христианству предложить миру нечто ценное, что без него отсутствовало бы в «мирском граде» и в чем мир действительно нуждается. Для этого, однако, необходимо радикально переосмыслить христианскую традицию, напр. признать историческую обусловленность религиозных норм. Некоторые важные постулаты все же были приняты Коксом некритично. Его библейская аргументация опирается на чисто христианскую герменевтику Ветхого Завета, т. е. предполагает смысловую позицию, произвольную и внешнюю по отношению к текстам, которые он использует для обоснования своих идей. Поэтому его понимание секуляризации как «законного дитя библейской религии» по меньшей мере спорно. Ее истоки надо искать не в Библии, а в самом Новом времени. Структурной же основой для нее стало противопоставление церкви и мира, специфическое именно для христианской цивилизации.

Эпоха обороны и отступления христианства, по мнению Кокса, закончилась: оно снова может стать творческой силой, формирующей западную культуру. Эту возможность он связывает с концом «современности» («постмодернизмом»). Наиболее влиятельны две интерпретации этого понятия; 1) французский постструктурализм *Ж. Ф. Лиотара*, *Ж. Деррида* и *М. Фуко*; 2) концепция, разработанная в рамках *Франкфуртской школы* М. Хоркхаймером, Т. Адорно и Ю. Хабермасом. Кокс учитывает эти точки зрения, но для его теологических целей более всего подходит отождествление «постмодернизма» (или «постсовременной» эпохи) с «концом Нового времени». Этой проблеме он посвятил книгу «Религия в мирском граде: к постмодернистской теологии» (Religion in the Secular

City. Toward a Postmodern Theology, 1984), в которой в качестве одного из конститутивных признаков уходящего «современного» мира отмечает секуляризацию и тривиализацию религии: «священное становится на службу профанному, религия нужна современному миру для поддержания личной морали и публичного порядка» (с. 36). Как социолог он констатирует: религия возвращается в «мирской град». Как теолог — говорит об опасностях и надеждах, связанных с превращением религии в самостоятельную политическую силу: «Я верю, что христианство может и должно внести решающий вклад в создание новой мировой цивилизации. Этот вклад будет принципиально отличаться от тех функций, которые христианство выполняло в Новое время» (с. 38). Но лишь радикально преображенное и «демодернизированное» христианство в состоянии выполнить эту задачу. Ярчайшим примером такого христианства, по мнению Кокса, может служить творчество, жизнь и судьба ***М. Л. Кинга***, с которым он активно сотрудничал в 1960-х гг.

Есть вопрос, который, по Коксу, перекрывает все другие: «Одинок ли человек во Вселенной?» Его ответ ясен: нет, не одинок, Бог существует. Но Он трансцендентен — и «скрывается» как от интеллекта, так и от непосредственного осознания в личном опыте верующего. «Он не «появляется», но показывает человеку, что в своей сокрытости действует в человеческой истории» (с. 41). Христианство жизнеспособно, потому что отвечает на непосредственные потребности людей и служит их земным, социальным целям. Для того чтобы сохраниться и упрочиться, оно должно принять идеологию «секуляристского города», культуру «технополии», патологию прагматического человека. Суть религии не в молитве, направленной на трансцендентальное бытие, — ее истина в создании царства Божьего на земле, в участии в «деятельности Бога», а не в спекуляциях о Нем. «Слово Божие» носит не абстрактно-метафизический характер, оно означает вовлеченность в живую непосредственную реальность современной жизни. «Если это слово не возникло из конкретного участия человека в этих реальностях, тогда это не слово Бога вообще, а пустая болтовня» (с. 43), Кокс соглашается с Бонхёффером: в библейской традиции нет разговора о Боге вообще, а есть «именование», т. е. фиксация его в понятиях исторической эпохи. Это значит, что о Боге нужно говорить на социологическом, политическом и т. п. языках, на которых мы говорим в нашей реальной жизни. Только усмотрение Бога в социальной и духовной деятельности человека выявляет «Его живой лик».

Таковы основные идеи, которые Кокс развивает и в других своих сочинениях, часто уточняя собственные утверждения. Его книга «Праздник шутов. Теологический очерк празднества и фантазии» (The Fiest of Fools. A Theological Essay on Festivity and Fantasy, 1969), опубликованная в самый разгар «молодежной революции», представляет собой теологический отклик на эти новые умонастроения и одновременно теологический вариант контркультуры. Если «Мирской град», пишет Кокс, был задуман как «аполлоновская» книга, то данная книга — «дионисийская», «более игровая и более великодушная к религии, чем предыдущая». В ней появляются новые акценты и в характеристике «встречи» с Богом. Современный человек, считает Кокс, должен не просто верить в Бога, он должен «встречать» и «переживать» Бога. Эта встреча должна мыслиться не как трагедийный мистический акт, а как праздник, экстаз, наслаждение жизнью, взлет фантазии. Даже в самые мрачные времена Средневековья существовал «праздник шутов», и сегодня происходит возрождение этой праздничной стороны христианства; на второй план уходит традиционный образ Христа — мученика, судьи, учителя, исцелителя, но возвращается забытый «шутовской» образ Христа — Христа-Арлекина, олицетворяющего праздничность и фантазию. Трансцендентный Бог — это «мертвый Бог», это абстракция, «Живой Бог» может присутствовать в любой человеческой деятельности — в деятельности святых-героев, святых-революционеров, в народном празднике и фантазии, в творении человеком своей собственной и «коллективной» истории.

В книге «Совращение духа. Использование народной религии и злоупотребление ею» (The Seduction of the Spirit. The Use and Misuse of People's Religion, 1973) Кокс обращает особое внимание на неистребимую потребность человека выразить свою духовность, «живую душу народа», которая, по его мнению, наиболее полно проявляется в «народных религиях». Поэтому теолог, который хочет видеть живую, а не мертвую религию, должен прислушиваться к глубочайшим переживаниям народа, видеть, какие новые формы религиозности и духовности рождаются в новых ритуалах и верованиях. Тему духовности и рождаемой этой духовностью религиозности Кокс развивает в книге «Искаженный Восток: надежда и опасность нового ориентализма» (Turning East: The Promise and Peril of the New Orientalism, 1977). Он последовательно показывает, что ориенталистские идеи и культы, которые первоначально появились на американском религиозном рынке как протест против бездуховности постиндустриального общества, вскоре стали частью потребительской культуры. В результате они теряют свою подлинность и подменяются теми ярлыками, которые к ним приклеивает рынок. «Это происходит потому, что, когда боги мигрируют или транспортируются в цивилизации, где все в известном смысле является товаром, они также превращаются в товар».

Кокс остается одним из наиболее популярных в США религиозных авторов, точно уловившим и выразившим глубинные особенности американской религиозности.

Соч.: The Silencing of Leonardo Boff: Vatican and the Future of Wforld Christianity, 1988; Many Mansions. A Chistian's Encounter with other Faiths, 1988.

С. В. Лёзов

КОЛДЕН (Colden) Кедвалладер (1688, Шотландия — сентябрь 1776, Нью-Йорк) — американский философ, общественный деятель, ботаник, врач. Родился в семье шотландского священника. Получил медицинское образование в Эдинбургском и Лондонском университетах. В 1710 переехал в Филадельфию, а затем в Нью-Йорк, где поступил на службу в колониальную администрацию. С 1761 и до конца жизни занимал пост вице-губернатора колонии Нью-Йорк. В апреле 1776, накануне войны США за независимость, удалился в свое имение, где и умер.

Философское мировоззрение Колдена было связано с естественными науками и экспериментальными методами. Он предпринял попытку расширить ньютоновское понимание гравитации (Ньютон считал, что она вызывалась «неизвестной причиной»). Колден же пришел к выводу, что причины притяжения тел коренятся в разнообразии действующих сил материи. И даже если нам не удается узнать, что из себя представляет материя, мы можем знать о телах по разнообразию их действий — сопротивлению, движению и пластичности. Колден рассматривает активность как важнейшее онтологическое свойство материи, неустранимое при любых изменениях в физических объектах. Вместе с тем осознание недоста-

точности и ограниченности материалистических воззрений приводит его к признанию существования «духовной сущности» — intelligent being (которая, однако, никогда не действует вопреки и помимо материи) и к признанию, т. о., элементов деистической позиции.

Соч.: The Letters and Papers of Cadwallader Colden, vol. 1—9. N. Y., 1917—1935; Американские просветители. Избр. произведения в 2 т., т. 1. М., 1968.

Лит.: *Riley I. W.* American Philosophy: The Early Schools. N. Y., 1907; *Kurtz P.* (ed.) American Thought Before 1900: A Sourcebook From Puritanism to Pragmatism. N. Y., 1965.

В. Ф. Коровин

КОЛИЧЕСТВО — философская категория, отображающая общее в качественно однородных вещах и явлениях. Чтобы выявить в них это общее, необходимо, во-первых, установить их однородность, т. е. показать, в каком именно отношении они эквивалентны между собой, во-вторых, выделить то свойство или отношение, по которому рассматриваемые вещи сравниваются, и абстрагироваться от других их свойств. Поскольку количественная сторона мира стала предметом исследования математики, то в дальнейшем философские представления о количестве связывались именно с результатами изучения тех видов или форм количества, которые существовали в математике.

Простейшей формой количества является целое положительное число, которое возникает в процессе счета предметов. Изучая отношения между числами такого натурального ряда, пифагорейцы первыми обратили внимание на то, что такие отношения определяют закономерности между свойствами предметов внешнего мира. Отсюда они пришли к признанию божественной роли числа. Однако открытие несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной вызвало глубокий кризис в пифагорейской школе, т. к. с помощью целых чисел оказалось невозможным установить простейшие отношения между геометрическими величинами. Хотя в дальнейшем это противоречие было внешне преодолено остроумной теорией пропорций Евдокса, оно продолжало оказывать влияние на обобщение и развитие понятия числа.

Первое развернутое определение количества, явно ориентированное на опыт древнегреческой математики, было дано Аристотелем. «Количеством называется то, что может быть разделено на части, каждая из которых, будет ли их две или больше, есть по природе что-то одно и определенное нечто. Всякое количество есть множество, если оно счислимо, и величина — если измеримо» (Met. V 13, 1020 a 7 — 10; Соч., т. 1. М., 1975).

Это определение в тех или иных вариациях повторялось другими философами и до сих пор не потеряло своего значения, хотя в нем недостаточно ясно выражена связь между количеством и ***качеством.***

КАЧЕСТВО, СВОЙСТВО И КОЛИЧЕСТВО. Различие между предметами и явлениями уже на уровне чувственного познания непосредственно отображается с помощью ***свойств***, которые выражают отдельные их особенности, признаки и отношения. Сравнение и измерение свойств и отношений предполагает выделение качественно однородного и одинакового в вещах, а именно тождественных их свойств и отношений. Поскольку первичным в познании является ***ощущение***, а в нем неизбежно содержится качество, то анализ количества начинается именно с выявления качественно однородных свойств вещей. Эти свойства в науке называют величинами, и они могут быть сравнимы или измеримы. В первом случае между ними устанавливается отношение, выражаемое терминами «больше», «меньше» или «равно». Во втором случае выбирается определенная общая единица измерения (напр., длина, масса, температура и т. п.) и значение соответствующей величины определяется ее отношением к единице измерения, т. е. числом. Это число может оказаться целым, дробным или даже иррациональным.

Важнейшая цель познания заключается в открытии законов, которые выражают инвариантные, устойчивые, регулярные связи между величинами, характеризующими определенные процессы в мире. Количественно эти связи отображаются с помощью различных математических функций, определяющих зависимость одних величин (функций) от других независимых величин (аргументов). Если с помощью элементарной математики постоянных величин можно было изучать фиксированные связи между ними, то с введением переменных величин стало возможным исследовать разнообразные функциональные отношения, а тем самым математически отображать движение и процессы. Создание дифференциального и интегрального исчислений дало в руки ученых мощное средство для количественного исследования различных процессов, и прежде всего изучения движения земных тел в механике и небесных тел в астрономии. В дальнейшем математика создала еще более эффективные методы количественного анализа: она не ограничилась изучением величин, а перешла к исследованию более общих абстрактных структур, среди которых анализ величин занимает весьма скромное место, хотя в прикладных исследованиях по-прежнему он продолжает играть важную роль. Не случайно поэтому иногда математику определяют как науку о косвенных измерениях величин.

КОЛИЧЕСТВО И АБСТРАКТНЫЕ МАТЕМАТИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ. Процесс дальнейшего абстрагирования от качественной природы исследуемых объектов и точного описания их специфических количественных отношений получил наиболее ясное выражение в математической структуре, в которой органически объединены представление о множестве ее элементов и аксиоматическом методе, описывающем их количественные отношения посредством точно перечисленных аксиом. Все дальнейшие заключения о такой структуре могут быть получены чисто дедуктивно. «Чтобы определить структуру, задают одно или несколько отношений, в которых находятся ее элементы...; затем постулируют, что данное отношение или данные отношения удовлетворяют некоторым условиям (которые перечисляют и которые являются аксиомами рассматриваемой структуры). Построить аксиоматическую теорию данной структуры — это значит вывести логические следствия из аксиом структуры, отказавшись от каких-либо других предположений относительно рассматриваемых элементов (в частности, от всяких гипотез относительно их «природы»)» (*Бурбаки Н.* Архитектура математики. — В кн.: *Он же.* Очерки по истории математики. М., 1963, с. 251). Такой взгляд на абстрактные структуры и математику как совокупность подобных структур последовательно разрабатывался начиная с 1930-х гг. группой французских математиков, выступающих под псевдонимом Н. Бурбаки. В последние годы выдвигается еще более общее понятие алгебраической категории, которое может содержать в качестве объектов не только элементы, но и множества. Достоинства подобного подхода очевидны: в абстрактных структурах и категориях представлены современные формы количества, ко-

торые служат готовыми орудиями исследования ученого. Как только он заметит, что изучаемые им объекты удовлетворяют отношениям, сформулированным в аксиомах той или иной математической структуры, он сразу же может воспользоваться всеми теоремами, которые для них доказаны. Это избавляет его от необходимости самому заниматься этим трудным делом, требующим немалых творческих усилий. Не случайно поэтому структурный подход сравнивают с системой Тейлора в математике. Действительно, он служит не только эффективным средством для математизации современного научного знания, основанной на применении количественных форм современной математики, но рационализирует также и поиск новых идей в самой математике, где решающую роль играет интуиция.

ПРЕИМУЩЕСТВА КОЛИЧЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА. Этот язык впервые начал систематически применять в своих исследованиях Г. Галилей. Быстрый прогресс науки в течение последних столетий был бы невозможен без использования количественных методов. Первое и очевидное их преимущество заключается в упрощении научного словаря. Вместо того чтобы различные значения определенной величины, напр. температуры, обозначать разными качественными терминами (холодная, теплая, более теплая, горячая и т. д.), достаточно сопоставить с ними соответствующие числа — и различие между ними будет выражено в точных количественных понятиях. Это избавляет нас от необходимости помнить многочисленные слова, обозначающие довольно неопределенные ощущения температуры.

Важнейшее же преимущество такого языка заключается в том, что он дает возможность формулировать в точных количественных терминах научные законы. С их помощью можно, во-первых, яснее представить взаимосвязи между явлениями, во-вторых, полнее и точнее объяснить существующие факты и явления, как количественные следствия из законов, а самое главное — достоверно или с большей степенью вероятности предсказать новые, ранее неизвестные явления и прогнозировать возникновение будущих событий и процессов. Не менее важное преимущество законов, выраженных в количественной форме, состоит в том, что к ним проще применить весь тот аппарат, которым располагает современная математика в форме абстрактных структур и категорий.

Поскольку количество тесно связано с качеством, то все процессы и формы движения материи в принципе могут изучаться математическими методами, но роль последних в разных науках различна. «...Процесс познания конкретного, — подчеркивает А. Н. Колмогоров, — протекает всегда в борьбе двух тенденций: с одной стороны, выделения формы изучаемых явлений и логического анализа этой формы, с другой стороны, вскрытия моментов, не укладывающихся в установленные формы, и перехода к рассмотрению новых форм, более гибких и полнее охватывающих явления» (Математика. — В кн.: Математический энциклопедический словарь. М., 1988, с. 7). История математики может служить убедительным свидетельством того, как под воздействием сначала непосредственных потребностей общественного производства, а затем проблем, выдвинутых естественными, техническими и общественными науками, совершенствовались и расширялись формы и методы количественного анализа явлений. Переход от математики постоянных величин к математике переменных величин, а от последних — к абстрактным структурам и категориям современной математики — в такой общей схеме можно охарактеризовать прогресс в изучении количественных отношений и структур реального мира. Если раньше математика анализировала их под воздействием запросов производства, техники и естествознания, то в дальнейшем она создает новые формы и количественные методы исследования про запас, раньше, чем они будут применяться в науке и технике. Конические сечения, открытые в античной геометрии, только в 17 в. начали использоваться в астрономии, мнимые и комплексные числа лишь полтора столетия спустя — в электротехнике, а неевклидовы геометрии через столетие — в общей теории относительности и космологии.

Успех количественного анализа явлений в существенной мере зависит от их изучения на качественном уровне, который осуществляется в конкретных науках с помощью экспериментальных и теоретических методов исследования. Поэтому в научном познании должны применяться количественные и качественные методы, конкретные и абстрактные, содержательные и формальные способы изучения явлений.

Г. И. Рузавин

КОЛЛЕКТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ — см. ***Бессознательное.***

КОЛЛИНГВУД (Collingwood) Робин Джордж (22 февраля 1889, Картмел-Фелл, Ланкашир — 9 января 1943, Конистон, Ланкашир) — британский историк, философ, специалист по методологии и гносеологии исторической науки. Изучал философию в Оксфорде у последователя гегельянства Ф. Г. Брэдли. После окончания университета (1913) стал преподавателем философии, не прекратив участия в археологических раскопках. Во время 1-й мировой войны работал в отделе разведки морского министерства. В книге «Зеркало духа, или Карта знания» (Speculum Mentis or the Map of Knowledge. Oxf., 1914) он отверг исходные посылки неогегельянства: «мировой дух — просто мифология» (p. 298). В этот же период Коллингвуд в противовес пропозициональной трактовке теории разрабатывает логику вопросов и ответов, которая включает в себя анализ предпосылок возникновения вопросов, стратегий их решения и т. д. История стала рассматриваться им как «проникновение в душевный мир людей, взгляд на ситуацию, в которой они находились, их глазами и решение для себя вопроса, правилен ли был способ, с помощью которого они хотели справиться с этой ситуацией» (Идея истории. Автобиография. М., 1980, с. 355). К 1920 у него сложились новые принципы философии истории, исследующей не события, а процессы. Среди форм духовной активности он отводит центральное место историческому знанию, которое противостоит науке, имеющей дело с абстрактно-всеобщим законом, и философии как абсолютному знанию. Предмет знания — творение духа. Сознание должно освободиться от власти воображения, превращающей абстракции во внешний предмет. Абсолютное знание трактуется им как единство теоретического познания и практической деятельности, представленное в философии. Отстаивая позиции историцизма, близкие к Б. Кроче, Коллингвуд подчеркивает, что знание, в т. ч. и философское, непрерывно изменяется — и тем самым абсолютно истинное знание недостижимо. Вместе с тем без утверждения возможности философии как абсолютного самосознания сам исторический процесс лишается смысла. Эта дилемма между абсолютным историцизмом и абсолютным идеализмом, релятивизмом и догматизмом обсуждается им в «Очерке философского метода» (An Essay on Philosofical Method. Oxf., 1933). Новый философский взгляд возникает как

итог предыдущей работы, но не как абсолютное завершение серии предшествующих вопросов и ответов. Философская система оказывается промежуточным отчетом о прогрессе мышления до того момента, когда формируется новый философский взгляд на исторические процессы. Методологические проблемы истории позднее найдут более полное и отчетливое выражение в разделе «Эпилегомены» в книге «Идея истории» (The Idea of History. Oxf., 1946, рус. пер. М., 1980). В 1938 он выпускает книгу «Принципы искусства» (The Principles of Art. Oxf., 1938, рус. пер. 1999), где анализируются взаимоотношение искусства и не-искусства, проблемы теории воображения (воображение и сознание, язык), принципы теории искусства (искусство как язык, истина, художник и общество). Основная ее посылка: «Потому людям и требуется художник, что общество никогда не знает всей своей души» (с. 304). В эти же годы Коллингвуд, не прекращая археологических исследований, выпускает «Археологию Римской Британии» (The Archeology of Roman Britain. L., 1969), подготавливает корпус латинских надписей для Британии, изданный в 3-х т. после его смерти.

В 1940 выходит его «Очерк метафизики» (An Essay on Metaphysics. Oxf., 1940), где Коллингвуд выступает с критикой позитивизма, выявляет «абсолютные предпосылки» истории, причины иррационалистической эпидемии, ведущей к фашизму. Критика фашизма была продолжена им в «Новом Левиафане» (The New Leviathan. Oxf., 1942), где цивилизации — диалектически разумной регуляции политических разногласий — противопоставляется варварство — осознанное использование грубой силы. В работе «Идея истории» он обосновывает свою философскую позицию тем, что в отличие от естествознания, описывающего в форме законов природы внешнюю сторону событий, историк всегда имеет дело с человеческим действием, для адекватного понимания которого необходимо понять мысль исторического деятеля, совершившего данное действие. «Исторический процесс сам по себе есть процесс мысли, и он существует лишь в той мере, в какой сознание, участвующее в нем, осознает себя его частью» (с. 216). Содержание 1—4-й частей работы посвящено историографии философского осмысления истории. Причем, помимо классических трудов историков и философов прошлого, автор подробно разбирает в 4-й части взгляды на философию истории современных ему мыслителей Англии, Германии, Франции и Италии. В 5-й части — «Эпилегомены» (Добавления) — он предлагает собственное эпистемологическое исследование проблем исторической науки (роли воображения и доказательства, предмета истории, истории и свободы, применимости понятия прогресса к истории).

Человек — единственное существо, способное стать субъектом исторического процесса. История — процесс, включающий то прошлое, которое отражено в исторической науке, т. е. продолжает жить в настоящем. Человек, изучая историю, воспроизводит в собственной мысли прошлое, чьим наследником он является.

Сравнивая типы теоретического знания, одни из которых отражают индивидуальные, конкретные объекты, а другие — вечные, постигаемые исключительно силой разума, Коллингвуд интерпретирует историческую науку как дискурсивное познание того, что является преходящим и конкретным. Необходимым средством для построения истории являются специфические формы воображения: 1) конструктивное, при котором историк интерполирует в источники высказывания, в них прямо не содержащиеся, проверяет и критикует источники; 2) априорное, обеспечивающее выбор используемых источников. «Картина прошлого, создаваемая историком, во всех своих деталях становится воображаемой картиной, а ее необходимость в каждой ее точке представляет собой необходимость априорного» (с. 233—34). Картина историка локализована во времени и пространстве, непротиворечива и оправдана имеющимися свидетельствами.

В качестве метода современной исторической науки Коллингвуд обращается к доказательству, основанному на методе вопросов и ответов. Историк начинает свое исследование с постановки проблемы, для решения которой он ставит вопросы. Осмысленность вопроса зависит от материала, на основании которого можно получить осмысленный ответ. Ответы являются основаниями для обязательного (дедуктивного) вывода, необходимого для однозначного решения поставленной проблемы.

Первый вопрос, задаваемый перед началом любой исторической работы: «Какова цель этой работы?» Ответ на него предполагает рационализацию выбора предмета, методов работы и научную систематизацию полученных результатов. Второй и третий вопросы тесно связаны с центральным принципом философии истории Коллингвуда: история в собственном смысле слова является историей мысли. В истории нет простых событий, любое событие на самом деле является действием и выражает определенную мысль (намерение, цель) субъекта, его производящего; дело историка — познать эту мысль. Поэтому, получив какие-либо исторические данные, историк должен спросить: «Для чего открытый им объект был предназначен?» — и конкретизировать полученные знания ответом на вопрос: «Хорошо ли он выполнил свою задачу?» Наконец, любую историческую проблему невозможно изучить без исследования истории второго порядка, или истории исторической мысли, осуществляемой в «исторической критике». Историческая критика находит свое окончательное воплощение в истории истории, понимаемой им по аналогии с историей философии. Принципы философии истории, развитые Коллингвудом, его поворот к метафизике и к истории духа оказали большое влияние на историографию в Великобритании, на утверждение принципов рационализма в исторической науке.

Соч.: An Autobiography. L., 1944; The Idea of Nature. Oxf., 1960.

Лит.: *Киссель М. А.* «Критическая философия истории» в Великобритании. — «Вопросы истории», 1968, № 5; *Donagan A.* The Later Philosophy of R. G. Collingwood. Oxf., 1962; Critical Essays of the Philosophy of R. G. Collingwood, ed. by M. Krausz. Oxf., 1972.

Ф. Н. Блюхер

КОЛМОГОРОВ Андрей Николаевич (12/25 апреля 1903, Тамбов — 20 октября 1997, Москва) — российский ученый, оказавший влияние на развитие ряда разделов математики (в т. ч. математической логики), ее философии, методологии, истории и преподавания, а также внесший значительный вклад в кибернетику, информатику, логику, лингвистику, историческую науку, гидродинамику, небесную механику, метеорологию, теорию стрельбы и теорию стиха. Действительный член Академии наук СССР (1939) и многих др. иностранных академий.

Колмогоров окончил физико-математический факультет Московского университета (1925) и аспирантуру там же (1929); во время обучения был учеником Н. Н. Лузина. Первые научные работы — одну по истории Новгорода (опубликована в 1994) и другую математическую (опубликована в 1987) — вы-

полнил в январе 1921. Первая научная публикация — в 1923. С 1931 состоял профессором Московского университета и внес выдающийся вклад в организацию математического образования. В МГУ Колмогоров создал и первым возглавил кафедру теории вероятностей (1935), лабораторию статистических методов (1963), кафедру математической статистики (1976); с 1980 и до конца жизни заведовал кафедрой математической логики. В Математическом институте им. Стеклова АН СССР Колмогоров с 1939 по 1960 возглавлял отдел теории вероятностей, а с 1983 — отдел математической статистики и теории информации.

Центральным для методологической позиции Колмогорова был вопрос о соотношении математических представлений с реальной действительностью. Подход Колмогорова к решению этого вопроса нашел отражение в его статье «Математика», опубликованной во всех изданиях БСЭ. Эта статья содержит оригинальную периодизацию истории математики, анализ предмета и метода математики и ее места в системе наук, а также специальный раздел, посвященный вопросам обоснования математики. В трудах Колмогорова вскрыты как внешние, так и внутриматематические мотивы возникновения новых математических понятий и теорий. Колмогоров отстаивал ту точку зрения, что восхождение к более высоким ступеням ***абстракции*** имеет практический смысл, и потому настаивал на более широком внедрении метода абстракции в преподавание. В 1933 Колмогоров предложил общепринятую ныне систему аксиоматического обоснования теории вероятностей.

Для Колмогорова характерно повышенное внимание к различению в объектах и процессах конструктивного и неконструктивного. ***Конструктивными объектами*** с необходимостью являются объекты, участвующие в конструктивных процессах, а также выражения какого-либо языка. При этом выражение языка служит, как правило, именем неконструктивного объекта. Последнее наблюдение естественно приводит к понятию нумерации, служащему математическим выражением общей идеи соответствия между именами (в математической терминологии — «номерами») и их денотатами в рамках какой-либо системы имен (в математической терминологии — «нумерации»); основы теории нумераций были сформулированы Колмогоровым в 1954. Интерес к конструктивным процессам привел его к алгоритмической проблематике. В частности, в 60-х гг. он предложил новые, алгоритмические подходы к обоснованию теории вероятностей, что позволило в конечном счете дать строгое определение понятию случайности для индивидуального объекта (что недоступно традиционной теории вероятностей).

В кибернетике Колмогоров проанализировал роль дискретного (в противопоставлении непрерывному) и отстаивал принципиальную возможность возникновения у машин мышления, эмоций, целенаправленной деятельности и способности конструировать еще более сложные машины. В информатике в 50-х гг. он предложил общее определение понятия ***алгоритма***, а в 60-х гг., опираясь на алгоритмические представления, создал теорию сложности конструктивных объектов. Эта теория в свою очередь была применена им для построения нового обоснования теории информации.

Выдающуюся роль в логике играют две статьи Колмогорова: «О принципе tertium non datur» (Математический сборник, 1925, т. 32, № 4, с. 668—677) и «Zur Deutung der intuitionistischen Logik» (Mathematische Zeitschrift, 1932, Bd. 35, S. 58 — 65); обе перепечатаны в его кн. «Избранные труды. Математика и механика» (вторая — в рус. пер.: «К толкованию интуиционистской логики»). Обе объединены общей идеей — навести мост между ***интуиционистской логикой*** и традиционной, или «классической», логикой, причем сделать это средствами, свободными как от идеологии ***интуиционизма***, так и от крайностей теоретико-множественного догматизма. В статье 1925 предлагается такая интерпретация «классической логики, которая приемлема с точки зрения интуиционизма; напротив, в статье 1932 предлагается такая интерпретация интуиционистской логики, которая приемлема с классических позиций.

В статье «О принципе...» ученый принимает предпринятую главой интуиционизма ***Брауэром*** критику традиционной логики, при этом обнаруживая в последней еще один уязвимый, но обойденный критикой Брауэра логический принцип, а именно принцип, выражаемый аксиомой $A \to (\neg A \to B)$. Как указывает Колмогоров, эта аксиома «не имеет и не может иметь интуитивных оснований как утверждающая нечто о последствиях невозможного». Он выдвигает два вопроса: 1) почему незаконное, с интуиционистской точки зрения, применение исключенного третьего принципа часто остается незамеченным? 2) почему оно не привело до сих пор к противоречию? На оба вопроса в статье даются ответы. На 1-й вопрос — потому что применения закона исключенного третьего оправданы, коль скоро возникающее в результате таких применений суждение носит финитный характер; действительно, в этом случае оно может быть доказано и без использования указанного закона (это открытие опровергло точку зрения Брауэра о том, что при получении финитных результатов должны быть запрещены нефинитные умозаключения). На 2-й вопрос — потому что если бы противоречие было получено при использовании закона исключенного третьего, то оно могло бы быть получено и без него; здесь впервые в истории логики произошло (предвосхитившее последующие работы ***Гёделя*** 30-х гг.) доказательство относительной непротиворечивости формальной аксиоматической системы, т. е. такое доказательство непротиворечивости, которое использует презумпцию о непротиворечивости другой системы. Колмогоров точно очертил круг тех суждений, для которых составленные из них тавтологии классической ***логики высказываний*** являются интуиционистски обоснованными: это суть те и только те суждения, для которых выполняется двойного отрицания закон. В этой же статье Колмогоров впервые предложил позитивный анализ обоснованности с точки зрения интуиционизма, традиционной, или «классической», математики. Одновременно он впервые сделал интуиционистскую логику объектом строгого математического анализа. В статье была предложена первая система аксиом для этой логики, ныне известная как минимальное исчисление для отрицания и импликации.

В 1-м разделе статьи «Zur Deutung...» («К толкованию...») Колмогоров наполняет формулы интуиционистской пропозициональной логики новым содержанием, свободным от философских предпосылок интуиционизма. Он предлагает рассматривать каждую такую формулу не как утверждение, а как проблему (т. е. как требование указать или построить объект, подчиненный тем или иным заранее заданным условиям). Понятие проблемы, или задачи, есть одно из фундаментальных понятий логики; Колмогоров был первым, кто включил это понятие в логико-математический дискурс, предвосхитив т. н. семантику реализуемости (Клини—Нельсона). Предложенная Колмогоровым интерпретация интуиционистской логики близ-

ка к концепции ***Гейтинга***, однако у последнего отсутствует четкое различение между суждением и проблемой. Существенным этапом в становлении логического мышления явилось предложенное Колмогоровым уточнение представления о сводимости одной проблемы к другой. Сам Колмогоров впоследствии так определял цель статьи: «Работа писалась в надежде на то, что логика решения задач сделается со временем постоянным разделом курса логики. Предполагалось создание единого логического аппарата, имеющего дело с объектами двух типов — высказываниями и задачами». Во 2-м разделе статьи выдвигается и обосновывается следующий взгляд: с интуиционистской точки зрения нельзя, вообще говоря, рассматривать отрицание общего суждения в качестве содержательного суждения. «Но тогда, — указывает Колмогоров, — исчезает предмет интуиционистской логики, поскольку теперь принцип исключенного третьего оказывается справедливым для всех суждений, для которых отрицание вообще имеет смысл. Возникает, однако, новый вопрос: какие логические законы справедливы для суждений, отрицание которых не имеет смысла?»

Соч.: Основные понятия теории вероятностей. М., 1974; Введение в математическую логику. М., 1982 (соавтор *Драгалин А. Г.*); Математическая логика: Дополнительные главы. М., 19S4 (соавтор Драгалин А. Г.); Избр. труды. Математика и механика. М., 1985; Теория вероятностей и математическая статистика. М., 1986; Теория информации и теория алгоритмов. М., 1987; Математика — наука и профессия. М., 1988; Математика в ее историческом развитии. М., 1991; Новгородское землевладение XV века. М., 1994; Современные споры о природе математики. — «Научное слово», 1929, № 6; Современная математика. — Сб. статей по философии математики. М., 1936; Предисловие. — В кн.: *Гейтинг А.* Обзор исследований по основаниям математики. М., 1936; Предисловие редактора перевода. — В кн.: *Петер Р.* Рекурсивные функции. М., 1954; Предисловие. — В кн.: *Эшби У. Р.* Введение в кибернетику. М., 1958; Жизнь и мышление как особые формы существования материи. — В кн.: О сущности жизни. М., 1965; Письма А. Н. Колмогорова к А. Рейтингу. — «Успехи математических наук», 1988, т. 43, вып. 6; Семиотические послания. — «Новое литературное обозрение», 1997, № 24.

Лит.: *Успенский В. А.* Наш великий современник Колмогоров. — В кн.: *Колмогоров А.* Математика в ее историческом развитии. М., 1991; Колмогоров в воспоминаниях. М., 1993; *Uspensky V. A.* Kolmogorov and mathematical logic. — «The Journal of Symbolic Logic», 1992, vol. 57. N 2, P. 385-412; *Youshckevitch A. P.* A. N. Kolmogorov: Historian and Philosopher of Mathematics. — «Historia mathematica», 1983, vol. 10, N 4, R 383-395.

В. А. Успенский

КОЛОТ (Κωλώτης) из Лампсака (род. ок. 325 до н. э.) — греческий философ, ученик и последователь ***Эпикура***, учитель ***Менедема***-киника. Принадлежал, наряду с Идоменеем, Леонтеем и Фемистой к лампсакской школе эпикурейцев (основана во время пребывания Эпикура в Лампсаке, т. е. в 310 — 307). Сохранились фрагменты писем Эпикура к Колоту, которого он ласково называл «Колотарион» или «Колотар».

Колот — автор полемических сочинений «Против «Лисия» Платона», «Против «Евтидема» Платона» (небольшие фрагменты сохранились в папирусной библиотеке из Геркуланума), «Против мифа у Платона», «О том, что невозможно жить, если следовать учению других философов». В последнем, наиболее известном сочинении Колот, рассматривая вопрос о критерии истины, подверг критике сомнения философов по поводу достоверности ощущений. Начав с Демокрита, который занимал особое место в эпикурейской критике скептицизма, Колот обратился (соблюдая хронологию) к рассмотрению учений Парменида, Эмпедокла, Сократа, Мелисса, Платона, Стильпона и, в заключение, — к двум современным школам: киренаикам и Новой Академии Аркесилая (при этом он каждый раз задавал риторический вопрос «как можно жить, если...»). Он считал, что те, кто отрицает истинность чувственных восприятий, не могут с уверенностью сказать о самих себе, живы они или мертвы. Сочинение было адресовано египетскому правителю Птолемею, и Колот представлял в нем философский скептицизм как форму философской анархии, враждебную законопослушанию, обеспечиваемому царской властью.

Известны два сочинения Плутарха из Херонеи, посвященные критике Колота: «Против Колота» и «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» (Plutarchi Moralia VI, ed. M. Polenz — R. Westman. Lpz., 1959).

Ист.: *Crönert W.* Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte. Lpz., 1906.

Лит.: *Westman R.* Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als eine philosophie-geschichtliche Quelle. Helsinki, 1955; *De Lacy P. H.* Colotes first Criticism of Democritus. — «Isonomia», 1964, p. 67—77; *Mancini A. C.* Sulle opere polemiche di Colote. — «Cronache Ercolanesi», 1976, 6, p. 61—67; *Arrighetti G.* Un passo dell'opera «Sulla nature» di Epicuro, Democrito e Colote. — «Cronache Ercolanesi», 1979, 9, p. 8—10; *Маркс К.* Эпикурейская философия. Тетрадь третья. Плутарх, «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». Тетрадь четвертая. Плутарх. «Колот». — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т.40. М., 1975, с. 61-87.

М. М. Шахнович

КОЛРИДЖ, Кольридж (Coleridge) Сэмюэл Тейлор (21 октября 1772, Оттерри Сент Мери, Девоншир, Англия — 25 июля 1834, Хайгет, близ Лондона) — английский поэт-романтик, теоретик искусства и философ. Учился в Кембриджском университете, но оставил его до окончания курса. Входил в объединение поэтов-романтиков «Озерная школа» (вместе с У. Вордсвортом и Р. Саути). В философии первоначально был сторонником линии классического британского эмпиризма, однако затем увлекся Платоном и, наконец, немецкой классической философией, которую специально изучал в Германии (1798—99). На него оказала влияние теория познания Канта, в особенности разделение на чувственность, рассудок и разум, и кантовское учение о бессознательной деятельности гения. У Шеллинга Колридж позаимствовал представление об искусстве как главном виде человеческой деятельности, а также идею единства человека, природы и духа. Слава Колриджа как эстетика была связана прежде всего с его циклом лекций о Шекспире и критикой основ классицистской эстетики. Свои философские взгляды изложил в «Литературной биографии» (Biographia Literaria, 1817), а также в «Теории жизни». По Колриджу, Мировой дух является двигателем вселенной и порождает человеческое сознание и природу. Отсюда возникает органическое единство природы (представляемого) и сознания (представляющего). Индивидуализация природы достигает своего высшего пункта в человеке. Процесс познания мира начинается с самопознания субъекта. Эстетику Колридж трактовал как науку о жизни, в центре которой учение о прекрасном, познаваемом интуитивно. Колридж сближает прекрасное и морально доброе и подробно исследует роль вкуса в понимании этого единства. В целом высшие проявления искусства должны быть символическими, изображающими внутреннюю форму явления. В символе совпадают субъективное и объективное, сознательное и бессознательное. Роль поэта — быть посредником между природой, человеком и Богом. Как философские, так и эс-

тетические воззрения Колриджа включали элементы мистицизма. Идеи Колриджа в значительной мере подготовили широкое распространение немецкого идеализма в академической среде британских университетов, начавшееся в середине 19 в.

Соч.: The Complete Works. L.—N. Y., 1897; Literary Remains. L., 1836; Miscellanious Criticism. L.—N.Y., 1936; Shakespearean Criticism, v. 1-2. L.-N. Y., 1960; Избр. труды. М., 1987.

Лит.: *Muirhead J. H.* Coleridge as Philosopher. L., 1930; *Read H.* Coleridge as Critic. L, 1949; *Hanson L.* The Life of S.T. Coleridge. N. Y., 1962.

А. Ф. Грязнов

КОЛУБОВСКИЙ Яков Николаевич (1863, г. Глухов Черниговской губ. — год смерти неизв.) — историк и библиограф русской философии. Учился в Коллегии Павла Галагана в Киеве; в 1886 окончил Петербургский университет, затем учился в Германии. Преподавал историю педагогики и логику на Петербургских педагогических курсах. С 1891 сотрудничал в журнале «Вопросы философии и психологии». Был сотрудником «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона, для которого написал ряд статей о русских философах (в т. ч. о В. В. Розанове). Колубовскому принадлежит один из первых очерков истории русской философии, имеющий биобиблиографический характер.

Соч.: Психологическая лаборатория В. Вундта. — «Русское богатство», 1890, № 2—3; Философии у русских. — В кн.: *Ибервег-Гейнце Ф.* История новой философии в сжатом очерке, пер. с 7-го нем. изд. Я. Н. Колубовского. СПб., 1890; Материалы для истории философии в России. — «Вопросы философии и психологии», 1890, № 4, 5; 1891, № 6—8; 1898, № 44; Из литературных воспоминаний. — «Исторический вестник», 1914, № 136.

С. М. Половинкин

КОМБИНАТОРНАЯ ЛОГИКА — направление в основаниях и философии математики, в котором в качестве основных понятий выбираются: функция (оператор) и операция аппликации (application) — применение (приложение) функции f к аргументу g, пишут: (fg). Функции понимаются теоретико-операторно, бестипово, т. е. допустимы: (gf), (gg), (g(ff)), ((gg)(fg)) и т. д. Выражение видал $f(x_1;\ldots x_n)$ является лишь записью для $(\ldots((fx_1)x_2)\ldots x_n)$. Тем самым многоместные функции сводятся к одноместным. Опуская скобки, пишут: $fx_1x_2\ldots x_n$ вместо $x_1, \ldots, x_n$ можно поставить f, получая $fff\ldots f$. Здесь $n \geqslant 0$ (если $n = 0$, то f — нульместная функция).

Исходными объектами (сокращенно, по Х. Карри, обами) в комбинаторной логике служат константы и переменные (множество переменных может быть пустым). Новые обы строятся из исходных и полученных ранее по правилу: если a и b — обы, то (ab) считается обом. Выделяются три константы, обозначающие индивидуальные функции (комбинаторы): два собственных комбинатора K и S, удовлетворяющих равенствам $Kab = a$ и $Sabc = ac(bc)$, где a, b и c — произвольные обы (скобки в обах восстанавливаются по ассоциации влево) и один дедуктивный комбинатор U как некоторый аналог формальной импликации или оператора Функциональности. Эти три комбинатора позволяют заменить любое предложение логико-математических языков комбинацией (обом) из K, S и U и скобок, откуда и название «комбинаторная логика» (введенное Карри). Употребление же переменных вообще может быть исключено, что соответствует первоначальному замыслу М. И. Шейнфинкеля, Карри и А. Чёрча. К примеру, если A комбинатор такой, что $Axy = x + y$, а C комбинатор такой, что $Cfxy = fyx$ [или в более обычных обозначениях: приложение комбинатора A к аргументам x, y дает $x + y$; приложение комбинатора C к $f(xy)$ дает $f(yx)$, то сумму $y + x$ в этом случае можно выразить как $CAxy$. Тождество $x + y = y + x$ выражается при этом в виде $Axy = CAxy$. И если (как это делается обычно в математике) трактовать тождественное равенство $f(x_1, \ldots, x_n) = g(x_1, \ldots, x_n)$ как другое выражение для $f = g$ (т. е. считать, что функции f и g, относящие обе одни и те же объекты к одним и тем же значениям аргументов, отождествляются нами), то другим выражением для тождества $x + y = y + x$ будет формула $A = CA$, не содержащая переменных.

Создателем комбинаторной логики (1920) является московский математик Моисей Ильич Шейнфинкель (1887—1942). Он ввел комбинаторы K, S и U, сформулировал и обосновал, используя указанные равенства для K и S, принцип комбинаторной полноты, более общий, чем канторовское неограниченное теоретико-множественное свертывание. Шейнфинкель предложил один из первых способов уточнения интуитивного понятия ***алгоритма***, определив по существу комбинаторные алгоритмы как вариант реализации вычислительной (алгоритмической) части дискретно-комбинаторной программы ***Лейбница***.

Независимо от Шейнфинкеля американские математики Карри и Чёрч получили аналогичные результаты. В их трудах комбинаторные алгоритмы представлены дедуктивно в виде доказуемо непротиворечивых исчислений негильбертовского типа. Таковы, в частности, ламбда-исчисления (λ-исчисления) Чёрча, эквивалентные чистой (без логических законов) комбинаторной логике Шейнфинкеля—Карри. Исчисления Шейнфинкеля—Чёрча—Карри оказались удачными теориями вычислений. Они дали толчок развитию теории рекурсий, различных видов алгоритмов, а в последнее время и информатики. Известны применения комбинаторной логики в ***доказательств теории***, в семантике языков программирования, алгебре, топологии, теории категорий и др. разделах современного знания. Бестиповые исчисления Шейнфинкеля—Чёрча—Карри (для краткости: ШЧК) были введены прежде всего в расчете на то, что их дедуктивные расширения станут основаниями математики и других наук. Пытаясь реализовать синтаксически дедуктивный комбинатор U, Карри и Чёрч построили также логико-математические исчисления гильбертовского типа, которые, однако, оказались противоречивыми: парадокс Клини—Россера (1936), парадокс Карри (1941). Отметим, что в парадоксе Карри из логических средств используются только импликативные, а правило modus ponens выступает как единственный логический источник противоречивости (см. ***Парадокс логический***). Поскольку все известные дедуктивные системы гильбертовского типа либо бедны выразительными возможностями, либо противоречивы, обращаются к идее ступенчатых расширений. Ступенчатые системы комбинаторной логики строятся на основе комбинаторных алгоритмов путем последовательных расширений бестиповых непротиворечивых исчислений ШЧК, опираясь на принципы дедуктивной полноты — правила введения операторов (прежде всего логических) в сукцедент (в заключение выводимостей) и в антецедент (в посылки выводимостей).

Такая трактовка выводимостей позволила ограничить иерархии двумя ярусами. Первый — исчисления ШЧК. Второй вводится как расширение первого на базе ***исчисления секвенций*** — классической логики предикатов первого порядка, распространенной на обы комбинаторной логики, без пос-

тулируемого (в силу известного результата *Г. Генцена* 1934 г.) правила сечения. Логические связки и кванторы представляются в виде обов, составленных из символов алфавита комбинаторной логики, являющихся константами первого яруса. Среди всех двухъярусных систем выделяется *A*-система со всеми лопгическими операторами и оператором λ. Ее правила, объединяют два яруса в формальное исчисление (в соответствии с программой Гильберта; см. ***Формализм***), для которого доказываются теоремы о полноте (в смысле Гёделя, ср. его теоремы 1931 г. о неполноте известных исчислений гильбертовского типа) и непротиворечивости (в классическом секвенциальном смысле). Эти правила суть

$$*: \frac{a \to b}{a \Rightarrow b}; \qquad *\lambda: \frac{(b \to a)(a, \Gamma \Rightarrow \Theta)}{b, \Gamma \Rightarrow \Theta}; \qquad \lambda*: \frac{(\Gamma \Rightarrow \Theta, a)\ (a \to b)}{\Gamma \Rightarrow \Theta, b},$$

где *a* и *b* — обы, Γ, Θ — наборы обов, → и ⇒ суть символы секвенций 1-го и 2-го ярусов, алгоритмической (вычислительной) и дедуктивной (генценовской) соответственно. Говорят, что об *a* конвертируется в об *b* если секвенция *a*→*b* выводима в чистой комбинаторной логике (в исчислении ШЧК).

Все элементы языка ***множеств теории*** записываются как обы комбинаторной логики с точностью до конвертируемости. Так, атомарная формула $b \varepsilon a$ представляется обом *ba*, по формуле *C* и переменной *x* строится новый терм (новое множество) как об $\lambda x C$, отражая тем самым исходный принцип Кантора: неограниченное образование новых множеств.

В классе всех выводов *A*-системы выделяется подкласс ***M*** всех выводов, в которых применения правила *, структурных и логических правил 2-го яруса ограничены описанными элементами теории множеств. В основе ***M*** лежат два принципа, характеризующие канторовскую («наивную») теорию множеств: неограниченное теоретико-множественное свертывание и классическая логика предикатов 1-го порядка без ограничений, соответствующие двум ярусам *A*-системы. Класс ***M*** выступает как вариант непротиворечивой формализации канторовской теории множеств.

Знаменитый парадокс Рассела (1902) отражается в классе ***M*** в виде выводов двух дедуктивных секвенций $\Rightarrow D$ и $\Rightarrow \neg D$ где ¬ — знак отрицания, а *D* — об: $\exists \lambda y .\Pi x. \equiv (x \varepsilon y)(\neg(x \varepsilon x))$, представляющий частный случай известной схемы теоретико-множественного свертывания, записанной на языке комбинаторной логики.

Лит.: Логика комбинаторная (*Яновская С. А.*). — В кн.: Философская энциклопедия, т. 3. М., 1964; *Schönfinkel M.* Über die Bausteine der Mathematischen Logik. - «Math. Annalen», 1924, Bd 92; *Seldin J. P., Hindley J. R.* (eds.). To H. B. Curry: Essays on Combinatory Logic, Lambda Calculus and Formalism. L., 1980; *Rezus A.* A Bibliography of Lambda-Culculi. Combinatory Logics and Related Topics. Amsterdam, 1982; *Барендрегт Х.* Ламбда-исчисление. Его синтаксис и семантика. М., 19S5; *Кузичев А. С.* Об одной арифметически непротиворечивой λ-теории. — «Zeitschrift für Math. Logik und Grundlagen der Mathematik», 1983, Bd 29, H. 5; *Кузичева З. А., Кузичев А. С.* Системы с бесконечной логикой и неограниченным принципом свертывания. К 150-летию со дня рождения Г. Кантора. — В кн.: Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. М., 1997; *Кузичев А. С.* Вариант формализации канторовской теории множеств.—Доклады Российской Академии наук, 1999, т. 369, № 6; *Он же.* Решение проблемы Гильберта по Колмогорову. — Там же, 2000, т. 371, № 3.

А. С. Кузичев

КОМЕНСКИЙ (Komensky, латиниз. Comenius) Ян Амос (28 марта 1592, Нивница — 15 ноября 1670, Наарден, Голландия) — чешский педагог, гуманист и философ. Учился в Герборнском (1611—12), Гейдельбергском (1613) университетах; был избран священником (Фульнек, Богемия, 1618), первым епископом (1650) протестантской общины «чешских братьев», вместе с которыми подвергался гонениям; жил в изгнании в городах Польши, Венгрии, Швеции, Голландии. Начиная с 1614 был учителем, ректором в школах, занимался практической педагогикой; всю жизнь боролся за восстановление Чехии и свободу вероисповедания. Получил известность в Европе трудами по педагогике, основанными на философских идеях ***Х. Л. Вивеса и Ф. Бэкона***. Стремясь к объединению всех наук о человеке и природе и построению целостной картины мира, Коменский выдвинул проект энциклопедической системы знания — пансофии («Предвестник всеобщей мудрости» — Pansophiae Prodromus, англ. пер. 1639, рус. пер. 1939). Проект был поддержан в Англии и Франции, английский парламент даже принял постановление об организации ученой коллегии для разработки «Пансофии», но этому помешала гражданская война. Острая сатира на европейское общество времен Тридцатилетней войны содержится в морально-философском трактате Коменского «Лабиринт мира и рай сердца» (1623, рус. пер. 1896).

В ранней работе «Спорные вопросы, собранные в саду философии?» (1613) Коменский, отвечая на вопрос «всякое ли познание берет свое начало у ощущения?», говорит о том, что «нет ничего в уме, чего раньше не было бы в ощущении, как нет ничего в вере, чего раньше не было бы в уме», существуют три источника познания: чувства, разум и Священное Писание. С помощью внешних чувств человек воспринимает окружающий его мир, внешние чувства сообщают эти образы внутренним чувствам, а те в свою очередь — духу, который «созерцает, сравнивает и основательно изучает их» («Metlodus linguarum novissima» X, 7) и выражает затем в языке. Принцип наглядности, первичности ощущений воплощается во всех его педагогических работах — «Великой дидактике» (Didactica magna, 1657, рус. пер. 1875—77) — универсальной теории обучения; «Материнской школе» — о воспитании ребенка в первые шесть лет жизни (1633, рус. пер. 1892); «Открытой двери к языкам» (1631, рус. пер. 1892) — энциклопедического учебника латинского языка, переведенного на 16 языков мира, но особенно в «Мире чувственных вещей в картинках» (Orbis sensualiumpictus, 1658,рус. пер. 1768) — учебнике латинского языка для начинающих, который стал обязательной учебной книгой по «Уставу народных училищ в Российской империи» (1786). Здесь реализована идея развития внешних органов чувств как главного источника познания у детей; правила перехода от конкретного к отвлеченному, от целого к части и обратно, от простого к сложному. В «Обозрении реформированной во славу Божию физики» (Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis, 1633) Коменский говорит о трех началах, лежащих в основе мира, — материи, свете (lux) и духе (spiritus), в котором Бог сообщает миру идеи, определяющие формирование всех вещей. Одна из последних его работ — «Всеобщий совет человеческому роду об улучшении человеческих дел» (De rerum humanarum emendatione consultatio catholica ad genus humanum, 1666) — грандиозный проект улучшения общественной жизни и международных отношений через установление всеобщего мира и веротерпимости, выравнивания экономического и культурного уровня всех народов, всеобщего обучения и воспитания, одинакового для всех людей. Идеи Коменского оказали громадное воздействие на все последующее развитие европейской педагогики.

Соч.: Opera didactica omnia, 1657; в рус. пер: Избр. педагогические соч., т. 1-3. М., 1939-41.

Лит.: *Красновский А. А.* Ян Амос Коменский. М., 1953; *Лордкипанидзе Д. О.* Ян Амос Коменский. 1592—1670. 2-е изд. М., 1970; *Hornstein H.* Weisheit und Bildung. Studien zur Bildungslehre des Comenius. Düsseldorf, 1968.

Л. А. Микешина

КОМИЧЕСКОЕ (от греч. κωμικός — смешной) — категория эстетики, характеризующая смешные, ничтожные, нелепые или безобразные стороны действительности и душевной жизни. В истории эстетической мысли существует большое разнообразие определений комического, которые исходят из противопоставления трагическому, возвышенному, серьезному, совершенному, трогательному, нормальному либо из его объекта или состояния субъекта (переживания, эмоции — от гомерического хохота до легкой улыбки). Выделяются также виды комического (остроумие, юмор, ирония, гротеск, насмешка), а также жанры комического в искусстве (комедия, сатира, бурлеск, шутка, эпиграмма, фарс, пародия, карикатура) и приемы искусства (преувеличение, преуменьшение, игра слов, двойной смысл, знаково-смешные жесты, ситуации, положения). Кроме того, каждый вид и жанр искусства предоставляет свои особые средства для выражения комического и достижения соответствующего эффекта, смеха или улыбки, иногда просто удовольствия, одобрения. Механизмом действия комического является игра со смыслом. Все многообразие определений комического вызвано многообразием типов игры, ее стратегий, правил, различающихся в зависимости как от социальной, так и от культурной среды в разные времена и у разных народов. Но в каждой культуре есть сфера высших ценностей, которые сами по себе не могут стать предметом комического, но в определенных условиях могут быть низвержены в область комического (учение М. М. Бахтина о карнавальном смехе, когда исполнители социальных ролей меняются местами).

Платон и Аристотель определяли комическое и смешное через безобразное. Платон считал комическое недостойным для свободных граждан идеального государства, противопоставляя смешное серьезному.

Смешное есть конкретный случай комического. Комическое — это как бы формула смешного. Эстетическая теория как часть философии рассматривает «общезначимое», общедоступное, смешное. Это типичные случаи смешного, они представлены прежде всего в конкретной социальной жизни, а в более устойчивом, рафинированном виде — в искусстве. Эстетическое понимание комедии и комического развернуто Аристотелем: «Комедия же, как сказано, есть подражание (людям) худшим, хотя и не во всей их подлости: ведь смешное есть лишь часть безобразного. В самом деле, смешное есть некоторая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное: так, чтобы недалеко (ходить за примером), смешная маска есть нечто безобразное и искаженное, но без боли» («Поэтика», 1448 в).

Удовольствие от комического нередко связывалось с рассеиванием той или иной иллюзии и с избавлением от видимости. Еще Будда, получив просветление, прозрев мир как майю, видимость, рассмеялся. Этот мотив является решающим в трактовке комического у Т. Гоббса, Канта, *Х. Липпса*, Н. Г. Чернышевского, которые отличаются по трактовке видимости — будь то ничтожное, выдающее себя за высокое, низкое — за возвышенное, лишенное ценности — за ценное, механизм — за живое существо. З. Фрейд видел сущность комического, и в частности остроумия, в намеке на запретную сексуальную тему.

Комическое выводится Кантом из игры представлений: «Музыка и повод к смеху представляют собой два вида игры с эстетическими идеями или же с представлениями рассудка, посредством которых в конце концов ничего не мыслится и которые могут благодаря лишь одной своей смене и тем не менее живо доставлять удовольствие» (*Кант И.* Соч., т. 5. М., 1966, с. 351). Он определяет смех как эффект от внезапного превращения напряженного ожидания в ничто, когда душа не находит вызвавшей напряжение причины. На этом свойстве комического уничтожать объекты видимости строится его трактовка социальной функции — осмеяния. Гегель связывает комическое со случаем: случайность субъективности, раздутой до уровня субстанциальных целей, случайность или противоречивость целей, принимаемых субъектом всерьез, «использование внешнего случая, благодаря многообразным и удивительным хитросплетениям которого возникают ситуации, где цели и обстоятельства образуют комические контрасты, и приводят к столь же комическому разрешению» (*Гегель.* Эстетика. М., 1971, т. 3, с. 581). Гегель считал, что определенному моменту истории соответствует тот или иной жанр в искусстве; напр., сатира — продукт разложения идеала. Поэтому она и возникает в Риме.

Русские мыслители связывали комическое с социальной критикой. Так, Н. Г. Чернышевский определяет комическое через безобразное: «Неприятно в комическом нам безобразие; приятно то, что мы так проницательны, что постигаем, что безобразное — безобразно. Смеясь над ним, мы становимся выше его» (*Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. М., 1949, т. 2, с. 191). В. Г. Белинский считал задачей комедии разоблачение социальной лжи, формирование общественной морали. А. И. Герцен видел в комедии оружие борьбы против старых, отживших форм общественной жизни.

В искусстве встречается большой набор комических техник, оттенков переживания комического по интенсивности и по качеству (от безмятежной улыбки, вызванной восприятием приятного, до смеха, основывающегося на различных отрицательных чувствах, — смех и преодоленный страх, смех и высокомерие, гордость, смех и слезы, смех и отвращение, презрение). К технике комического относятся: несоразмерность, преувеличение, удвоение, переворачивание смысла, обманутое ожидание и т. п.

К классическим типам комического относятся юмор, остроумие, *ирония*. Юмор как бы исключает серьезное, выражаясь в незлобивом смехе, доброжелательной улыбке. Для юмора характерно не отрицание мира в его испорченности, а снисходительность. Остроумие, предполагая высокое развитие интеллекта и личности, стремится обнаружить неочевидные связи, скрытые соотношения, нарушить схемы и стереотипы мышления. Согласно Вольтеру, «...это искусство либо соединять два далеко отстоящих понятия, либо, напротив, разделить понятия, кажущиеся слитными, противопоставить их друг другу; подчас это умение высказать свою мысль лишь наполовину, позволив о ней догадываться» (*Вольтер.* Эстетика. М., 1974, с. 242). Остроумие заключается в мгновенном переворачивании смысла, которое доставляет удовольствие или самой игрой со смыслом, искусностью этой игры, или, чаще всего, самой формой неожиданного смыслового перепада. Ирония же состоит не в открытом переворачивании смысла, а в сохранении двойственности, когда явный смысл противоположен скрытому, но все же доступен воспринимающему. Античная ирония, ирония Сократа, — способ привести собеседника к противоречию с самим собой, выведение его из состо-

яния «ложного знания». Цель романтической иронии — утверждение субъективной свободы. Шлегель называл иронию «самой свободной из всех вольностей», которая и содержит, и побуждает «чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, между невозможностью и необходимостью исчерпывающей полноты высказывания» (*Шлегель Ф.* Эстетика, философия, критика в 2 т., т. 1. М., 1983, с. 287). Идеальной формой комического является гротеск. Согласно К. Юнгу, гротеск — это сознание границ, распад предметных форм в искусстве, что характерно особенно для 20 в.

Лит.: *Платон.* Соч., т. 3. М., 1972; *Аристотель.* Соч., т. 4. М., 1984; *Кант.* Соч.. т. 5. М„ 1966; *Гегель.* Эстетика, т. 3. М., 1971; *Зольгер.* Эрвин. М., 1978; *Шлегель Ф.* Эстетика, философия, критика. М., 1983; *Чернышевский Н. Г.* Возвышенное и комическое. — Полн. собр. соч., т. 2. М., 1949; *Бергсон А.* Смех в жизни и на сцене. — Собр. соч., т. 5. СПб., 1914; *Бахтин М. М.* Творчество В. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976; *Жан Поль.* Приготовительная школа эстетики. М., 1981; *Любимова Т. Б.* Комическое, его виды и жанры. М., 1990; *Lipps Th.* Komik und Humor. Lpz., 1922; *Jünger F. G.* Über das Komische. Fr./M., 1948.

Т. Б. Любимова

КОММЕНТАРИЙ (от лат. commentarius — заметки, толкование; ср. франц. mémoire, греч. ὑπόμνημα; иногда комментарии назывались «схолиями», греч. σχόλια) — жанр философской литературы, наиболее интенсивно разрабатываемый в эпохи господства сакрального знания, основанного на истинах, данных либо в собственно сакральных текстах (Веды, Книги Ветхого и Нового Заветов, Талмуд, Коран и др.), либо в текстах, которым придавалось сакральное значение. В античности комментарий возникает в период окончательного утверждения письменного характера греческой культуры в 6 в. до н. э. и института школы, основанного на отношении «учитель—ученик», и получает развитие в рамках религиозных союзов, философских школ, церковного предания. У греков философский комментарий возникает в ***пифагореизме***, который провозгласил математическое знание (вместе с открытием проблемы несоизмеримости иррациональных чисел) в отличие от акусматического знания тайны, которое не могло быть сообщено непосвященным и не прошедшим ряд ступеней подготовки; затем развивается софистами и в древней Академии, где Крантор и его окружение комментируют «Тимея» Платона. Классические тексты греческой литературы комментируются в Александрийском музее; традиции аллегорического толкования развиваются в Пергамской школе. Философский комментарий достиг расцвета в средней и новой академиях и у перипатетиков, где сочинения Платона и Аристотеля, начиная с 1 в. до н. э., стали считаться наиболее значимыми и представительными текстами греческой философии (см. ***Аристотелизм***, ***Перипатетическая школа***, ***Неоплатонизм***). Так, известны комментарии Прокла к таким сочинениям Платона, как «Алкивиад 1», «Кратил», «Государство», «Парменид», «Тимей». Многие комментарии не сохранились. Так, не сохранились комментарии Ямвлиха к сочинениям Платона и Аристотеля. Комментарий в античности ориентирован на сопоставление текстов, на выявление того нового, что было внесено тем или иным философом, и на новую переинтерпретацию оригинальных текстов (таков, напр., комментарий Прокла к «Началам» Евклида), хотя немалое место занимало и аллегорическое истолкование текстов (напр., у Филона Александрийского).

Ю. А. Шичалин

Комментарий становится одним из философских жанров в западной Европе, начиная со времени перевода во 2 в. до н. э. Ветхого Завета на греческий язык (перевод 70 толковников, или Септуагинта). Наличие текстов, которые принято считать богооткровенными, изменило характер знания и разумения, оказало существенное влияние на характер жанра комментария. Из толкования неясных мест комментарий превращается в свободный речевой диалог с Творцом мира о смыслах бытия, каким был, напр., комментарий Филона Александрийского к тексту Септуагинты. Для раннехристианского и средневекового христианского мира истина открыта, возвещена, зафиксирована в книгах Ветхого и Нового заветов. В таком мире не человек стремился овладеть истиной, которая ему не была изначально известна, как то было в античности, «но напротив, истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него» (*Ортега-и-Гассет Х.* Вера и разум в сознании европейского Средневековья. — «Человек», 1992, № 2, с. 84). Эта идея по сравнению с греческой трактовкой комментария была совершенно новой. Разуму античности, в задачу которого входило определение хаоса мира в космос, введение беспредельного в замкнутые пределы эйдоса, был противопоставлен разум, причащающийся данной и возвещенной в Слове истине. Комментарий был важнейшей формой такого причащения, поскольку он выражал исповедание творческой, деятельной силы личного Бога, выраженной в Слове и явленной в мире как результате творения. Не случайно «Книга исповедей» Августина (см. «Исповедь») из исповедания как осмысленного комментирования пути собственной души к Богу превращается в исповедание как осмысленное комментирование Книги бытия. В комментарии человеческая мысль выявляла смыслы сотворенного и потому конечного мира в его сопряженности с нетварным и вечным. Он представлял собой диалог двух различных природ. В подобного рода речевом диалоге, в схоластике принявшем форму диспута, или обсуждения правильности путей к Богу, была сформирована диалектика, понятия которой двуосмысленно (см. ***Эквивокация***) были направлены одновременно на сакральное и мирское, что было совершенно несвойственно античной диалектике. Средневековый комментарий развертывал иную перспективу видения: человеческий разум, ориентированный на постижение Бога Откровения, совершенствовал способы причастия Верховному Субъекту и соответственно возможности претворения собственной природы; Божественное просвещение (иллюминация) человека через Откровение высвечивало его смертность и конечность. Напряженное комментаторское философствование, характерное для Средних веков, усиливается своеобразным переворачиванием направленности познания: здесь не ответ следует за вопросом, а вопрос обременен ответом, уже данным в Слове Священного Писания. Эквивокативное понимание комментария, которое представило сущее, с одной стороны, как общее для мира людей, а с другой — как Божественное всеобщее, привело в 13 в. средневековую западноевропейскую философию или к замыканию себя на теологию, или к противопоставлению двух истин — истин Откровения и истин разума.

Происхождение комментария как жанра и его новая интерпретация в Средние века были связаны и с проблемой авторства: авторами считались Бог, святые отцы Церкви; остальные, оставившие свои труды, назывались писателями (scriptores) или комментаторами. Так, известным комментатором Псевдо-Дионисия Ареопагита был Максим Исповедник. К числу комментируемых текстов относились также мирские авторитеты —

поэтические, логические, философские сочинения античных авторов, которые были признаны предвестниками христианского вероисповедания. В их число входили Платон, Аристотель, Вергилий, Овидий. Комментаторами трактатов Аристотеля были Боэций, Петр Абеляр, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот и др. В комментируемых текстах пояснялось каждое, слово для выяснения разноосмысленности произведения: авторский смысл сталкивался со смыслом, открываемым комментатором (см., напр., «Комментарий к Порфирию» Боэция). В случае комментирования текстов языческих философов ставилась задача их своеобразной модернизации, способствующей адаптации нехристианских текстов к христианскому мировоззрению. Э. Жильсон писал, что Фома Аквинский, комментируя Аристотеля и в точности пытаясь передать смысл его произведений, преследовал цель не просто показать ему, словно «заблудившемуся человеку», «что он идет по неправильному пути», а «объяснить, как найти правильный путь» (*Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995, с. 117).

Начиная с Оригена, который разработал теоретические основы христианской экзегетики, как правило, применялись шесть способов комментирования: исторический, или буквальный (антиохийская школа), моральный, аллегорический (александрийская школа), символический, тропологический, анагогический, или мистический. Об этих способах комментирования сообщал в глоссах (пояснениях, пометках) к «Схоластической истории» (изложению Ветхого и Нового заветов) Петр Коместор в 12 в., они использовались в схоластическом толковании Библии Савонаролой в 15 в. и пр.

В Новое время, когда любой текст стал рассматриваться как авторский, а дисциплинарное знание должно быть обосновано экспериментом, комментарий перестает быть жанром научной литературы, сохраняя свою значимость в качестве учебно-дидактического пояснения, примечаний к трудным местам в оригинале и ссылок на цитируемые труды. В структуралистской и особенно постмодернистской литературе, понимающей текст как «комбинирование и систематическую организацию элементов» (*Барт Р.* От произведения к Тексту. — В кн.: *Он же.* Избр. работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989, с. 419), нет места комментарию или, напротив, вся литература понимается как комментарий, призванный освободить мир от тотальности языка. «Все новое, все беспокоящее воспринимается не в виде фактов, но в виде знаков, которые необходимо истолковать» (*Барт Р.* Фрагменты речи влюбленного, Fragments d'un discours amoureux. М., 1999, с. 270).

С. С. Неретина

Лит.: *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991; *Боэций.* Комментарий к Порфирию. — В кн.: *Он же.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990; *Петр Абеляр.* Логика «для начинающих» (Глоссы к Порфирию). — В кн.: *Он же.* Тео-логические трактаты. М., 1995; *Петр Коместор.* Схоластическая история. — В кн.: *Неретина С. С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. М., 1995; *Она же.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Петров В. В.* Каролингские школьные тексты: глоссы из круга Иоанна Скотта и Ремигия из Осерра. — В кн.: Философия природы в Античности и Средние века, ч. 2. М., 1999; *Geffcken J.* Zur Enstehung und Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars. - «Hermes», 1932, Bd. 67, S. 397-412; *Untersteiner M.* Problemi di filologia filosofica. Mil., 1980, p. 295-320.

КОММУНИЗМ (от лат. communis — общий) — 1) направление социально-философской мысли, некая гипотетическая модель, в которой нашли отражение вековечные мечты людей о совершенном и справедливом общественно-политическом устройстве; 2) социально-политическое движение, призванное реализовать эту модель на практике.

Коммунизм имеет общие корни с ***социализмом***. По мнению большинства специалистов, коммунистические идеи в зародыше содержались уже в ***«Государстве» Платона***, где обосновывалось государственное устройство, в котором управление осуществлялось бы философами, лишенными собственного имущества. Как считал Платон, если правители будут обладать собственностью и соответственно особыми интересами, то они утратят способность принимать беспристрастные, непредвзятые решения. Коммунистических по своей природе идей придерживались первые христиане, которые защищали и практиковали общинную собственность, рассматривая частный интерес как противоречащий духу своего учения.

Эти установки были довольно широко распространены в Средние века в монастырях и разного рода хилиастических, или милленаристских, сектах, приверженцы которых считали, что они в полной мере не смогут служить Богу, если их внимание будут отвлекать земные заботы. В тот период существовало множество мелких коммунистических общин, созданных на основе буквалистского толкования Священного Писания. У них коммунизм означал общественное устройство с коллективной собственностью, в котором материальные блага распределялись между всеми членами общества равномерно в соответствии с их потребностями. Коллективная собственность и соответствующее ей распределение материальных благ были призваны теснее привязать верующих к монастырю или общине и предотвратить всякие мысли об их самостоятельности и независимости, тем самым цементируя единство общины верующих.

Подобные идеи вновь высказывались ***Т. Мором*** в его знаменитой работе «Утопия» (1516), а также левеллерами и диггерами (Дж. Лилберн, Дж. Уинстэнли и др.) в период Английской буржуазной революции середины 17 в. В 18 в. определенную известность получили идеи французского аббата Г. Б. де Мабли, который утверждал, что собственность возникла вместе с грехопадением, и предложил модель аскетического коммунизма в качестве пути спасения от роскоши мирской жизни и агрессивных побуждений людей. Особенно острым нападкам он подвергал предпринимателей и банкиров. Немаловажное значение с точки зрения вызревания коммунистических идей имели работы ***Морелли***, который защищал аграрный коммунизм, и ***Ж.-Ж. Руссо*** с его апологией подчинения индивидуальных интересов общей воле. Идеи полного социального равенства обосновывались в работе «Заговор во имя равенства» (1796) крайне радикального деятеля Великой французской революции Г. Бабёфа, который считал, что частная собственность и неравенство являются главными источниками всех общественных зол. На этом основании он защищал проект аграрного коммунизма, в котором собственность должна была принадлежать всей общине, и все ее члены обязаны были работать, ведя при этом аскетический образ жизни.

В дальнейшем приверженцы коммунистических идей приспособили доктрину аграрного коммунизма к реальностям, порожденным индустриализацией и ***урбанизацией***. Это нашло, в частности, выражение в создании социалистами-утопистами 19 в. ряда коммунистических общин, в которых прежние религиозные аргументы были заменены рационалистическим и филантропическим идеализмом. Наиболее известными из этих попыток являются «Новая гармония» (1825) в Индиане Р. Оуэна и «Брук фарм» (1841—47) ***Ф. М. Фурье***. Важный вклад

в развитие коммунистических идей внес Э. Кабе, который в своей работе «Путешествие в Икарию» (1840) возносил всеобщее равенство и «братский коммунизм», базирующийся на крупном фабричном производстве с широким использованием машин и обобществлением земли. Причем, утверждал Кабе, коммунизм должен охватывать все новые национальные государства, а не ограничиваться пределами отдельных общин. Он считал, что христианство противоречит собственности, и свою коммунистическую утопию, Икарию, строил, опираясь уже на подправленное, «истинное» христианство.

Главная заслуга в разработке зрелых идей коммунизма в современном смысле слова принадлежит основоположникам марксизма — ***К. Марксу***, ***Ф. Энгельсу***, ***В. И. Ленину***, их приверженцам и последователям, которые рассматривали коммунизм как высшую общественную формацию, неизбежно и с естественно-исторической необходимостью наступающую вслед за ***капитализмом***. Следует отметить, что в работах классиков марксизма нет сколько-нибудь развернутой характеристики конкретных социально-экономических и политических параметров социалистического и коммунистического общественного устройства. По сути здесь мы имеем дело не столько с теорией, сколько с критикой существующего буржуазного общества, а также с обсуждением путей и средств его уничтожения. По схеме марксистов независимо от формы государственно-политического устройства, будь то античные демократии, древнеримская империя, восточные деспотии, абсолютизм средневековой Европы или парламентские представительные демократии 19 в., содержание и смысл господства в т. н. эксплуататорском обществе остаются одинаковыми — это диктатура эксплуататорского меньшинства над эксплуатируемым большинством. В каждой из следовавших друг за другом формаций производительные силы контролировались незначительным меньшинством власть имущих, которые использовали свою экономическую власть для эксплуатации подавляющего большинства народа. Или, иначе говоря, в каждой из этих формаций существовали класс эксплуататоров и класс эксплуатируемых: при рабовладельческой формации это были рабовладельцы и рабы, при феодальной — феодалы и крестьяне, при капиталистической — буржуазия и рабочий класс.

Предназначение коммунистического устройства, утверждали основоположники марксизма, в том и состоит, чтобы разорвать этот замкнутый круг и создать бесклассовое общество, свободное от всякой эксплуатации человека человеком. Поскольку все конфликты и потрясения любого эксплуататорского общества коренятся в частной собственности на средства производства, главная задача коммунистов состоит в ее замене на общественную собственность. Общественная собственность предполагает равное распределение материальных благ согласно принципу «от каждого по возможностям, каждому по потребностям».

Но речь шла не просто об изменении отношений собственности и распределения, поскольку коммунизм знаменовал собой восхождение совершенно нового образа жизни, построенного на принципах равенства, братства, солидарности. Коммунистический идеал включал в себя в системе марксизма идею свободы, но не свободы личности, как она понимается в ***либерализме***, а свободы от подавления, эксплуатации и нужды, причем свободы одновременно для всех при полной отмене привилегий для немногих. Свобода всех в этом случае имела основополагающее значение для свободы отдельно взятого индивида.

Важной сущностной характеристикой коммунизма является исчезновение государства и государственной власти. Поскольку любое государство представляет собой орудие господства одного класса над др. классами, то с исчезновением классовых различий и сосредоточением всех средств производства в руках рабочего класса сама потребность в «публичной власти», т. е. государстве, потеряет всякий смысл. Политическая власть, по Марксу, — это «организованное насилие одного класса для подавления другого». Когда победивший над ***буржуазией пролетариат*** сам превращается в господствующий класс и упраздняет старые производственные отношения, то вместе с этим «он уничтожает условия существования классовой противоположности, уничтожает классы вообще, а тем самым и свое собственное господство как класса». На смену старому буржуазному обществу «приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

Показательно, что классический марксизм предусматривал снятие разделения ***государства*** и ***гражданского общества*** через отмирание государства и соответственно ***права***. Вот почему в этой системе взглядов проблема отношений между государством и гражданским обществом применительно к будущему теряла всякий смысл. Где нет государства, там нет правовых отношений и правовых институтов, нет там соответственно и прав. В царстве свободы вы не вправе поднять вопрос о свободах. Хотя Маркс и сознавал, что в сфере производства люди не могут полностью преодолеть необходимость регулирования отношений, он предполагал полное отделение управления вещами от управления людьми. Необходимость приписывалась только первой сфере. Договорная система имеет смысл в условиях товарного производства и конфликтующих интересов. Там, где нет товарного производства, там нет и конфликтующих интересов, следовательно, там отпадает необходимость в каком-либо договорном принципе. Маркс представлял себе общество не только без господства, но и без власти. Где нет власти, там никто не нуждается в управлении, стало быть, теряет смысл и «правление народа», т. е. демократия.

Основоположники марксизма были убеждены в том, что в коммунистическом обществе благодаря «всестороннему развитию индивидов» исчезнут порабощающее человека подчинение разделению труда, различие между физическим и умственным трудом, преодолеется сам феномен отчуждения. Маркс утверждал, что в гражданском обществе в «своей ближайшей действительности» человек — мирское существо, имеющее и для себя, и для других значение действительного индивида. В государстве же, где человек признается родовым существом, он лишен своей действительной индивидуальности. Отсюда, говорил он, вытекает «различие между религиозным человеком и гражданином государства, между поденщиком и гражданином государства, землевладельцем и гражданином государства, между живым индивидом и гражданином государства». Совершенно иное положение достигается при коммунизме, «где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком». Т. о., преодолевается расщепление и индивидуализация личности, восстанавливаются первозданная

целостность и единство разнообразных проявлений человеческой сущности, единой с родом.

Последующий опыт человечества показал утопичность и несбыточность этих идей и установок. К тому же обнаружилось, что в марксизме была заложена возможность полного растворения индивидуально-личностного начала в коллективном, будь то в гражданском обществе или государстве. Маркс был убежден в том, что человек может найти себя и освободиться, лишь став действительным родовым существом, что его спасение — в слиянии с родом, обществом. Однако в действительности стало очевидно, что невозможно избавиться ни от разделения труда, ни от отчуждения, ни от социальных и иных конфликтов и противоречий. Результатом исчезновения или ликвидации государства, которое изначально предназначено разрешать эти конфликты и противоречия, стали бы хаос и анархия, которые по своим разрушительным возможностям могут оказаться хуже любой диктатуры и деспотизма. Опыт 20 в. показал к тому же, что социальные революции, в т. ч. и социалистическая революция в России, задуманная как средство перехода к строительству коммунистического общества, приводят не к уничтожению государства, а к многократному его усилению и расширению. В итоге, в условиях реального социализма, государство по сути дела полностью подчинило и поглотило и общество, и отдельно взятого индивида.

Лит.: *Волгин В. П.* Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1958; *Каутский К.* История социализма в монографиях, ч. 1—2. СПб., 1907; *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии. — Соч., т. 4; *Они же.* Немецкая идеология. — Соч., т. 3; *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20; *Шахназаров Г. Х.* Цена свободы. М., 1994; *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм, демократия. М., 1995; Before Marx: Socialism and Communism in France, 1830-48. L., 1983; *Gray A.* The Socialist Tradition: Moses to Lenin. L., 1946.

К. С. Гаджиев

КОММУНИКАЦИЯ в науке — совокупность видов профессионального общения в научном сообществе, один из главных механизмов взаимодействия исследователей и экспертизы полученных результатов; необходимое условие развития науки. Уже в Средние века были предприняты усилия по процедурному оформлению процесса научной коммуникации. В десятках европейских университетов трактат или критические заметки, подготовленные одним из схоластов, переписывались и отправлялись всем заинтересованным в дискуссии коллегам. Тем самым были заложены основы системы оперативной связи, согласованных действий и самоорганизации научных сообществ.

Массированное изучение научной коммуникации социологами, психологами, специалистами по информатике в кон. 1950-х — нач. 1960-х гг. было связано с поиском возможности интенсифицировать исследовательскую деятельность, справиться с «информационным взрывом». При этом коммуникационную интерпретацию получили практически все информационные процессы, происходящие в современной науке, начиная с массива дисциплинарных публикаций и важнейших информационных собраний (конференции, симпозиумы, конгрессы) и функционирования мощных систем научно-технической информации и кончая личными контактами ученых по поводу частных эпизодов исследовательской деятельности. Уже в этот период изучения научной коммуникации были получены серьезные результаты, во многом определившие основные направления исследования науки и практики ее организации во 2-й пол. 20 в.

Во-первых, изучение коммуникации имело большое методологическое значение, позволив свести в единую картину данные, полученные в ходе эпистемологических, социологических, информационных и социально-психологических исследований. Массивы эмпирических данных о развитии знания в процессе взаимодействия исследователей оказались настолько интересными, что их интерпретация в понятиях различных дисциплин в значительной мере стимулировала формирование в 1960-х — 1970-х гг. таких направлений исследования, как изучение научных революций в постпозитивистских концепциях, новые подходы к социально-психологическим особенностям научного творчества, науковедение, информатика и др.

Во-вторых, были выявлены основные коммуникационные структуры, которые позволяют в считанные недели подключить к срочной экспертизе важного исследовательского результата практически всех участников мирового научного сообщества данной дисциплины.

В-третьих, была получена систематическая картина обработки знания сообществом на наименее изученном этапе — между получением результата и его публикацией. Процедуры и события экспертизы знания в предпубликационный период позволили существенно продвинуться в теоретическом и эмпирическом исследовании важнейших процессов творческого взаимодействия ученых. Впечатляющим прикладным результатом реализации этого подхода явилось создание в Филадельфийском институте научной информации системы указателей научных ссылок (Science Citation Index, Social Science Citation Index и т. п.) — одной из самых эффективных информационных систем современной науки.

В-четвертых, выяснилась зависимость интенсивности коммуникаций от состояния работы над проблемой. На этой основе получила теоретическое обоснование и эмпирическое подтверждение введенная в научный оборот Д. Берналом и Д. Прайсом гипотеза о «невидимых колледжах» — самоорганизующихся коммуникативных объединениях исследователей, работающих над новой перспективной проблематикой. Были выделены (Н. Маллинз, Б. Гриффит) четыре фазы, через которые проходит научная специальность (термин, обозначающий содержательно и организационно оформленное объединение внутри некоторой крупной дисциплины) в своем становлении; нормальная фаза, коммуникационная сеть, сплоченная группа, специальность. Для каждой из этих фаз характерны специфические структуры взаимодействия, эволюционирующие от коммуникации через сотрудничество к соавторству и, наконец, к ученичеству.

В-пятых, представления о становлении и развитии новых направлений и специальностей в фундаментальной науке послужили основой для пересмотра базовых моделей динамики исследовательского фронта в целом. Эта динамика моделировалась теперь на основе оценки перспективности новых идей и подходов и быстрой перегруппировки исследовательских усилий. В зависимости от реальной плодотворности нового направления оно либо превращается в формализованную научную специальность (организуются кафедры, лаборатории, начинается стандартная подготовка студентов), либо по мере исчерпанности проблематики исследователи переходят в другие, более перспективные направления.

Информация, полученная в исследовании научных коммуникаций, выступила научным обоснованием «организационной революции», которая произошла в науке США, а затем и наиболее развитых стран Западной Европы в 60-х гг. 20 в. Госу-

дарство перешло от административных методов управления научными организациями к финансовой и инфраструктурной поддержке фундаментальной науки: финансированию исследований через систему федеральных агентств (Национальный научный фонд в США и др.); укреплению инфраструктуры науки; широкому привлечению корпоративных структур научного сообщества к определению направлений развития науки. В настоящее время аналогичные организационные усилия предпринимаются для формирования научного сообщества Объединенной Европы.

Лит.: Коммуникация в современной науке. М., 1976; *Дюментон Г. Г.* Сети научной коммуникации и управление фундаментальной наукой. М., 1987; *Мирский Э. М.* Управление и самоуправление в научно-технической сфере. — «Социологические исследования», 1995, № 7. с. 3-17.

Э. М. Мирский

КОММУНИКАЦИЯ МАССОВАЯ — один из видов коммуникации (наряду с межличностной и публичной), состоящий в распространении информации в широком пространственно-временном диапазоне в расчете на массовую аудиторию. Коммуникатором в системе массовой коммуникации в большинстве случаев выступают социальные институты, собирательно именуемые средствами массовой информации (СМИ: редакции газет и журналов, издательства, телевизионные и радиовещательные компании, рекламные агентства, фирмы «паблик рилейшнз» и т. д.), персонал которых занят поиском, сбором, созданием, переработкой и распространением информации. Процесс создания информации носит достаточно централизованный характер, исходящие информационные потоки локализованы по своему источнику, информация распространяется систематически и целенаправленно. Информационные продукты, распространяемые по каналам массовой коммуникации, разнообразны по содержанию и форме, создаются с целью осведомления, просвещения, развлечения аудитории, внедрения в массовое сознание тех или иных установок, ценностей, норм, побуждения людей к совершению определенных действий и поступков.

Каналами массовых коммуникаций служат электронные и печатные средства тиражирования и передачи информационных продуктов (телевидение, радиовещание, кинематограф, компьютерные сети, периодическая печать, книгоиздание, аудио- и визуальные средства информации и рекламы и т. д.). Становление феномена массовой коммуникации часто связывают с развитием технических средств производства и распространения информации, сформировавшихся в мощную индустрию. Качественно новая ситуация в системе массовых коммуникаций сложилась в связи с глобализацией и универсализацией коммуникативного пространства на основе компьютерных систем и сетей (см. ***Информационное общество***). Такое пространство сочетает в себе элементы массовой, публичной и межличностной коммуникации, отдельные виды средств передачи информации (видео-, аудио- и печатные средства и носители информации), создают возможность для немедленной обратной связи, превращая однонаправленную коммуникацию в непосредственный диалог.

Аудиторию массовой коммуникации отличают следующие признаки: социальная неоднородность, рассредоточенность в пространственно-временном отношении и потенциальная неограниченность, анонимность для коммуникатора. Воздействие массовой коммуникации на аудиторию может проявляться в виде изменений в системе ценностей, норм, установок, устремлений, потребностей и интересов людей, в их социальном самочувствии и эмоциональном состоянии, в их поведении. Эффект, произведенный в сознании и поведении аудитории, соответствует намерениям коммуникатора в большей или меньшей степени и зависит от многих факторов, связанных с функционированием каждого из участников и элементов коммуникации. Обратная связь носит, как правило, отсроченный характер, однако с развитием электронных средств массовой коммуникации получают распространение интерактивные формы (напр., телевизионные опросы).

Социальное значение массовой коммуникации состоит в том, что она как бы удваивает действительность, создавая вторую, символическую, виртуальную реальность, которая не просто отображает «живую» реальность, но во многом и замещает ее. Отношение аудитории к действительному миру оказывается опосредствованным символической картиной мира, а отношение этой картины к действительности опосредствовано коммуникатором. Как форма социального общения массовая коммуникация в принципе способствует интеграции общества, однако это положение нельзя толковать однозначно. Средства массовой информации создают различные картины для различных аудиторий, усиливая тем самым социальную дифференциацию.

Массовая коммуникация тесно связана с межличностной и публичной. Распространение информации имеет в принципе вид расширяющегося и разветвляющегося потока: из локального источника по каналам массовой коммуникации — к активной и заинтересованной в получении информации части потенциальной аудитории («лидерам мнения») и от них по межличностным, внутригрупповым, публичным каналам — к остальным членам группы или участникам общения. Для последних отношение полученной информации к действительности будет опосредствовано многоуровневой системой передачи сведений и осложнено сопровождающим ее мнением «информационного лидера» группы.

В. М. Быченков

КОММУНИТАС И СТРУКТУРА — пара контрастных понятий, разработанная английским ученым 20 в. В. Тернером и призванная перевести на язык социальной антропологии, этнографии, этнологии ряд философских дихотомий (противоположность мира Я—Ты миру Я—Оно у ***М. Бубера***; противоположность Быть—Иметь у ***Г. Марселя*** и ***Э. Фромма***). Резкая критика пороков цивилизации уступает у Тэрнера место спокойной констатации факта вечного сосуществования коммунитас и структуры; это такая же вечная пара, как инь и ян в китайской метафизике; они не вытесняют, а дополняют друг друга, начиная с африканских племен и кончая уходом Будды или ***Л. Н. Толстого*** из своего дома. Коммунитас — общение, возникающее в обрядах перехода, в период «лиминальности» (на пороге двух статусов, в состоянии социальной невесомости или беспочвенности). В книге «Символ и ритуал» (М., 1983) Тернер писал, что предпочитает употреблять вместо англ. термина «община» (community) лат. слово «communitas», чтобы выделить модальность социальных отношений из сферы обыденной жизни. Коммунитас и структура различаются иначе, чем «секулярное» и «сакральное», или политика и религия. Некоторые фиксированные, структурно закрепленные должности в племенных обществах имеют много сакральных свойств. «Однако этот «сакральный» элемент приобретается именно в период rites de passage, посредством которых статус меняется на новый. Кое-что из сакральности, этого кратковременного унижения и бесформенности, сохраняется и после...» (*Тернер В.* Символ и ритуал, с. 170).

Многие «лиминальные» понятия составляют то, что принято считать особенностями религиозной жизни в христианстве, исламе, буддизме и т. д. Члены презираемых или бесправных этнических либо культурных групп играют главные роли в мифах и сказках как представители и выразители общечеловеческих ценностей. Мифические типы структурно занимают низкое или маргинальное положение и представляют то, что ***А. Бергсон*** назвал бы «открытой моралью» в противоположность «закрытой», являющейся по сути нормативной системой замкнутых, структурных, партикулярных групп. В закрытых (или структурных) обществах именно маргинальный, или приниженный человек, или «чужак» часто символизирует, по выражению ***Д. Юма***, «чувство к человечеству», что в свою очередь соответствует модели, которая определяется как коммунитас (там же, с. 183).

«Коммунитас, или ***«открытое общество»***, отличается от жесткой структуры, или ***«закрытого общества»***, тем, что потенциально или идеально распространяется до пределов всего человечества» (там же, с. 196). На практике первоначальный импульс вскоре теряется и «движение» само по себе становится институтом среди других институтов — часто более фанатичным и воинственным, чем другие, по той причине, что оно ощущает себя единственным носителем общечеловеческих истин. В большинстве случаев такие движения возникают в исторические периоды, которые во многих отношениях «гомологичны» (подобны. — *Г. П.*) лиминальным фазам важных ритуалов, когда основные группы переходят из одного культурного состояния в другое (с.184). Есть нечто общее в «таких по видимости различных явлениях, как неофиты в лиминальной фазе ритуала, покоренные автохгоны, малые народы, придворные шуты, блаженные нищие, добрые самаритяне, милленаристские движения, «бездельники дхармы» (название романа П. Керуака об американской богеме. — *Г. П.*)...» (там же, с. 196). Коммунитас возникает там, где нет социальной структуры. Вероятно, лучше всего определить эту сложную идею словами Бубера. Он употреблял термин «община» вместо «коммунитас». «Община — это жизнь множества людей, но не рядом (и можно было бы добавить: не над и не под), а вместе. И это множество, хотя оно движется к единой цели, на всем протяжении пути сталкивается с другими, вступает в живое общение с ними, испытывая перетекание Я в Ты. Община там, где возникает общность» (*Buber M.* Between Man and Man. L., 1961, p. 51; цит. по: *Тернер В.* Указ. соч., с.197). Русское слово «община» надо понимать в данном случае скорее как «общность», как «перетекание» Я в Ты и Ты в Я, как общение в мире Я—Ты, общение детей одного Бога-Отца, противоположное отчужденным отношениям Я—Оно, структурной жесткости, разрушение которой означает падение в пустоту, диалог с хаосом. См. также ст. ***Общество***, ***Община***.

Г. Г. Померанц

КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ (от лат. conventio — соглашение) — направление идей в философии науки, согласно которому принятие определенных суждений, выражающих то или иное решение эмпирических проблем в рамках научных теорий, вытекает из ранее принятых понятийных (терминологических) соглашений. К самим этим соглашениям не применяются эмпирические критерии истинности; они обусловлены соображениями удобства, простоты, эстетического совершенства и др.

Основателем конвенционализма принято считать А. Пуанкаре. Извлекая урок из опыта применения аксиоматического метода к ряду математических дисциплин (в первую очередь — развития неевклидовых геометрий), он сделал вывод о том, что аксиомы суть продукты соглашений, не имеющие опытного происхождения; выбор той или иной аксиоматической системы обусловлен соображениями удобства и продуктивности математического доказательства. Эта идея была распространена на сферу физических теорий (прежде всего на классическую механику, термодинамику, электродинамику). Заострив идею выбора оснований научных теорий в полемике с наивно-реалистическими интерпретациями научного знания, Пуанкаре дал толчок субъективистским и волюнтаристским спекуляциям вокруг методологической идеи научных конвенций как важнейшего инструмента исследовательской деятельности ученых. Сам Пуанкаре не считал научные конвенции делом субъективного произвола: если, основываясь на принятых соглашениях, ученые добиваются успеха в научных открытиях, описаниях и объяснениях, это служит доказательством верности избранного пути. Научные конвенции должны быть непротиворечивы, в некоторых фундаментальных математических теориях (напр., в арифметике) они ориентированы на самоочевидность.

Логические позитивисты распространили идеи конвенционализма и на логику. Карнап сформулировал «принцип терпимости», согласно которому выбор логических средств любой естественнонаучной теории не детерминирован; обязательно лишь явное указание синтаксических правил построения той или иной логической системы. Эта идея была подвергнута уточнениям и ограничениям: выбор логики не может быть абсолютно произвольным, предпочтение должно оказываться тем логическим системам, которые наиболее эффективны в той или иной области научных рассуждений. Айдукевич предложил обобщенный, или «радикальный», вариант методологического конвенционализма. Согласно этому варианту, конвенционален выбор всей системы (включающей собственно понятийный аппарат научной теории, ее логику и математику), при помощи которой интерпретируются данные опыта и строится «картина мира». Другую смысловую нагрузку имеет конвенционализм Поппера. Его суть в том, что конвенции охватывают некоторое множество «базисных предложений» опыта, фигурирующих как основания для опровержений эмпирических гипотез.

Различные варианты конвенционализма вытекают из различий между философско-гносеологическими позициями. У Карнапа это — следствие эмпирицистской трактовки оснований научного знания и вытекающей из нее версии рациональности научного познания. Для «критического рационализма» конвенционализм — следствие решающей роли, которая отводится творческой активности исследователя, выдвигающего смелые гипотезы и не опасающегося, а приветствующего их опровержение. «Радикальный конвенционализм» — выдвижение на первый план семантических правил в процессах продуктивного применения языка.

При всех различиях у этих вариантов есть нечто общее: признание, что конвенции заключаются теми учеными, которые образуют элитную группу, формируют мнения и принципы деятельности научных сообществ. Именно эти авторитеты формулируют ценности, следование которым полагается целесообразным и потому рациональным. Принятые конвенции, т. о., выступают как проекты рациональности. Теория научной рациональности помимо прочего должна выяснять, как и почему эти проекты становятся основой стиля мышления научных сообществ. Логическая корректность, практи-

ческая применимость и эффективность, фактическая адекватность при этом стоят в одном ряду с факторами социального или социально-психологического плана: наличием или отсутствием конкурирующих проектов, поддерживаемых лидерами научных школ, основателями научных направлений, глубиной и прочностью культурных и мыслительных традиций данного научного сообщества, его связями с «культурным контекстом».

Проблематично отношение конвенционализма к истинности научного знания. Пока научные конвенции используются в теориях, не опровергнутых на опыте, они могут рассматриваться как устойчивые (хорошо подтвержденные) гипотезы. Некоторые представители конвенционализма делают вывод, что конвенциональные элементы в науке вообще не имеют отношения к истине и ложности, а являются лишь «фикциями», инструментами для успешных предсказаний (***инструментализм***). Последовательное развитие этой позиции ведет к субъективизму, отрицанию объективности научного знания, противоречит реалистической интуиции ученых. Другая трудность конвенционализма — объяснение того факта, что опровергнутые конвенции-гипотезы зачастую не отбрасываются, а модифицируются и приспосабливаются к изменяющимся условиям эмпирической критики и конкуренции с соперничающими теориями. В ответ на эту трудность Лакатос предложил свой вариант конвенционализма — методологию научно-исследовательских программ, в которой научные конвенции имеют прочное основание в виде эмпирически ориентированных правил рационального поведения ученого в исследовательской ситуации: пока эмпирическое содержание теории (научной программы) увеличивается, возможные опровержения не затрагивают ее базисных конвенций, если же приращение эмпирического содержания приостанавливается или слишком замедленно, базисное ядро может быть отвергнуто в пользу иных конвенций.

Конвенционализм в настоящее время не является однородным направлением, но его идеи продолжают обсуждаться в различных философско-методологических концепциях, составляя их проблемную часть.

В. Н. Порус

КОНВЕРГЕНЦИИ ТЕОРИЯ (от лат. convergere — приближаться, сходиться) — теория схождения, исторического сближения и слияния двух противоположных общественных систем, социализма и капитализма, возникшая в 50–60-х гг. 20 в. на почве неолиберального идеализма в элитарной среде теоретиков социально-исторического развития (***П. Сорокин***, Ж. Фурастье, Ф. Перру, О. Флехтхейм, ***Д. Белл***, ***Р. Арон***, Э. Геллнер, С. Хангтинтон, ***У. Ростоу*** и др.). Теория конвергенции была альтернативой холодной войне и угрозе 3-й мировой войны, историческому абсурду дальнейшей дивергенции, разрушавшим единство формирующейся мировой цивилизации и интернационализацию глобальных процессов — единство развития науки и техники, всемирных процессов разделения труда и его кооперации, обмена деятельностью и т. д.

Сторонниками этой теории признавался позитивный опыт социализма в сфере экономического и социального планирования, в науке и образовании, который реально заимствовался и использовался западными странами (введение пятилетнего планирования во Франции при Ш. де Голле, разработка государственных социальных программ, создание т. н. социального государства в ФРГ и т. д.). В то же время эта теория предполагала, что сближение двух систем возможно на основе встречного движения, которое выражается в улучшении социальных и экономических основ капитализма, с одной стороны, и гуманизации социализма и даже введения элементов рыночной экономики — с другой. Эти и подобные им предположения встретили резкий отпор со стороны социалистической системы. Социализм отказался адаптироваться к изменениям, происшедшим в мире и внутри собственной системы, использовать мировой опыт общественного развития, создания ***гражданского общества***. Дальнейший ход исторических событий превзошел самые смелые утопические ожидания теоретиков конвергенции: она действительно совершилась, но не как адаптация, а как перестройка в условиях глубокого исторического кризиса. При этом сбылись и предположения авторов теории т. н. негативной конвергенции — усвоения негативных явлений противоположной системы, которые та уже успела преодолеть (эгоистический индивидуализм на стадии «дикого» капитализма) либо сама переживает (коррупция, эксцессы массовой культуры). Предупреждения об этом Р. Хейлбронера, ***Г. Маркузе***, ***Ю. Хабермаса*** и др. могли бы быть услышаны в процессе рациональной адаптации, но не иррационального кризиса. В итоге конвергенция двух систем так или иначе стала реальностью с несимметричной и незавершенной перестройкой обеих конвергирующих сторон, с пока еще нестабильными тенденциями, но с некоторыми цивилизационными перспективами в Евро-Азиатском и Северо-Американском регионах.

Лит.: ***Поппер К.*** Нищета историцизма. М., 1993; ***Bell D.*** The end of ideology. Glencoe, 1966; ***Aron R.*** L'opium des intellectuels. P., 1968.

И. И. Кравченко

КОНДИЛЬЯК (Condillac) Этьенн Бонно де (30 сентября 1714, Гренобль — 3 августа 1780, ок. Гренобля) — французский философ-сенсуалист. Родной брат ***Г. Б. де Мабли***. Имя «Кондильяк» получил в 1720, когда его отец приобрел одноименное поместье. Учился в паргокской семинарии и Сорбонне, получил духовное образование и сан аббата, но отказался от обязанностей священнослужителя. Интересуясь философией и науками, сближается с ***Руссо*** и ***Дидро***, с помощью последнего публикует свою первую книгу — «Опыт о происхождении человеческих знаний» (Essai sur l'origine des conmaissance humaines, Амстердам, 1746, анонимно; рус. пер. 1980), которая имела большой успех. В этом произведении Кондильяк разделяет мнение ***Локка***, согласно которому существуют два источника знания — внешний опыт (ощущения и восприятия) и внутренний опыт (рефлексия, т. е. наблюдение над деятельностью сознания). В 1749 выходит «Трактат о системах» (Traité des systèmes, рус. пер. 1938), благодаря которому Кондильяк становится членом Берлинской академии наук. В этом трактате он подверг критике метафизические системы ***Декарта***, ***Мальбранша***, ***Спинозы*** и ***Лейбница***, как построенные на основе отвлеченных принципов, тогда как истинная система должна начинать с идей «наиболее простых, сообщаемых нам органами чувств; образовать из них сложные понятия, которые, сочетаясь между собой, в свою очередь произведут другие понятия...» (Соч. в 3 т., т. 1. М., 1980, с. 288). В 1754 выходит в свет ***«Трактат об ощущениях»***, где Кондильяк полностью отказывается от ранее высказанных взглядов, переходя с позиций Локка на позиции Ламетри: единственным источником всех данных сознания оказываются ощущения, более того: «Суждение, размышление, желание, страсти и т. д. представляют собой не что иное, как само ощущение в различных его превращениях» (там же, т. 2,

с. 192). Спустя год Кондильяк публикует «Трактат о животных» (рус. пер. 1980).

Кондильяк активно участвует в общественной жизни, знакомится с Гольбахом, Гельвецием, Вольтером, Кабанисом, Франклином, Тюрго и др. При этом он отказывается от сотрудничества в ***«Энциклопедии»*** Дидро и резко выступает против материализма. В 1758 он направляется в Пармское герцогство в качестве воспитателя наследника престола Фердинанда — внука Людовика XV. За девять лет своего пребывания там он создал шестнадцатитомный труд «Курс занятий по обучению принца Пармского» (опубликован в 1772), куда вошли работы по литературоведению, логике, истории философии. В 1767 возвращается в Париж, избирается членом Французской академии. Но, прочитав вступительную лекцию, он уединяется в своем деревенском замке и предается научным занятиям. Издав в 1780 «Логику» (рус. пер. Т. Осиповского, 1805 г.), Кондильяк умирает, не успев закончить большой трактат «Язык исчислений» (La langue des calculs, 1798), в котором, следуя идеям Лейбница, он пытался построить искусственный язык символов и правил оперирования ими.

Разработанная Кондильяком сенсуалистическая теория познания сыграла важную роль в развитии французского Просвещения. Постулируя существование духовной субстанции — носителя сознания — Кондильяк объявляет, что самосознание возникает лишь благодаря изменениям, которые мы ощущаем в себе, и помещается в определенной части мозга, называемой им sensorium commune (общее чувствилище). При этом он был номиналистом, резко выступившим против приписывания идеям действительности. Вместе с тем при решении психофизической проблемы он в духе ***окказионализма*** заявляет, что тело совершенно отлично от души и может быть лишь поводом, а не причиной возникновения наших знаний, так что душа способна приобретать знания и без помощи органов чувств, как это она будет делать после смерти тела. В области социальной философии Кондильяк выступает как классический представитель Просвещения: считая, что характер народа формируется под влиянием климата и формы правления, последней он отводит решающее значение.

После революции 1789 работы Кондильяка были положены в основу философского образования. Он оказался единственным философом 18—19 вв., сполна оценившим логические идеи Лейбница касательно искусственных языков; возможно, именно поэтому ***Виндельбанд*** объявил его родоначальником позитивизма.

Соч.: Oeuvres philosophiques, v. P., 1—2. 1947—48; в рус. пер.: Соч. в 3 т. М., 1980-83.

Лит.: *Богуславский В. М.* Кондильяк. М., 1984: *Bizzarri R.* Condillac. Brescia, 1945; *Lèfebvre R.* Condillac. P., 1966.

О. В. Суворов

КОНДОРСЕ (Condorcet) Мари Жан Антуан Никола де (17 сентября 1743, Рибелон — 7 апреля 1794, тюрьма Бурла-Рен) — французский философ-просветитель, ученый и политический деятель, маркиз. В 26 лет был избран членом Французской академии наук за математическую работу, посвященную интегральному исчислению. В 1773 получил премию Берлинской академии наук за историю комет и в том же году был избран секретарем Французской академии за биографии выдающихся ученых своего времени (написал около пятидесяти биографий членов академии, в т. ч. биографии Тюрго и Вольтера, которых он знал лично). Сотрудничал в ***«Энциклопедии»***, был другом Д'Аламбера. В философии — сторонник деизма и сенсуализма, в экономике Кондорсе разделял взгляды физиократов.

Под влиянием Тюрго Кондорсе занялся политическими науками; отстаивал право человека на свободное распоряжение плодами своего труда и свободное развитие личности, выступал за всеобщее политическое равенство. Главным инструментом проведения реформ считал парламент. После бегства Людовика XVI в Версаль основал газету «Республиканец, или Защитник представительного правительства». В 1790 заседал в Парижском муниципалитете, в конце 1791 стал президентом Законодательного собрания. Работал в комиссии из 9 человек над жирондистским проектом новой республиканской конституции. Когда Конвент отверг эту конституцию и принял якобинский проект де Сешеля, Кондорсе опубликовал послание к народу, за что был объявлен Конвентом вне закона; Робеспьер обвинил Кондорсе в национальной измене. Опасаясь ареста, он был вынужден скрываться у вдовы скульптора Берне, где и написал свой главный труд — «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1795, рус. пер. 1909). Закончив его, Кондорсе покинул свое убежище, три дня бродил в окрестностях Парижа, был арестован в деревне Кламар и препровожден в тюрьму, где принял яд, чтобы избежать гильотины.

«Эскиз...» проникнут пафосом безграничного совершенствования знаний и способностей человека. Конечная цель его — «...показать, что не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании... имеют своей границей только длительность существования нашей планеты...» (Эскиз... М., 1936, с. 15). В отличие от Руссо Кондорсе считал переход от первобытнообщинного строя к цивилизации не вырождением человечества, а его движением к совершенству; знания не только никогда не развращали людей, но, напротив, способствовали исправлению или смягчению нравов.

Смысл человеческой жизни — в максимально свободном применении своих способностей, распоряжении богатством и удовлетворении потребностей. Помехи на пути к этому — невежество, предрассудки, религия, деспотизм. Для реализации «естественных прав» человека нужно покончить с сословными ограничениями и предрассудками. Разделив всю историю человечества на 10 этапов, 9-м этапом Кондорсе считал современное ему общество, а 10-м — грядущее «царство разума». Цель «социального искусства» — уничтожение кажущейся противоположности между интересом каждого и интересом всех; с помощью системы образования необходимо формировать интерес к общественному благу и добиваться того, чтобы все граждане стали искренними «друзьями закона».

Требуя уничтожения неравенства между нациями и между группами одной и той же нации, Кондорсе отвергал, однако, принцип всеобщей уравнительности: «Различия между правами, которые закон признает за гражданами, и правами, которыми они действительно пользуются, обусловлены тремя главными причинами: неравенством богатства, правом наследства и неравенством образования... Все эти три неравенства должны постоянно уменьшаться, не исчезая, однако, окончательно, ибо причины, их порождающие, естественны и необходимы. Поэтому, пытаясь уничтожить эти причины, мы не только нанесем по правам людей самый гибельный удар, но породим еще более обильные источники неравенства»

(там же, с. 216). Кондорсе оказал заметное влияние на последующее развитие демократической социально-философской мысли.

Соч.: Oeuvres, t. 1-12. P., I847-49.

Лит.: *Литвинова Е. Ф.* Кондорсе и его жизнь. СПб., 1894.

О. В. Суворов

КОНЕЦ ИСТОРИИ — понятие, применяющееся в философии для обозначения социальной трансформации, в ходе которой происходит отказ от ряда доминировавших в данном обществе принципов. Первоначальные представления об этом понятии могут быть найдены в теологических трудах ранних христианских идеологов. Противопоставив античным идеям цикличности гипотезу направленного прогресса, они тем самым задали цель развития человечества и соответственно предел его эволюции. Как известно, еще св. ***Августин*** считал, что «земной град не будет вечным, и прежде всего потому, что его назначением является не более чем исполнение числа праведников, предназначенных к спасению» (*St. Augustinus.* De civitate Dei, XV, 4); позже св. ***Фома Аквинский*** указывал, что завершенным состоянием цивилизации станет особая форма государства, в котором усилия людей будут направлены на процветание всего общества в целом и на преодоление неравенства (*St. Thomas Aquinas.* De regimine principum, 1, 1).

Концепция ограниченности прогресса, являющаяся идеологическим основанием идеи конца истории, наполнилась иным содержанием, оставаясь на протяжении 16—19 вв. инструментом обоснования возможности или даже желательности сохранения существовавшей (прежде всего политической) системы. И как бы ни отличались доктрины ***Н. Макиавелли*** и ***Т. Гоббса*** от гегелевской философии истории, как в первом, так и во втором случае конец истории отождествлялся с современным их авторам политическим устройством. В трактовке ***Гегеля*** конец истории означал на политическом уровне тождественность государства и общества.

В 17 в. возник целый ряд исторических теорий, авторы которых рисовали будущее общество как строй, где будет «навсегда искоренено интеллектуальное и социальное неравенство» (***Кондорсе***), понятие собственности окажется упраздненным в силу того, что будут удовлетворены все человеческие желания (***Юм***). В 19 в. вершиной данного понимания конца истории стала марксистская концепция коммунистической общественной формации как идеальной социальной формы, которая преодолевает «царство необходимости».

В современной социологии концепция конца истории проявляется в двух направлениях: в более общем плане, как идея «постисторизма», и как собственно проповедь конца истории. Первое берет свое начало в концепции известного французского математика, философа и экономиста А. О. Курно. Согласно Курно, конец истории представляет собой некий ограниченный отрезок пути цивилизации, простирающийся между двумя относительно стабильными состояниями — периодом примитивных общинных форм и эпохой гуманистической цивилизации будущего, в которой процесс социальной эволюции будет поставлен под контроль человека и утратит свой стихийный характер, станет собственно историей.

В 20 в. идея «постистории» (термин ***А. Гелена***) получила существенно иное звучание. В начале столетия известный труд ***О. Шпенглера*** «Закат Европы» установил связь между постисторией и кризисом западной цивилизации. В 20—30-е гг. Германия оставалась центром исследований данной проблематики, причем идея постистории все чаще связывалась с национальным контекстом.

В 60-е гг. понятие «постистория» стало инструментом осмысления новой социальной реальности. Немецкие социологи П. Брюкнер и Э. Нольте связывали эту идею с выходом за пределы традиционных категорий, в которых описывалось западное общество. Французские исследователи (Б. же Жувенель и Ж. Бодрийар) обращались к постистории с точки зрения новой роли личности и утраты прежней инкорпорированности в социальные процессы человека. Немецкий социолог Х. де Ман обращал внимание на то, что с переходом от традиционных потребностей к новым индивидуалистическим и порой непредсказуемым стремлениям разрушается привычная концепция причинности социального прогресса, что также выводит таковой за пределы истории (*Man H. de.* Vermassung und Kulturverfall. 1953, S. 125). Тем самым идея постистории оказывалась ближе к концепции постмодерна, постистория заменялась рассмотрением некоего нового, «сверхисторического» времени.

В 80-е гг. мнение о том, что «преодоление истории представляет собой не более чем преодоление историцизма» (см.: *Vattimo G.* The End of Modernity, 1991, p. 5—6), стало распространенным; затем внимание начало акцентироваться не столько на конце истории, сколько на конце социального начала в истории (Бодрийар), после чего пришло понимание того, что вернее говорить не о пределе социального развития, а лишь о переосмыслении ряда прежних категорий (Б. Смарт). Второе направление в понимании конца истории связано с концепциями индустриального общества или эпохи модерна. При этом идея конца истории использовалась для пересмотра перспектив, открывающихся перед развитыми индустриальными обществами. Сторонники такого подхода отмечают изменение роли и места западной цивилизации в современном мире. Дискуссия о конце истории в этом аспекте активизировалась после выхода в свет сначала статьи (1989), а затем и книги (1992) американского политолога Ф. Фукуямы, озаглавленных «Конец истории».

Идея конца истории подвергалась критике за одномерную трактовку социального прогресса, реализующего единый принцип, которую опровергает сам ход истории. Напр., ***Д. Белл*** отметил, что «в словосочетании "конец истории" беспорядочно перемешаны различные понятия; ему не хватает ясности», что эта идея основывается на «гегельянско-марксистском представлении о линейном развитии единого мирового Разума по направлению к телосу объединенной социальной формы, что [является] неправильным толкованием природы общества и истории» (*Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество, М., 1998, с. LIX).

Лит.: *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. М., 1998; *Гоббс Т.* Левиафан. М., 1898; *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936; *Поппер К.* Нищета историцизма. М., 1993; *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории, т. 1—2. М., 1998; *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. — В кн.; *Он же.* Соч., т. 1. М., 1965; *Baudrillard J.*, L'An 2000 ne passera pas. - «Traverses», 1985, N 33/34; *Idem.* In the Shadow of the Silent Majorities or, The End of the Social and Other Essays. N. Y., 1983; *Cournot A. A.* Traite de l'enchainement des idees fondamentales dans les sciences et dans l'histoire. — *Idem.* Oeuvres completes, t. 3. P., 1982; *Gehlen A.* Studien zurAntropologie und Soziologie. B., 1963; *Gehlen A.* Moral und Hypermoral. Fr./M., 1970; *Fukuyama F.* The End of History. — «National Interest», 1989, N 4; *Idem.* The End of History

and the Last Man. N. Y, 1992; *Idem.* The End of Order. L., 1995; *Jouvenel B. de.* On Power: it's Nature and the History of it's Growth. N. Y., 1949; *Junger E.* An der Zeitmauer. Stuttg., 1959; *Heller A., Feher F.* The Postmodern Political Condition. Cambr., 1988; *Lefebvre H.* La fin de l'histoire. P. 1970; *Man H. de.* Vermassung und Kulturverfall. Münch., 1953; *Nolte E.* Was ist burgerlich? Stuttg., 1979; *Seidenberg R.* Posthistoric Man: An Inquiry. Chapel Hill (NC), 1959; *Seidenberg R.* Anatomy of the Future. Chapel Hill (NC), 1961; *Smart B.* Postmodernity. L.-N. Y., 1996; *Vattimo G.* The End of Modernity. Oxf., 1991.

В. Л. Иноземцев

КОНКРЕТНОЕ — см. ***Восхождение от абстрактного к конкретному.***

КОНСЕНСУС (в науке) — согласие дисциплинарного научного сообщества относительно интерпретации тех или иных эмпирических данных либо концептуальных положений. В соответствии с конвенционалистскими установками конструктивизма, характерного для ряда направлений современной философии и социологии науки, результат каждого отдельного исследования есть не более чем «заявка на знание» (knowledge-claim), которая в дальнейшем не просто принимается или отвергается научным сообществом, но в ходе дискуссий-переговоров получает согласованное, разделяемое членами сообщества толкование и понимание. Именно те данные и положения, относительно которых достигнут консенсус, и входят в дисциплинарный массив удостоверенного научного знания; установление же консенсуса, в свою очередь, выступает как решающий момент в порождении нового научного знания.

Б. Г. Юдин

КОНСЕРВАТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ — идейное и политическое движение в Германии 1920—30-х гг. Термин получил современное значение после выхода в 1949 книги А. Молера «Консервативная революция в Германии 1918—1932 гг.» (*Mohler A.* Die Konservative Revolution in Deutschland 1918—1932), показавшего общие черты в мировоззрении немецких философов, социологов, теологов, публицистов и литераторов и связавшего это мировоззрение с деятельностью ряда политических организаций, клубов, редакций журналов и газет времен Веймарской республики. Согласно классификации Молера, к консервативной революции относились: студенческие союзы, совмещавшие различные виды культурной и спортивной деятельности с национальной романтикой; ассоциации немецких националистов, идеология которых содержала элементы расовой доктрины («ариософия» и т. п.); организации «младоконсерваторов» («Антибольшевистская лига», «Июньский клуб» и др.); «национал-революционные» группы («национал-большевистская» партия Э. Никиша и др.). Всех их объединяло неприятие Версальского договора и Веймарской республики, парламентской демократии («говорильни») и либерализма; все они были националистами, сторонниками «революции справа» и представляли собой «троцкистов национал-социализма». В многообразных философских и политических доктринах консервативной революции Молер обнаруживает общие идеи и установки, отличающиеся от прежних версий консерватизма и национализма. В частности, «нация» понималась «не в западноевропейском смысле», поскольку под него подразумевалось, с одной стороны, особое «душевное состояние» (не расовая биология нацистов, но «дух»), а с другой стороны, она мыслилась как «Рейх», империя, т. е. как образование, выходящее за пределы национального государства. Поэтому национализм у многих представителей консервативной революции соединялся с идеей европейской федерации. К течению консервативной революции обычно относят ***О. Шпенглера, Э. Юнгера, Ф. Юнгера***, К. Шмитта, ***М. Хайдеггера, В. Зомбарта***, Х. Фрейера, А. Меллера ван дер Брука, О. Шпанна, Э. Никиша и др. Само словосочетание «консервативная революция» впервые было употреблено Т. Манном в предисловии к антологии русских писателей (1921), а его «Размышления аполитичного» (1918) можно считать одним из первых манифестов консервативной революции; затем оно получило широкое распространение после доклада Хуго фон Гофмансталя о литературе как «духовном пространстве нации». Политически консервативная революция мыслилась как национально-освободительная революция, направленная против Версальского договора и навязанной извне Веймарской конституции, против «власти неполноценных» (Э. Ю. Юнг). На место либерализма и механической организации общества должно прийти органическое единство нации (Gemeinschaft), в котором снимаются все противоречия эпохи. Консервативная революция мыслилась как нечто противоположное революции и «идеям 1789» — как восстановление вечных ценностей. Иерархии в мире ценностей соответствует земная иерархия: власть должна принадлежать аристократии. Однако речь не шла о восстановлении монархии и сословного деления. «Третий рейх» (так называлась книга Меллера ван дер Брука, вышедшая в 1923) не знает сословий и классовой борьбы: аристократические ценности нисходят сверху вниз и объединяют всю нацию. Консервативная революция кладет конец либеральной эпохе и должна привести к социализму или «солидаризму» («прусский социализм» Шпенглера, «солдатский социализм» Э. Юнгера, «немецкий социализм» В. Зомбарта и др.), т. е. сообществу работников. Организованное сверху вниз общество и плановая экономика способствуют «тотальной мобилизации» всех человеческих и материальных ресурсов. У близких правящим кругам «младоконсерваторов» консервативная революция ограничивалась ликвидацией либеральной демократии; Меллер ван дер Брук, Фрейер и авторы журнала «Die Tat» относили к правящей элите управляющих концернов и банков — еще в 20-е гг. ими были сформулированы те идеи, которые затем получили известность как «революция менеджеров», теория «индустриального общества» и т. п. Австрийским экономистом О. Шпанном была разработана теория «корпоративного государства»; сходные идеи развивались в работе В. Зомбарта «Немецкий социализм» (1934). Левое крыло консервативной революции было значительно более радикальным: для Э. Юнгера «тотальная мобилизация» невозможна без полной ликвидации частной собственности и превращения всего общества в «рабочих»; «национал-большевистская» программа Э. Никиша ориентировалась на опыт Советской России. При общей для всех представителей консервативной революции «антизападной» позиции наиболее радикальные «национал-революционеры» призывали к политическому союзу с СССР в борьбе с Антантой.

В области собственно философской общность между воззрениями различных представителей консервативной революции установить достаточно сложно. Далеко не все они держались идеи «вечного возвращения» или вообще были поклонниками Ницше. Общими являются некоторые исходные интуиции: человеческой жизни как «борьбы», «подлинности» существования и т. п. (различные версии ***«философии жизни»*** и ***экзистенциализма***). Начиная с критической работы К. Левита

(1935), в которой сопоставлялись взгляды М. Хайдеггера и К. Шмитта, тема «решимости» (Entschiedenheit, Entscheidung) признается центральной как для политической философии («децизионизм»), так и для антропологии консервативной революции. Вместе с тем именно те авторы, которые более всех писали в 20-х гг. о «решимости», впоследствии совершают «поворот», обращаются к языку и мифу (Хайдеггер), спекулятивной геополитике (Шмитт), развивают темы «конца истории» в «мировом государстве» (Юнгер). С идеями консервативной революции связана немецкая ***философия техники*** и ***философская антропология*** 1920—30-х гг.

Консервативная революция как идейное движение исчезает вместе с приходом нацистов к власти. Сравнительно немногие ее представители вступили в национал-социалистическую партию или вообще сотрудничали с гитлеровским режимом. Некоторые были убиты, как Э. Ю. Юнг, или оказались в тюрьме, как получивший пожизненный приговор Э. Никиш; в большинстве своем они находились в оппозиции национал-социализму, хотя идеологи последнего широко пользовались разработанной консервативной революцией терминологией («Третий рейх», «национальная революция» и т. д.). Оппозиционные режиму группы были представлены прежде всего людьми, находившимися в связи с консервативной революцией, включая и заговорщиков июля 1944, организовавших покушение на Гитлера. Обвинения разного рода немецких «левых» по адресу консервативной революции («ввели нацизм в салоны» и т. п.) чаще всего голословны и продиктованы логикой политической борьбы 1960—70-х гг. Все без исключения представители консервативной революции были противниками расовой биологии и контроля одной партии над государственной машиной. Можно говорить лишь о том, что идеология консервативной революции была антилиберальной и антидемократической и что она способствовала краху Веймарской республики.

Определенное влияние идей консервативной революции в послевоенной Германии можно обнаружить в политической философии некоторых немецких консерваторов (Г. Рормозер и др.), в трудах историков — «ревизионистов» 80-х гг.; прямым ее наследником в немецкой философии является ***А. Гелен.***

Лит.: *Schwierskott H.-J.* Arthur Moeller van der Bruck und der revolutionäre Nationalismis in der Weimarer Republik. Gött,—B.—Fr./M., 1962; *Sontheimer K.* Der Tatkreis. — Von Weimar zu Hitler 1930—1933, hrsg. von G. Jasper, Köln—Berlin, 1963; *Klemperer K. von.* Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century. Princeton—New Jersey, 2 ed. 1968; Konservatismus — Eine deutsche Bilanz. Münch., 1971; *Cöldel D.* Moeller van der Bruck (1876-1925). Un nationaliste contre la revolution. Fr./M.—Bern, 19S4; *Greiffenhagen M.* Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Fr/M., 1986; *Kondylis P.* Konservatismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang. Klett — Cotta—Stuttg., 1986; *Lenk K.* Deutsther Konservatismus. Fr/M.—N.Y., 19X9; *Breuer S.* Anatomic der konservativen Revolution. Darmstadt, 1993.

А. М. Руткевич

КОНСЕРВАТИЗМ (франц. conservatisme от лат. conservare — охранять, сохранять) — одно из основных направлений политической философии, которое выражается в исторически конкретной политической идеологии. Элементы консерватизма могут быть обнаружены у ***Аристотеля***. С тех пор в западной мысли не прекращаются попытки сформулировать принципы консерватизма. К идеологам консерватизма относят ***Э. Бёрка*** и М. Оукшотта (1901—90).

Бёрк, будучи членом Нижнем палаты британского парламента от партии вигов, формулировал принципы консерватизма в своих работах, посвященных конкретным проблемам британской, европейской и мировой политики 2-й пол. 18 в. Событием, позволившим ему с максимальной наглядностью представить кредо консерватизма, явилась Французская революция 1789. Для Бёрка она предстала в качестве максимума зла, которое способны причинить себе люди, лишенные правильного понимания своей природы и законов человеческого общежития. Основные принципы такого понимания могут быть сведены к следующим: 1) человек есть существо религиозное, и религия образует основу ***гражданского общества***; 2) общество — продукт исторического развития, и его институты воплощают в себе мудрость предков; 3) человек как существо инстинкта, чувства и разума лучше руководим опытом, привычкой и предрассудками, нежели абстрактными теориями; 4) зло заключено в самой человеческой природе, а не в общественных учреждениях; сообщество есть форма защиты человека от самого себя и потому оно должно цениться выше индивида, а его права есть лишь следствие обязанностей; 5) люди от природы неравны и потому в обществе неизбежны различия, иерархия и право одних властвовать над другими; 6) наличный общественный строй необходимо оберегать, поскольку обычно попытки устранить зло ведут к причинению еще больше зла, что вовсе не означает отрицание необходимости изменений (*Burke E.* Reflections on the Revolution in France. L, 1790; рус. пер. 1992, с. 85).

Следует отметить, что любая попытка абстрагировать эти принципы от контекста мысли и превратить их в своего рода «символ веры» или список обязательных верований, вызывает протест у представителей консервативной философии. Оукшотт в одном из своих эссе настаивал, что «предрасположенность к тому, чтобы быть консерватором в политике, вовсе не обязывает нас придерживаться этих верований в качестве истинных, ни даже предполагать, что они истинны» (*Oakeshott M.* On Being Conservative. — *Kirk R.* (ed.). The Portable Conservative Reader. N. Y., 1982, p. 585). Традиционное нежелание консерваторов сводить свое мировоззрение к универсальной теории, определять его скорее как «предрасположенность», но ни в коем случае как рассудочную доктрину ведет к тому, что консерватизм оказывается лишенным своей собственной динамики. Как констатировал С. Хантингтон: «Обнаружения консерватизма представляют собой просто параллельные идеологические реакции на сходные социальные ситуации. Содержание консерватизма по существу статично. Его проявления исторически изолированы и дискретны. Т. о., как ни парадоксально, консерватизм, будучи защитником традиции, сам существует без традиции. Консерватизм — *этот* призыв к истории, сам без истории» (*Huntington S.* Conservatism as an Ideology. — «The American Political Science Review», 1957, №51, p. 469).

Такое понимание консерватизма позволяет рассматривать эту политическую идеологию функционально — как ответ на вызовы, обращенные к конкретному обществу с его конкретной экономической, политической и культурной проблематикой. Нет необходимости ни сводить его к всего лишь аристократической реакции на Французскую революцию 1789, ни превращать в надисторическую «вечную» философию. Консерватизм как идеология, принципиально не имеющая идеала совершенного общественного строя (не существует «консервативной утопии»), определяется Хантингтоном как «институциональная», т. е. выступающая в защиту наличных социальных институтов, когда они оказываются под угрозой. В отличие от «идеационных» идеологий (либерализм и социа-

лизм), имеющих свой общественный идеал (Ibid., p. 458). Из этого следует, что предпочтительнее типологию строить на основе исторического своеобразия, как это сделал Н. О'Салливан, предложивший различать «реакционный», «революционный» и «умеренный» консерватизм, представленный соответственно Францией, Германией и Великобританией/США (см.: *O'Sullivan N.* Conservatism. — *Eatwell R., Wright A.* (eds). Contemporary Political Ideologies. L., 1993, p. 52—53).

Ошибочно хоронить консерватизм лишь потому, что он на время передает свои функции либерализму как идеационной идеологии. Так поступил Дж. Вайс, завершивший свою работу выводом о том, что после 1945 «история европейского консерватизма закончилась» (*Weiss J.* Conservatism in Europe 1770—1945. Traditionalism, Reaction and Counter-Revolution. L., 1977, p. 173). Существует иное мнение. Напр., Дж. Грей, признавая необходимость сегодня «отвергнуть все те формы консерватизма, в которых фундаменталистский либерализм нашел себе политическую обитель» (*Gray J.* Enlightenments's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age. L.—N. Y., 1997, p. 119), предвидит передачу — с целью сохранения «либеральной цивилизации» в Великобритании — политической функции консерватизма левым силам. Им, надеется Грей, удастся сберечь и взрастить консервативные «зерна истины», к которым теперь следует отнести лишь три принципа: 1) человек — не представитель универсального человечества, а порождение конкретной культуры; 2) прогресс и беспрерывное улучшение возможны, но бессмысленны; 3) культурные формы первичны по отношению к экономическим и политическим институтам. И если такая трансформация с консерватизмом произойдет, то он в новом столетии окажется институциональным двойником «мультикультурализма» как идеационной идеологии.

В России основы консервативной политической философии впервые были заложены ***Н. М. Карамзиным*** в «Записке о древней и новой России» (1811). В дальнейшем российский консерватизм наиболее ярко представляли ***К. Н. Леонтьев*** и ***К. П. Победоносцев***, ***Л. А. Тихомиров*** и ***В. В. Розанов***. Классическим образцом консервативной критики большевистской революции является книга ***Н. А. Бердяева*** «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» (1923), от которой он впоследствии отказался. Наиболее основательно с позиций «духовно свободного консерватизма» политическая философия была разработана ***С. Л. Франком*** в книге «Духовные основы общества» (1929).

Лит.: *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции. М., 1997; *Манхейм К.* Консервативная мысль. — В кн.: *Он же.* Диагноз нашего времени. М., 1994; *Гормозер Г., Френкин А. А.* Новый консерватизм: вызов для России. М., 1996; *Пайпс Р.* Русский консерватизм во второй половине девятнадцатого века. М., 1970; Российские консерваторы. М., 1997; *O'Sullivan N.* Conservatism. L., 1976; *Scrution R.* The Meaning of Conservatism. L., 1980; *Nisbet R.* Conservatism. N. Y., 1986; *Miner B.* The Concise Conservative Encyclopedia. N. Y., 1996.

Л. В. Поляков

КОНСИДЕРАН (Considerant) Проспер-Виктор (12 октября 1808, Сален — 27 декабря 1893, Париж) — французский социалист и политический деятель, приверженец идей ***Ш. Фурье***. Консидеран развивал не столько теоретические взгляды своего учителя, сколько практическую сторону фурьеризма; издавал журнал «Фаланстер», способствовал созданию фаланстеров не только во Франции, но и за ее пределами, открыл целую сеть курсов, пропагандирующих учение Фурье. С 1843 издавал ежедневную газету «Демократи пасифик», член Конституционного собрания Франции (1848). Его идеалом является ассоциация, объединяющая в себе труд, капитал и талант, которая призвана искоренить наемный труд и эксплуатацию, сохраняя при этом частную собственность и впервые придавая ей законную силу. Выступал против революционных тенденций в социализме, отстаивая идею мирного преобразования общества, при котором политические реформы должны проложить путь реформам социальным.

Соч.: Principes du socialisme. P., 1847; Le Socialisme devant le vieux monde. P., 1850. Лит.: *Dommanget M.* Victor Considerant. Sa vie, son oeuvre. P., 1929.

М. М. Федорова

КОНСТАН ДЕ РЕБЕК (Constant de Rebecque) Бенжамен Анри (25 октября 1767, Лозанна — 8 декабря 1830, Париж) — французский писатель и политический деятель, один из основоположников политической доктрины либерализма. Зачинатель романтизма во французской прозе (роман «Адольф», 1816). Получил домашнее образование, учился в Эрлангенском и Эдинбургском университетах. С 1803 эмигрант. В 1813 написал антинаполеоновский памфлет «О духе завоеваний и об узурпации в их соотношении с европейской цивилизацией» (De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne», 1814). В 1819 избран в палату депутатов, в 1830 — председатель Государственного совета. Автор фундаментального труда «О происхождении, формах и развитии религии» (De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, v. 1—5, 1824—31). В работах «Принципы политики, применимые ко всякому правлению» (1815), «Курс конституционной политики» (1818—19) развивал идеи либерализма.

Понятие свободы — одно из основных в политико-философском творчестве Констана. В статье «О понятии свободы у древних и у современных людей» он различает два типа свободы. Согласно Констану, в древности свобода трактовалась как разделение власти между всеми членами общества и их активное участие в управлении делами всего сообщества; свобода в современном понимании — это триумф индивидуальности, средство обеспечения личной безопасности и ограждения своего личного, частного существования от деспотизма власти. Поэтому политическая свобода, столь ценимая древними, в современных условиях есть лишь средство проявления индивидуальных прав и свобод.

Политическая система, с точки зрения Констана, должна находиться в гармонии с достигнутым уровнем исторического развития, поэтому основную ошибку Руссо и идеологов Французской революции он усматривал в попытке применить к условиям 19 в. античные концепции. На этой основе Констан строит теорию государства, в основе своей индивидуалистическую и либеральную. Задача политической теории, по его мнению, состоит в ограничении сферы деятельности государства, и такой границей должны выступать личные права каждого члена общества. В «Предисловии» к сборнику «Статьи о литературе и политике» (1829) Констан писал: «В течение сорока лет я отстаивал один и тот же принцип — свободу во всем: в религии, философии, в литературе, в промышленности, в политике, — понимая под свободой торжество личности как над авторитетом, который хотел бы деспотически управлять ею, так и над массами, которые требуют подчинения меньшинства большинству» (Oeuvres. P., 1957, p. 835).

В работах по истории религии (в частности, в книге «Римский политеизм, рассмотренный в его отношении к греческой фи-

лософии и религии» — Du polytheisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne, t. 1—2, 1833) проводил мысль о неразрывной связи философии, особенно этики, с религией. В эстетике был защитником «литературного космополитизма», подвергал критике каноны классицизма.

Соч.: Oeuvres. P., 1957; в рус. пер.: Статьи о литературе и политике. — В сб.: Эстетика раннего французского романтизма. М., 1982; О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей. — «Полис», 1993, № 2; Об узурпации. — В кн.: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995.

Лит.: *Градовский А. Д.* Политические теории XIX столетия. Парламентаризм во Франции. Б. Констан. — Собр. соч., т. 3. СПб., 1899; *Bastid P.* Benjamin Constant et sa doctrine, v. 1—2. P., 1966; *Eggli E., Marfino P.* Le Debat romantique en France. 1813—30, t. 1. P., 1933.

М. М. Федорова

КОНСТАНТИН-КИРИЛЛ ФИЛОСОФ (ок. 827, Салоники — 14 февраля 869, Рим) — создатель (с братом Мефодием) славянской азбуки, литературной, богословской и философской традиций. Знатного происхождения, был взят ко двору византийского императора Михаила III, получил образование в Магнаврской академии у Льва Математика и патриарха Фотия. Уклонившись от светской карьеры, принял духовное звание и стал библиотекарем при храме Св. Софии Константинопольской. В 860—861 вместе с Мефодием совершил миссионерскую поездку в Хазарию. По пути останавливался в Крыму, где обрел мощи св. Климента папы Римского, перенесенные им впоследствии в Рим. Принимал участие в диспутах с иконоборцами, арабскими мусульманами, иудейскими богословами. В 863 по приглашению князя Ростислава «солунские братья» посланы императором в Великую Моравию для организации богослужения на славянском языке. Вместе с соратниками Климентом, Наумом, Саввой, Гораздом, Ангеларием трудились над переводами с греческого богослужебных текстов. Отозванные в Рим, в полемике со сторонниками «триязычной ереси» (признававшими сакральное значение лишь за еврейским, греческим и латинским языками) отстаивали равенство всех языков и народов. Папа Адриан II разрешил им распространение канонической литературы и церковную службу на славянском языке. Вскоре Кирилл умер и был погребен в крипте церкви Св. Климента, где его мощи почитаются до сего дня. Кирилл и Мефодий канонизированы православной и католической церковью, считаются духовными покровителями Европы, в их честь воздвигнуто много храмов, день памяти 24 мая (по н. ст.) отмечается в Болгарии, России и др. странах как день славянской письменности и культуры. Творческое наследие Кирилла включает избранные переводы Священного Писания и собственные творения, сохранившиеся на греческом, славянском, латинском языках. Кирилло-мефодиане посвящено более 2 тыс. публикаций. В православной культуре Slavia orthodoxa Кирилл получил звание философа, ставшее частью его имени, за глубокие в ней познания, ее преподавание и первое на славянском языке определение философии, которое гласит, что она есть «Божиам человечям вещем разум, елико может человек приближитися Бозе, яко Детелию учить человека, по образу и по подобию быти сътворшему его» (Рук. 15 в. РГБ, МДА. ф. 173, № 19, л. 367 об.). Эпизод из отроческой биографии, описанный в виде пророческого сна, повествует о том, как юный Кирилл избирает себе в невесты Софию Премудрость, сияющую неземной красотой. Духовное обручение с ней будет трактоваться в православной софиологии как основополагающий мистический акт сопричастия к высшей форме постижения бытия не рациональным рассудочным, но внутренним сокровенным путем сердечного познания. Константин-Кирилл со времен Древней Руси становится образцом православного философа, его образ как просветителя, подвижника, мудреца повлиял на всю последующую историю отечественной философской мысли.

Ист.: Жития Кирилла и Мефодия. М.—София, 1986; *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930; Сказания о начале славянской письменности, вступ. статья, пер. и комм. Б. Н. Флори. М., 1981.

Лит.: *Бильбасов В. А.* Кирилл и Мефодий. ч. 1 —2. СПб., 1868—71; *Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. М., 1984; *Верещагин Е. М.* У истоков славянской философской терминологии. — «Вопросы языкознания», 1982, № 6; Кирило-Мефодиевска енциклопедия в 3 т., т. 1. София, 1985; *Danti A.* L'itinerario spirituale di un santo: della saggezza alla Sapienza. Note sul cap. III Vita Constantini. — Константин-Кирил Философ. София, 1981; *Grivec F.* Konstantin und Methodius, Lehrer der Slaven. Wiesbaden, 1960; *Sevčenko J.* The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantin. — For Roman Jacobson. The Hague, 1956.

М. Н. Громов

КОНСТИТУИРОВАНИЕ, конституция (нем. Konstitution) — понятие ***феноменологии*** Э. Гуссерля, обозначающее широкий спектр проблем и методов анализа, которые позволяют ухватить многомерные процессы формирования человеческим сознанием его предметных целостностей (вещь-вещность, тело-телесность, живое тело), духовных единств (душа, личность), универсальных формообразований (природа, мир, история). Теория и концепция конституирования представлены уже в «Идеях» I (1913), но особенно масштабно развернуты в поздних работах и рукописях Гуссерля. Суть и значимость проблемы конституирования — в постепенном переходе Гуссерля от акцентирования темы интенционального предмета к созданию целой системы «универсального конститутивного синтеза», в приведении «в систему всех предметов возможного сознания» («Картезианские размышления», § 22, 23). Главные тематические блоки и идеи теории конституирования. I. Если предшествующая философия рассматривала такие целостности, как «вещь», в качестве данных и само собой разумеющихся, то в рамках феноменологии возникает обширная дисциплина, в центре которой — «проблема всеобщей конституции предметностей региона «вещь» в трансцендентальном сознании или, говоря короче, феноменологическая конституция вещи» (Husserliana, далее: Hua, Bd III. Den Haag, 1972, S. 364). Этой проблематике посвящены многие тексты Гуссерля (Hua, Bd. IV, XVI) — с акцентом на конституирование таких аспектов, как «материальность, позволяющая отличать вещь от фантома» (Ideen II, Hua, IV, 1952, S. 36—37); «идентичность вещи самой себе»; субстанция (вещь, идентичная самой себе и рассматриваемая «во временной актуализации ее состояний в соответствии с условиями» — там же, S. 44); реальность как нераздельное единство субстанциальности и каузальности (там же, S. 5). 2. Различение конституирования Körper и Leib, т. е. тела природы и живого тела; разработка темы конституирования Leib как человеческого тела (тело как «целостный орган восприятия» — рукописи, сигнатура B III 2, S. 18; тело и его локализация: «мое тело и есть «здесь» (hier)» — рукописи B III 12/VI, S. 33; конституирование единства тела и души). 3. Конституирование личности — «связи личности», установки, имеющие внутреннее единство и принадлежащие к бесконечному горизонту истории (там же, S. 371); единство побуждений, мотиваций,

способностей, решений, эмоций личности; структуры «я могу» в их «позитивной потенциальности» (там же, S. 255). 4. Конституирование интерсубъективности и историко-социальных миров. Мир как «персональный» окружающий мир, т. е. мир личности — «всегда «духовный» мир... Мир для меня есть мир для «нас»», это «универсально-исторический мир» (рукописи, сигнатура I 14/X, S. 10 f). Интенциональность здесь должна быть осмыслена и конституирована как «совместная (Mit=) интенциональность». Гуссерль анализирует «конституирование другого» (на основе изначального опыта моей субъективности). Основной модус опыта в отношении Alter ego (другого) — вчувствованне (Einfühlung), сопереживание, мысленное «вживание» в жизнь других людей, конституирование единения Я и Ты (Ich-Du-Einigkeit — рукописи, сигнатура C 17 I, S. 34). 5. Конституирование мира как целого и временности (Zeitlichkeit) мира. «Инвариантная структура способа проявления мира в его конечности» выступает как всеединство вещей (формально-онтологическая структура) и как мир, взятый во всех регионах предметностей (региональная структура) (рукописи, сигнатура FI 23, S. 37,139), как «тотальность всех тотальностей» (рукописи, сигнатура K III 6, S. 199). Мир конституируется через такую под-структуру, как горизонт (Horizont). 5) В § 20 «Картезианских размышлений» Гуссерль поясняет: в любом интенциальном анализе наряду с прямо и явно полагаемым (интендируемым) всегда есть сополагаемое (Mitgemeinte). И интенциональный анализ учитывает и в принципе может тематизировать, изложить «коррелятивный горизонт», заключенный и как бы предуказанный в «смыслодающей интенциональности актуального переживания имплицитно» (Hua, Bd. I, 1963, S. 85). Напр., к каждому «внешнему восприятию» принадлежат некоторые линии-указания, как бы идущие от собственно воспринимаемых сторон предмета, к сополагаемым, возможным восприятиям (скажем, «сополагание» оборотной, непосредственно и актуально не воспринимаемой стороны предмета). Тем самым Гуссерль утверждает, что «горизонтная структура (Horizontstruktur) предписывает трансцендентальному анализу новую методику, суть которой — в ориентации на динамику действительного и возможного, актуального и потенциального, настоящего и будущего» (там же, S. 86). «Горизонты» — это потенциальности, которые уже включены, «предписаны» исходя из актуального потока интенционального сознания; это неопределенные, открытые структуры и содержания, которые имплицитно содержатся в определенном, положенном. «Горизонтность» (Horizonthaftigkeit) у позднего Гуссерля превращается в решающий способ конституирования мира, начиная от «сопутствующих» горизонтов, которые являются вместе с вещами и единствами вещей, и до конституирования «горизонта горизонтов», т. е. мира как такового. «Мир является сущим для меня в ядре опытности (Erfahrenheit) и горизонте неопытного (Unerfahrenes). Горизонтность свойственна всему, на что я могу полагаться как на действительно [познаваемое] в опыте, действительно схватываемое или подлежащее схватыванию. Все имеет свой внешний и внутренний горизонт — как потенциальную возможность того, что оно может быть привнесено к опытному познанию в качестве также-сущего (Mitseiendes), также-значимого (Mitgeltendes)» (рукописи, сигнатура C 7 II, S. 6). «Мир нам существенным образом дан горизонтно (horizonthafi)... но все горизонтное содержит возможность того, чтобы переходить к новым опытам, от которых проистекают новые указания — вместе с новыми путями действительно сохраняющегося восприятия; кроме того, всегда есть пустые горизонты без определенных предуказаний...» (рукописи, сигнатура C 13,1 S. 22). «С самого начала каждый человек принципиально располагает мировым горизонтом (Welthorizont), в котором все (в возможности) встречающиеся ему люди включаются в свои человечества (Menschenheiten)» (рукописи, сигнатура K III 6, S. 198). 6. Конституирование времени: более конкретные «временные определенности» вещей (все индивидуальные предметы привязаны ко времени их становления и «длення») ступенчатым образом конституируют «время мира» (Weltzeit). На конституировании времени строится конституирование пространства. 7. Особый характер имеет конституирование «объективного мира» как одного из производных формообразований человеческой культуры, отличных от мира как такового. Для выявления его конституирования совершается редукция к ***жизненному миру***, а через него — к моему «примордиальному» миру (т. е. миру изначального опыта, не затронутого наукой и ее идеализациями). 8. Гуссерль набросал программу исследования конституирования различных культурных целостностей и ценностей («регионов»), в результате феноменология предстала в виде древа «региональных онтологий» (онтология физической природы, личности, организмов, духа этических и эстетических ценностей и т. д.).

Н. В. Мотрошилова

КОНСТИТУТИВНЫЕ И РЕГУЛЯТИВНЫЕ ПРИНЦИПЫ (нем. konstitutiv und regulativ от лат. constitutivus — определяющий, и regulare — направлять) — термины кантовской философии. Конститутивными Кант называет такие положения, которые, будучи субъективными принципами познания, в то же время учреждают определенные формы предметности, подчиняя вещи своим предписаниям. Любое конститутивное основоположение является в силу этого онтологическим принципом, выражающим законосообразные формы сущего. Действенность конститутивных принципов простирается не далее предметов возможного опыта. Регулятивные положения заставляют нас смотреть на вещи так, как если бы они подчинялись их предписаниям, однако в действительности не определяют сами объекты, оставаясь исключительно субъективными принципами. Имея характер гипотез, регулятивные принципы направляют человеческое познание на отыскание глубинных связей природных законов. Конститутивные принципы связаны с деятельностью чувственности и рассудка, т. к. и чувственная, и рассудочная способности оказываются в числе необходимых условий данности нам предметов опыта, регулятивные же — разума. Однако и конститутивные основоположения рассудка конститутивны по-разному. Аксиомы созерцания и антиципации восприятия конститутивны для созерцания, аналогии опыта — для созерцаний, могущих стать объектами восприятия. Высшим регулятивным принципом нашего познания оказывается идея Бога (идеал чистого разума). Она нацеливает рассудок на поиски абсолютного единства всех природных законов.

В. В. Васильев

КОНСТРУКТ — понятие современной методологии науки, подчеркивающее активность, конструктивность работы научного сознания при введении в состав ***концептуальных структур*** научного знания специфически научных понятий и соответствующих терминов в ***язык науки***. Понятие теоретического конструкта получило распространение в связи с осознанием в рамках ***стандартной концепции науки*** невозмож-

ности редукции теоретических терминов к терминам, фиксирующим эмпирически наблюдаемые признаки. Термин «конструкт» в этом смысле оказался связанным с фиксацией т. н. ненаблюдаемых сущностей типа элементарных частиц в физике, структур химических соединений, генов в биологии, характерологических типов в психологии, типов общественных структур в социальном знании и пр. При этом подчеркивалось, что значение подобного рода конструктов не может быть охарактеризовано (во всяком случае исчерпывающе) через их эмпирическую ***интерпретацию***, а может быть выявлено только в контексте его связей в концептуальных структурах типологий и теорий (см. ***Теория***). В связи с этим достаточно остро встал вопрос об отношении конструктов к реальности; в частности, значительное распространение получило инструменталистское истолкование конструктов, согласно которому последние рассматривались как формальные искусственные языковые средства, которые способствуют решению задач на уровне научной эмпирии, обеспечивая контакт знания с реальностью. Этой крайности избегает упомянутая контекстуальная концепция значения теоретических конструктов в науке, в соответствии с которой вся концептуальная структура науки в целом при ее эмпирической интерпретации может претендовать на роль знания о действительности, а не просто некоей формальной «языковой игры». В современной методологии науки, подчеркивающей т. н. концептуально-теоретическую нагруженность опыта, понятие конструкта может быть применено и к терминам эмпирического слоя языка науки постольку, поскольку эти термины не просто фиксируют некую наблюдаемую данность, а предполагают определенный понятийный анализ (напр., индексы и индикаторы в эмпирических, социологических и психологических исследованиях). См. также ***Эксплицация***.

В. С. Швырев

КОНСТРУКТИВНАЯ ЛОГИКА – совокупность логических принципов, признаваемых представителями ***конструктивизма*** (в математике) и включающих абстракцию потенциальной, но не актуальной бесконечности, что определенным образом изменяет понимание логических связок и кванторов (по сравнению с их пониманием в классической логике), сочетая это понимание с ***конструктивными процессами*** (процессами, описываемыми ***алгоритмами***). Так, дизъюнкция высказываний «*A* или *B*» считается обоснованной, если потенциально осуществим конструктивный процесс, позволяющий выбрать верный член этой дизъюнкции; аналогично оценивается обоснованность многочленных дизъюнкций. Близко к пониманию дизъюнкции истолкование квантора существования: утверждение «существует такой *x*, для которого справедливо условие *A*» считается обоснованным, если потенциально осуществим конструктивный процесс подбора конструктивного объекта *x*, подтверждающего условие *A*. Обоснование конъюнкции «*A* и *B*» состоит в обосновании обоих (т. е. всех) конъюнктивных членов, а утверждение «Для всякого *x* справедливо условие *A*» считается обоснованным, если мы в состоянии для всякого объекта рассматриваемого вида доказать, что он удовлетворяет предъявленному требованию. Обоснование импликации «если *A*, то *B*» состоит в предъявлении конструктивного процесса, позволяющего по обоснованию утверждения *A* построить обоснование утверждения *B*. Отрицание утверждения *A* обосновывается предъявлением конструкции, приводящей к противоречию всякую попытку обоснования *A*.

Конструктивное истолкование логических связок и кванторов допускает и различные другие уточнения. В частности, созданы различные аксиоматические системы конструктивной логики. Поскольку конструктивная позиция идейно близка интуиционистской, аксиоматические системы, первоначально предназначавшиеся для реконструкции интуиционистски приемлемых рассуждений (см. ***Интуиционистская логика***), называются (или подразумеваются) конструктивными. (Напр., активно изучающиеся суперинтуиционистские логики в 60-е гг. и несколько позже назывались суперконструктивными.) Отличие этих логик от классической проявляется в том, что хотя конструктивно приемлемыми являются, напр., законы $p \rightarrow \neg\neg p$, $\neg\neg\neg p \rightarrow \neg p$, $\neg p \rightarrow (p \rightarrow q)$, $(\neg q \rightarrow \neg p) \rightarrow (p \rightarrow q)$, в этих системах отсутствуют практически все остальные варианты форм рассуждений «от противного» — закон снятия двойного отрицания $\neg\neg p \rightarrow p$, закон контрапозиции $(\neg p \rightarrow \neg q) \rightarrow (q \rightarrow p)$, закон Клавия $(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$, закон Пирса $((p \rightarrow q) \rightarrow p) \rightarrow p$ и др. Кроме того, в конструктивной логике связки независимы, т. е. не выражаются друг через друга, нет классической взаимовыразимости кванторов всеобщности и существования. В результате оказываются, в частности, необоснованными рассуждения, приводящие к доказательству т. н. чистых теорем существования, типичным примером которых является доказательство Г. Кантора существования трансцендентных (т. е. действительных, но не алгебраических) чисел: приводится к противоречию предположение о возможности расположить все действительные числа в последовательность, в то время как алгебраические числа в последовательность можно расположить. Чистые теоремы существования (имеется в виду формулировка теоремы, проистекающая из доказательства) имеют вид $\neg\neg\exists x A(x)$, не переводимый в $\exists x A(x)$, поскольку их доказательства не дают конкретного *x*, подтверждающего справедливость *A*, а лишь приводят к противоречию утверждение об отсутствии такого *x*. Однако ввиду специфики конструктивных объектов и процессов многими представителями конструктивизма (в отличие, скажем, от приверженцев интуиционизма) принимается принцип конструктивного подбора (или принцип Маркова): если имеется алгоритм, позволяющий по произвольному конструктивному объекту *x* осуществлять конструктивный процесс установления наличия у *x* свойства *A*, то в случае обоснования $\neg\neg\exists x A(x)$ считается обоснованным и $\exists x A(x)$. Взаимосвязи классических и конструктивных логических систем проявляются на пропозициональном уровне в виде т. н. теоремы Гливенко: а) отрицательные утверждения в этих системах одинаковы; б) конструктивно приемлемым является двойное отрицание любого закона классической логики высказываний и наоборот. Для справедливости теоремы Гливенко для предикатных вариантов конструктивных и классических систем необходимо добавление в качестве схемы аксиом в конструктивную систему закона $\neg\neg\forall x A(x) \vee \neg \forall x A(x)$ и/или закона $\forall x \neg\neg A(x) \rightarrow \neg\neg\forall x A(x)$ (обратная импликация $\neg\neg\forall x A(x) \rightarrow \forall x \neg\neg\neg A(x)$ принимается в конструктивной логике). Отличительной чертой систем конструктивной логики и построенных на их основе теорий являются т. н. 1) свойство дизъюнкции (или дизъюнктивное свойство) — если выводима дизъюнкция, то выводим и некоторый ее дизъюнктивный член, — и 2) экзистенциальное свойство — если выведена формула $\exists x A(x)$, то можно вывести и формулу $A(t)$ при некотором конкретном эффективно разыскиваемом t, т. е. из доказательства существования конструктивного объекта с требуемыми свойствами можно извлечь конструкцию его построения. Кроме аксиоматических систем кон-

структивной логики, имеются различные семантические построения, отражающие конструктивные воззрения на смысл логических связок, формул и т. д. Наиболее известными являются рекурсивная реализуемость по С. К. Клини и ее варианты, а также разработанная Н. А. Шаниным мажорантная семантика арифметических формул и созданная А. А. Марковым ступенчатая система построения логических языков с одновременным определением их семантики «снизу вверх».

Лит.: *Марков А. А.* О логике конструктивной математики. М., 1972; *Навыков П. С.* Конструктивная математическая логика с точки зрения классической. М., 1977; *Он же.* Элементы математической логики. М., 1984; Справочная книга по математической логике, т. IV: Теория доказательств и конструктивная математика. М., 1983; *Марков А. А., Нагорный Н. М.* Теория алгорифмов. 2-е изд. М., 1996.

А. В. Чагров

КОНСТРУКТИВНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ (в математике и логике) — одно из направлений в основаниях математики, в рамках которого исследования ограничиваются ***конструктивными процессами*** и ***конструктивными объектами***. Конструктивное направление имеет точки соприкосновения с интуиционистской математикой (см. ***Интуиционизм***). Конструктивисты сходятся с интуиционистами в трактовке предложений о существовании и в понимании дизъюнкции и в силу этого признают правильной данную ***Брауэром*** критику закона исключенного третьего. Вместе с тем конструктивисты считают неприемлемыми методологические основы интуиционизма. В основу своей теории действительных чисел интуиционисты кладут идею свободно становящейся последовательности, которую они считают интуитивно ясной, но которая для многих других математиков совсем не ясна. Эта идея, во всяком случае, несовместима с основным требованием конструктивного направления, состоящим в том, что лишь конструктивные объекты допускаются в качестве объектов исследования. Один из простейших (но достаточный для развития конструктивной математики) типов конструктивных объектов образуют слова (ряд букв) в некотором фиксированном алфавите. Естественным образом здесь применяется ***абстракция отождествления***. При рассмотрении слов в данном алфавите возникает потребность в абстракции и другого типа — в ***абстракции потенциальной осуществимости***. Она состоит в отвлечении от практических границ наших возможностей в пространстве, времени и материале при построении слов. Напр., мы отвлекаемся от практической невозможности написать на данной доске данным мелом сколь угодно длинные слова и начинаем рассуждать так, как если бы это было возможно. Мы утверждаем, в частности, что к любому слову в данном алфавите можно приписать справа любое другое слово в этом алфавите. Рассматривая натуральные числа как слова в однобуквенном алфавите, мы утверждаем, что любые два натуральных числа можно сложить. Это, однако, вовсе не означает, что мы начинаем рассматривать «натуральный ряд» как некоторый бесконечный объект. Такое рассмотрение было бы связано с абстракцией актуальной бесконечности, выходящей за рамки конструктивного направления и характерной для классической математики и логики. Здесь мы имеем водораздел, отделяющий конструктивное направление от классического.

Характерное различие между этими двумя направлениями связано с предложениями о существовании. Конструктивисты и классики по-разному понимают самый термин «существование» в связи с объектами математики и логики. В классической математике и логике доказываются многочисленные чистые теоремы существования, состоящие в утверждениях о существовании объектов с такими-то свойствами при полном игнорировании способов построения таких объектов. Конструктивисты отвергают такого рода предложения. Конструктивное понимание параметрических предложений о существовании (содержащих параметры, могущие принимать разные значения) предполагает их трактовку как предложений о возможности существования ***алгоритмов***, перерабатывающих любое допустимое значение параметров в объект, существование которого утверждается. Напр., конструктивный смысл теоремы Евклида: «для всякого натурального числа существует простое число y, большее x» (где x играет роль параметра) усматривается в том, что имеется алгоритм, который даст возможность, исходя из произвольного натурального числа x, получить простое число y, большее — алгоритм, перерабатывающий любое натуральное число x в простое число y, большее x.

Конструктивному пониманию существования соответствует конструктивное понимание дизъюнкций — предложений вида «P или Q». Такое предложение тогда считается установленным, когда хотя бы одно из предложений установлено как верное. Это понимание дизъюнкции не дает основания считать верным ***исключенного третьего закон***. Т. о., конструктивное направление требует своей ***конструктивной логики***, в некоторых важных аспектах отличной от классической. Оформление и развитие конструктивного направления имело место на основе осуществленного в 30-х гг. 20 в. уточнения понятия ***алгоритма***. Слова в рассматриваемом алфавите, записи (программы) алгоритмов — все это потенциально осуществимые конструктивные объекты. Сам процесс применения алгоритма к данному слову рассматривается как потенциально осуществимый процесс. Для того, чтобы удостовериться в применимости алгоритма А к слову Р, не обязательно, чтобы процесс применения А к Р был выполнен перед нашими глазами от начала до конца. Здесь возможно применить рассуждение от противного: алгоритм А применим к слову Р, если предположение о неограниченной продолжаемости процесса применения А к Р опровергается приведением к нелепости. Данный способ рассуждения назвали принципом Маркова.

Использование точного понятия алгоритма дало возможность развивать конструктивную математику и конструктивную математическую логику как науки. Н. А. Шанин построил алгоритм конструктивной расшифровки, выделяющий из любой математической формулы явное построение конструктивного объекта и условие, которое необходимо доказать для корректности данного построения. Он заметил, что для обоснования уже сделанного построения можно, в предположении принципа Маркова, использовать классическую логику. Т о., при конструктивном понимании формула содержит две задачи: задачу на построение и задачу на доказательство. Если первая из них практически с неизбежностью требует перехода к неклассической логике, то вторая зачастую может быть решена традиционными средствами. Это разделение двух типов задач явилось важным методологическим следствием, достичь которого помог принцип Маркова, поскольку без него такого простого алгоритма расшифровки и простой характеризации задач на доказательство достичь не удается.

Вместе с тем Б. А. Кушнер выяснил, что из чисто математических результатов от принципа Маркова зависит лишь теорема Г. С. Цейтина о непрерывности конструктивных функ-

ций действительного переменного. Но как раз она явилась самым важным результатом конструктивного анализа. Ее доказательство в корне отлично от соответствующей теоремы интуиционистского анализа, поскольку опирается не на ограниченность доступной конечной информации о бесконечных объектах, а на сложность полной информации об алгоритмах, которыми располагает конструктивная функция. Свойства конструктивных функций оказались резко отличными от классических.

Еще более жесткий вариант конструктивного подхода предложил Р. Л. Гудстейн. Он использовал лишь такие алгоритмы, которые по своему определению заведомо заканчивают работу, и лишь такие свойства их, которые выражаются в виде $\forall x_1 \ldots x_n f(x) = g(x)$. Т. о., он изгнал не только неконструктивные объекты, но и идеальные суждения (см. ***Финитизм***). Даже столь простые утверждения, как существование предела вычислимой последовательности, пришлось приближать более простой последовательностью. В дальнейшем подобным путем пошел Н. А. Шанин, создав теорию приближений идеальных высказываний непосредственно конструктивно интерпретируемых. Порою такие приближения (трансфинитные развертки, по Шанину) позволяют выявить глубоко скрытый конструктивный смысл классических чистых теорем существования.

Наоборот, Э. Бишоп, создатель американской школы конструктивизма, свободно пользовался идеальными высказываниями, но отвергал принцип Маркова, поскольку он потребовал бы признать, что все эффективные построения являются алгоритмами, а Бишоп заметил, что, умалчивая об этом, мы можем получить незаурядные теоретические преимущества (хотя все построенные нами методы остаются алгоритмическими). Это еще один случай, когда намеренное незнание показало свой мало использованный в рациональных науках потенциал.

П. Мартин-Лёф создал оппортунистическую систему, воспользовавшись наблюдением Клини, что фиксация алгоритмических функций еще не означает фиксации алгоритмов преобразования функций. Объекты нижнего уровня у него алгоритмы, а высших — строятся по Бишопу. Конструктивная математика, по Мартин-Лёфу, изложена столь же строго, как и российская, но включила многие преимущества до сих пор не формализованного изложения Бишопа. Свойства функций, по Бишопу и Мартин-Лёфу, оказались значительно ближе к классическим, расходясь с ними лишь в тех случаях, когда классические теоремы существования не дают и не могут дать никакого алгоритмического построения. Доказательства теорем у них, как правило, короче и прозрачнее, чем в трудах российской школы. Таких преимуществ они достигли за счет более смелого использования идеальных понятий.

Лит.: *Марков А. А.* Теория алгорифмов. — Труды Математического института, т. 42. М., 1954; *Шанин Н. А.* О конструктивном понимании математических суждений. — Там же, т. 52. М.—Л., 1958; *Гудстейн Р. Л.* Рекурсивный математический анализ. М., 1970; *Кушнер Б. А.* Лекции по конструктивному математическому анализу. М., 1973; *Мартин-Лёф П.* Очерки по конструктивной математике. М., 1975; *Марков А. А., Нагорный Н. М.* Теория алгорифмов. М., 1984; *Bishop E.* Foundations of constructive analysis. N. Y., 1967.

Н. Н. Непейвода

КОНСТРУКТИВНЫЙ ОБЪЕКТ — логико-гносеологическая категория, обозначающая объекты, возникающие в результате развертывания порождающих их ***конструктивных процессов***. Рассматриваемые безотносительно к смыслу, который им впоследствии может быть придан, а также к их предполагаемому использованию, конструктивные объекты представляют собой некоторые специальным образом устроенные конфигурации элементарных знаков, и как таковые они должны восприниматься чисто синтаксически. Такого рода знаково-структурный подход к объектам впервые возник в математических исследованиях в начале 20 в. и затем получил последовательное развитие в работах по математической логике и теории алгоритмов. Впоследствии на базе этих исследований сформировалась специальная наука о знаковых системах — ***семиотика***. Как правило, конструктивные объекты вводятся в рассмотрение целыми семействами (типами) путем задания соответствующих семейств порождающих их однотипных конструктивных процессов. В тех случаях, когда описаниям этих процессов удается придать точный характер, характеризации соответствующих им типов конструктивных объектов также оказываются точными, и тогда объекты этих точно описанных типов могут быть использованы в качестве моделей фундаментальных понятий самых разнообразных научных дисциплин. Так, напр., конструктивные объекты следующих двух типов:

I, II, III, IIII, ... и -I, -II, -III, -IIII, ...

могут рассматриваться в качестве положительных и, соответственно, отрицательных целых чисел. На их базе могут быть как конструктивные объекты определены рациональные числа. Если теперь принять во внимание, что в виде конструктивных объектов могут быть заданы и алгоритмы точно охарактеризованных типов (напр., машины Тьюринга или нормальные алгорифмы Маркова), то станет ясно, что тем самым открывается путь к построению на базе конструктивных объектов достаточно богатых и содержательных математических теорий. Аналогично, как конструктивные объекты соответствующих типов могут быть определены структурные химические формулы, релейно-контактные схемы, тексты на разного рода искусственных языках (напр., на алгоритмических языках, на языках каких-либо дедуктивных теорий) и т. п. Фактически можно считать, что любая научная символика допускает задание в виде конструктивных объектов надлежащих типов. Т. о., понятие «конструктивный объект» обладает чрезвычайно высокой степенью общности. Относительно низкий уровень абстрактности и особая «осязаемость» конструктивных объектов делают более простой проблему понимания суждений об этих объектах (напр., математических), и это обстоятельство в сочетании с высокой выразительной силой превращает конструктивные объекты в важнейший инструмент научного исследования. Немаловажным является и тот факт, что в силу их знаковой природы конструктивные объекты могут служить информацией, непосредственно пригодной для сообщения ее вычислительной машине.

Рассмотрение конструктивных объектов и вовлечение их в процесс научного исследования может быть осуществлено с привлечением абстракций различных уровней. Наиболее естественным представляется рассмотрение их на базе одной лишь ***абстракции потенциальной осуществимости***, учитывающее характер возникновения конструктивных объектов. При этом в качестве логической базы естественно взять т. н. ***конструктивную логику***, специально учитывающую специфику понимания суждений о существовании конструктивных объектов как суждений о их потенциальной осуществимости. При рассмотрении конструктивных объектов, ведущемся на базе ***абстракции актуальной бесконечности***, они трактуются

совместно и равноправно с объектами теоретико-множественного характера, а основой логической дедукции является при этом т. н. классическая (аристотелевская) логика. Этим в значительной степени игнорируется генезис конструктивных объектов. Исследование их роли в процессе познания и выяснение их соотношения с объектами иных уровней ***абстракции*** представляет собой важную философскую и методологическую проблему, находящуюся в стадии интенсивной разработки.

Лит.: *Гильберт Д., Бернайс П.* Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики. М., 1979; *Гейтинг А.* Интуиционизм. Введение. М., 1965; *Марков А. А.* О логике конструктивной математики. М., 1972; *Марков А. А., Нагорный Н. М.* Теория алгорифмов. М., 1984 (2-е изд. М., Фазис, 1996); *Марков А. А.* О конструктивной математике. — Труды Математического института им. В. А. Стеклова АН СССР, т. 67. М.-Л., 1967; *Шанин Н. А.* Конструктивные вещественные числа и конструктивные функциональные пространства. — Там же.

Н. М. Нагорный

КОНСТРУКТИВНЫЙ ПРОЦЕСС — логико-гносеологическая категория, обозначающая абстрактно-знаковые процессы некоторого специального типа, играющие важную роль в исследовании дискретной активности и, в частности, в исследовании умственной конструктивной деятельности человека. В конкретных ситуациях, как правило, задаются целые семейства однотипных конструктивных процессов. Каждое такое задание основывается на некотором эталонном списке элементарных ***знаков***, рассматриваемых в качестве неразложимых на дальнейшие составные части, некотором перечне допустимых потенциально осуществимых элементарных действий над конфигурациями определенного типа, составленными из копий знаков исходного списка, и на специально указываемых правилах, регулирующих (т. е. разрешающих или предписывающих) выполнение определенных действий на отдельных шагах конструктивного процесса. В типичном случае правила носят индуктивный характер: указываются элементарные действия, которые могут быть выполнены на первом шаге конструктивного процесса, а кроме того, указываются действия, которые могут быть выполнены на очередном шаге этого процесса, в их зависимости от результатов, полученных на предыдущих шагах. Конструктивные процессы данного семейства состоят в потенциальном осуществлении конечного числа последовательных, регулируемых указанными правилами шагов. В результате выполнения последнего шага конструктивного процесса возникает некоторая абстрактная конфигурация элементарных знаков — ***конструктивный объект***, порожденный данным процессом, а сам этот процесс может рассматриваться как построение данного объекта.

Простым примером такого семейства конструктивных процессов может служить процесс последовательного построения рядов вертикальных палочек

I, II, III, IIII,...

путем писания одной такой палочки, приписывания к ней справа ее копии — другой черточки, приписывания к полученным черточкам еще одной черточки, затем еще одной и т. д. ***Абстракция потенциальной осуществимости*** позволяет мыслить сколь угодно длинные конструктивные объекты этого семейства. Получаемые в результате их развертывания конструктивные объекты естественно трактовать как натуральные числа, и в этом заключается один из возможных подходов к построению натурального ряда, одного из фундаментальнейших научных понятий.

Более сложными конструктивными процессами являются процессы построения выводов в разного рода дедуктивных теориях, процессы построения структурных химических формул (напр., формул предельных углеводородов), схем параллельно-последовательных электрических цепей, разного рода таблиц и т. п. Рассматривавшиеся до сих пор процессы представляли собой конечные конструктивные процессы. Восходя от простого к сложному, бесконечный конструктивный процесс можно определить как эффективно заданную последовательность конечных конструктивных процессов, естественным образом продолжающих друг друга. Разумеется, приведенное выше ориентировочное описание конструктивного процесса не претендует на точность и потому не может служить ***определением*** в математическом смысле этого слова. Однако действительная надобность в его универсальном определении на самом деле отсутствует, т. к. каждая конкретная теория, имеющая дело с конструктивным процессом, имеет дело не с процессом вообще, а с процессами некоторого вполне определенного типа, и этот последний во всех встречающихся случаях удается точно охарактеризовать, равно как и тип порождаемых этими конструктивными процессами объектов.

Среди всех конструктивных процессов особо выделяются т. н. алгоритмические, протекание которых вполне определяется *их* первым шагом. *В* отличие от общих конструктивных процессов, уточняющих наши представления о разрешенном поведении, алгоритмические процессы уточняют представление о поведении предписанном. В силу этого обстоятельства конструктивные процессы играют важную роль в сопоставительном изучении модальностей возможности и необходимости (см. ***Модальная логика***), а также категории свободы и авторитаризма. Один из замечательных математических результатов ***А. А. Маркова*** (1947, решение проблемы Туэ) опирается на конструкцию, в известном смысле «выдающую» предписания в виде, искусно «замаскированном» под разрешения.

В ряде теоретических разделов науки, напр. в математике, вычислительной математике и даже в психологии, конструктивные процессы и определяемые ими конструктивные объекты играют роль фундамента для построения многих, а в отдельных случаях, как, напр., в ***конструктивном направлении*** в математике, и всех остальных понятий этих дисциплин. Логико-семантический анализ проблем, связанных с рассмотрением конструктивных процессов, предпринятый ***Л. Э. Я. Брауэром*** в начале 20 в., привел к разработке специальной, т. н. ***интуционистской логики***, особо приспособленной к учету специфики конструктивных процессов и конструктивных объектов. В ходе дальнейшего развития основные положения этой логики были восприняты и продолжены ***конструктивной логикой***. См. лит. к ст. ***Конструктивный объект, Конструктивное направление.***

Н. М. Нагорный

КОНТ (Conte) Огюст (19 января 1798, Монпелье — 5 сентября 1857, Париж) — французский философ, основатель ***позитивизма*** и социологии. Учился в Политехнической школе в Париже (1814—16), из которой был исключен за республиканские убеждения в период усиления роялистской реакции. В 1817—22 — личный секретарь ***К. А. де Сен-Симона***, совместная работа с которым повлияла на социальные взгляды Конта. Затем преподавал в Политехнической школе. На основании лекций Конт создал свой основной труд — «Курс позитивной философии» (ч. 1—6, 1830—42; рус. пер. под названием «Курс положительной философии», т. 1—2,1899—1900).

Задачу философии он видел в описании развития человеческой мысли, которая выражена преимущественно в развитии науки. Важным результатом работы Конта стало первое систематическое изложение истории естествознания.

Основой доктрины Конта является концепция «трех стадий», согласно которой каждая наука проходит в своем развитии три этапа — теологический, метафизический и позитивный. Первый из этих этапов характеризуется склонностью человеческого ума объяснять явления природы целесообразными действиями потусторонних сил. На метафизической стадии эти силы заменяются абстрактными принципами. Вместо воли Бога вводятся в рассмотрение естественные причины. Объяснением считается сведение к общим законам. На позитивной стадии, когда возникает подлинно научное знание, наука занята описанием наблюдаемых фактов, их группировкой и классификацией сообразно общим законам, подсказанным самими фактами. Каждая наука проходит все три стадии самостоятельно. Более того, существует определенный порядок в развитии наук, обусловленный тем, что одна должна опираться на факты, описанные в другой. Первой, согласно Конту, прошла все три стадии астрономия, которая исследует наиболее простые и общие явления. Физика, будучи более сложной наукой, использует достижения астрономии для описания своих фактов. Она, в свою очередь, составляет базу для химии, которая занята изучением на порядок более сложных явлений, чем физика. Последней из наук, вышедших на позитивный этап, является биология, развитие которой было бы невозможно без серьезного прогресса химии. Каждая наука разрабатывает собственную методологию, сообразную исследуемым явлениям. В исследовательских методах Конт отмечает ту же иерархию, которую находит в самих науках. Наиболее простым он считает наблюдение. Напр., астрономия ограничивается лишь этим методом. Наблюдение Конт понимает как акт чувственного восприятия, подводящий воспринимаемое явление под общий закон. Необходимым условием наблюдения является выдвижение гипотезы относительно наблюдаемого явления. Физика и химия, не отказываясь от наблюдения, прибегают также к эксперименту, поскольку изучаемые ими явления допускают их искусственное воспроизведение и, с другой стороны, не наблюдаются с достаточной регулярностью и чистотой в природе, подобно астрономическим фактам. Этот метод оказывается, однако, не всегда уместен в биологии, поскольку искусственное вмешательство в функционирование живых организмов может их разрушить. Основным исследовательским методом биологии Конт считает сравнение.

Этот же метод, согласно Конту, является основным для социологии. Сам термин «социология» впервые был введен Контом. Исследование явлений социальной жизни, по Конту, только вступает в позитивную стадию. Социологией, находившейся на метафизической стадии, он считал спекулятивную философию, на смену которой приходит позитивная социология. Одним из первых позитивных социологических законов он полагал свой собственный закон «трех стадий». Три стадии в развитии социологии Конт отождествляет с состоянием общества. Теологической стадии соответствует вера в божественное происхождение общественных институтов и основанное на этой вере согласие всех членов социума. Такой общественный порядок Конт приписывал европейскому Средневековью. Переход на метафизическую стадию связан с разрушением общественного согласия, поскольку различные философские системы предлагают несовместимые принципы социального устройства. Этот период начался с Реформации и характеризуется сильными общественными потрясениями и постоянной борьбой принципов. Насущную задачу своего времени Конт видит в восстановлении согласия на новых основаниях. Переход социологии на позитивную стадию должен положить конец разногласиям: позитивная наука найдет подлинные законы существования общества и откроет новые принципы общественного устройства, которые не вызовут уже никаких споров. Это будут не спекулятивные измышления, а научно установленные факты. Никому не придет в голову их отрицать, как ныне никто не отрицает законы, установленные естественными науками. Т. о., развитие социологии сулит человечеству эру всеобщего мира и процветания. Социология должна стать не только наукой, но и религией, которую Конт называет «позитивной». Ученые-социологи, к которым все граждане будут испытывать то же доверие, какое испытывали в Средние века к церковной иерархии, станут новым священством. На них будет возложено руководство обществом. Конт даже приступил к разработке катехизиса позитивной религии, а себя провозгласил первосвященником. Идеи Конта были широко популярны в 19 в. среди естествоиспытателей, прежде всего благодаря работам Дж. С. Милля и Г. Спенсера. См. также ст. ***«Дух позитивной философии»***.

Соч.: Дух позитивной философии. СПб., 1910; Соч. и отрывки. — В сб.: Родоначальники позитивизма. Вып. 2, 4, 5. СПб., 1910.

Г. Б. Гутнер

КОНТЕКСТ ОПРАВДАНИЯ — методологическое понятие, обозначающее способы и критерии обоснования гипотетически принимаемых научных утверждений или систем утверждений (см. ***Оправдание теории***) посредством прямого или косвенного их сопоставления с эмпирическими данными. Понятие контекста оправдания сформулировано в противопоставлении понятию ***контекста открытия*** в т. н. стандартной концепции науки, выдвинутой сторонниками ***логического позитивизма***. Принципиальное противопоставление контекста оправдания и контекста открытия получило характер господствующего представления в западной философии и методологии науки 30—50-х гг. 20 в.; его критическое осмысление начинается лишь в 1960-х гг. в методологии т. н. постпозитивизма. Сама идея резкого противопоставления процесса оправдания, обоснования научных утверждений, гипотез, концепций и их выдвижения, открытия возникла прежде всего в связи с критикой индуктивизма, претендовавшего на разработку «логики открытия» в отличие от традиционной дедуктивной логики, ориентированной на процессы доказательства «готовых» истин. Критики индуктивизма справедливо отвергали эти претензии, указывая на невозможность установления неких «приемов открытия» в теоретическом познании наподобие известных правил научной индукции Бэкона — Милля, правомерных в ситуации сопоставления и обобщения эмпирического знания. Из этой критики делался вывод, что строгому логико-методологическому контролю может быть подвержен только процесс проверки и обоснования уже готовых, сформулированных теоретических допущений и утверждений в рамках ***гипотетико-дедуктивной модели*** науки; открытие же, выдвижение теоретических гипотез и концепций может быть предметом лишь психологии и социологии науки. Критическое переосмысление принципиального противопоставления контекста оправдания и контекста открытия связано с привлечением внимания к процессам модификации и раз-

вития теоретического знания, стимулируемого противоречиями с неукладывающимися в его схемы фактами. См. также ст. ***Контрпримеры*** в (науке).

В. С. Швырев

КОНТЕКСТ ОТКРЫТИЯ — понятие методологии науки, характеризующее возможности анализа процессов формирования, совершенствования и развития научно-теоретического знания. Понятие контекста открытия в противопоставлении понятию ***контекста оправдания*** было сформулировано в т. н. стандартной концепции анализа, разделявшейся сторонниками ***логического позитивизма*** и большинством западных специалистов по методологии науки в 1930—50-х гг. Смысл этого противопоставления заключался в отрицании возможностей точного логико-методологического анализа формирования, совершенствования и развития научно-теоретического знания, которые рассматривались в качестве предмета только психологии, социологии и истории науки и прочих когнитивных дисциплин, но не логики и методологии науки. Исходным основанием столь резкой позиции являлась несостоятельность индуктивизма в духе Бэкона — Милля с его претензиями на разработку т. н. логики открытия. Действительно, процессы построения и развития научных ***теорий,*** предполагающие конструирование идеальных объектов типа молекулярно-кинетической модели газа, структурных формул химии, моделей строения атома и т. п., никак не могут быть уложены в прокрустово ложе правил научной индукции. Английский историк и методолог науки У. Уэвелл в сер. 19 в. подчеркивал, что процесс открытия предполагает привнесение синтезирующей и обобщающей концепции, всегда выходящей за пределы эмпирической данности, и этот процесс нельзя подчинить определенным правилам, которые можно формулировать лишь применительно к обоснованию выдвигаемых гипотез. Эта установка Уэвелла по существу легла в основу ***гипотетико-дедуктивной модели*** науки, связанной с принципиальным противопоставлением контекста открытия и контекста оправдания. Справедливая критика несостоятельности претензий индуктивизма сочетается, однако, в этом противопоставлении с неоправданным игнорированием вообще возможностей методологического анализа формирования и развития научного знания. Между тем современная методология науки достигла значительных результатов в исследовании типовых ситуаций в формировании и развитии теорий, в т. ч. в процессах «обратной связи» с эмпирией, демонстрирующих единство контекста открытия и контекста обоснования в выявлении динамики научно-теоретического знания (работы Г. П. Щедровицкого, В. С. Степина, Р. М. Нугаева, М. А. Розова и др.).

В. С. Швырев

КОНТИНУУМ — см. ***Непрерывность и прерывность.***

КОНТРАДИКЦИЯ — см. ***Противоречие логическое.***

КОНТРАФАКТИЧЕСКИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ — высказывания в сослагательной форме с союзом «если бы... то бы...»: «Если бы ледники продвинулись на сотню километров южнее, то процесс обледенения Земли был бы необратим», «Если бы Клеопатра не была красавицей, современный мир выглядел бы иначе». Контрафактическое высказывание всегда имплицитно содержит предположение о том, что фактическое положение дел отлично от того, каким его предлагается мыслить в антецеденте такого высказывания. Иными словами, оно предполагает (возможно, ошибочно) ложность своих антецедентов, взятых в изъявительной форме. Ложность консеквентов контрафактических высказываний также ясно подразумевается. Когда это не так, оно строится по схеме: «Если бы (даже) А, то все равно бы В» или как-то иначе, чтобы указать на то, что консеквент не ложен. Интерес к анализу контрафактических высказываний был особенно заметен в период расцвета ***логического позитивизма***, когда с решением проблемы критериев их верности связывали надежду ответить на многие важные для методологии науки вопросы. Речь шла, в частности, о возможностях различать «случайные» общие предложения от предложений, выражающих законы науки, о решении проблемы т. н. диспозиционных предикатов и других проблемах, которые не могли быть решены на базе экстенсиональной классической логики.

По существу речь шла о проблемах, которые не удается редуцировать к чисто функциональным зависимостям от значений истинности фактуальных предложений наблюдения, поскольку подобная редукция принципиально не может обнаружить и раскрыть связей между событиями, описываемыми такими предложениями. Исследователи полагали, что установление критериев истинности контрафактических высказываний позволит найти пути решения и этих проблем. Ясно, напр., что предложению «Все металлы электропроводные» соответствует истинное контрафактическое высказывание «Если бы данное вещество было металлом, то оно было бы электропроводным». И это говорит о том, что приведенное предложение не является случайным обобщением, но выражает некоторую необходимую связь. Сравните с предложением «Все мои соседи заядлые грибники», которое, будучи случайным обобщением, никак не влечет «Если бы данный человек был моим соседом, то он был бы заядлым грибником». Контрафактические высказывания нельзя трактовать экстенсионально, как это делают в классической логике с обычными условными высказываниями. Контрафактические высказывания явным образом указывают, что между предполагаемыми событиями, о которых в них идет речь, имеется связь иного рода. Тип этой связи может быть весьма различным и зависит от типа самих событий. Она может быть аналитической, причинной, обусловленной принятыми соглашениями, и проблема состоит в том, чтобы установить, оправдано ли утверждение о существовании такой связи.

С осознанием того факта, что содержательные проблемы не могут быть решены чисто экстенсиональными методами, и с появлением интенсиональных логик (и в частности, ***Релевантной логики***), специально ориентированных на исследование содержательных контекстов, вопрос об экстенсиональной редукции контрафактических высказываний утратил свою значимость, и проблема контрафактических высказываний в этом смысле перестала относиться к числу актуальных.

Вместе с тем логический анализ контрафактических высказываний, формулировка адекватных критериев их истинности в различных контекстах по-прежнему сохраняют интерес. В частности, важным остается вопрос, какого типа аргументы можно использовать для обоснования истинности контрафактического высказывания (напр., «Если бы Испания вступила во 2-ю мировую войну, то она воевала бы на стороне Германии»), всегда предполагающего, что дела обстоят иначе, чем в реальности, в которой аргументация выдвигается.

Избежать использования контрафактических высказываний невозможно практически ни в каких науках, и прежде всего в социальных. Часто говорят, что история не знает сослагатель-

ного наклонения. И это верно, когда под историей имеют в виду те реальные события, которые произошли в каком-то временном интервале. Но когда речь идет об истории как дисциплине, призванной отобразить эти события, тогда без предположения иных путей развития, иных возможных состояний реального мира и, т. о., без выражающих эти гипотетические соображения контрафактических высказываний, обойтись, по-видимому, просто нельзя. История во втором смысле с неизбежностью предполагает многие такие вещи, которые имеют смысл лишь при допущении альтернативных путей развития. И здесь использование сослагательного наклонения и, значит, контрафактических высказываний становится необходимо.

Лит.: *Сидоренко Е. А.* Логическое следование и условные высказывания. М., 1983, с. 147—164: *Popper K.* A note on natural laws and so-called «contrary-to-fact conditionals». — «Mind», v. LVIII, 1949.

Е. А. Сидоренко

КОНТРКУЛЬТУРА — понятие, используемое в социальной философии, культурологии и социологии культуры, (а) для обозначения идеологических и мировоззренческих установок, радикально противостоящих принципам и основоположениям, господствовавшим в западной культуре вплоть до последней трети 20 в. (т. е. до появления перманентной «культурной революции» леворадикальной интеллигенции); (б) в качестве характеристики одной из тенденций молодежной субкультуры 1960—70-х гг., отмеченной резким неприятием молодым поколением современной ему «культуры отцов», освящаемого ею образа жизни и формируемого ею («тотально конформистского») типа личности. Термин «контркультура» принадлежит Т. Роззаку, который вынес его в заголовок своей философско-публицистической книжки «Создание контркультуры: размышление о технократическом обществе и его молодежной оппозиции» (1969), ставшей вместе с книгой Ч. Рейча «Зеленеющая Америка» (1970) манифестом леворадикальной молодежи Запада. Роззак попытался представить в виде некоторого мировоззренческого целого разнообразные, подчас достаточно далекие друг от друга идейно-политические тенденции, объединенные решительным неприятием западного общества и его традиционной культуры: «новую левую» социологию Ч. Р. Миллса и фрейдо-марксизм Г Маркузе, «гешталыт-терапевтический анархизм» П. Гудмена и «апокалиптический мистицизм» Н. Брауна, «дзен-буддистскую психотерапию» А. Уотса и «оккультный нарциссизм» Т. Лири. Истоки контркультуры ее идеологи усматривали в мистических религиозно-философских тенденциях Востока и Запада, оккультизме и романтическом искусстве, в авангардизме 1920-х гг. и психоанализе З. Фрейда, в творчестве Г. Гессе, Ф. Кафки и С. Беккета, вдохновлявшихся идеей «тотального разрушения» западной рациональности.

В социально-философском аспекте для приверженцев идеи контркультуры было характерно безоговорочное отрицание индивидуально-личностного принципа западной культуры, логическим следствием чего могло бы оказаться то же самое обезличение человека, против какового они протестовали, когда речь заходила о тоталитаризме или «техно-бюрократии» современного им общества. Либерально ориентированные критики идеологии контркультуры резонно отмечали, что к столь же прискорбному результату привела бы на практике и контркультурная идея отказа от принципа самотождественности «я», которое третировалось ее сторонниками как «чисто буржуазное» образование, обреченное «на слом» все равно каким способом — путем его наркотического «суспендирования» или аннигиляции в «сексуально-революционном акте» коллективного совокупления. Для идеологии контркультуры был характерен не только радикальный отказ от «христианского ригоризма» в области брачно-семейных отношений, но и стремление «взорвать» принцип интимности в эротической сфере, расцениваемый как ханжески-буржуазный «эгоизм вдвоем». Гипертрофированный («экстатический») антииндивидуализм идеологии контркультуры был своего рода компенсацией фактического признания несостоятельности антибуржуазной революции новых левых экстремистов: то, что они не смогли осуществить в политической и социально-экономической областях, они с тем большей безоглядностью совершали в сфере духовной культуры («революция в искусстве»), интимных отношений («сексуальная революция») и того, что можно назвать общественным бессознательным («психоделическая революция»). Это были сферы, в которых далеко идущими уступками современный западный «истеблишмент» готов был откупиться от угрожавшего ему революционного апокалипсиса в период очередной трансформации мировой политико-экономической системы. Констелляция трех названных революций в конце 60-х — 1-й пол. 70-х гг. определила идейное и глубинно-психологическое содержание контркультуры, повлиявшей на последующую эволюцию всей духовной культуры Запада в последней трети 20 в., углубив ее кризисные (деструктивные) тенденции.

В собственно социологическом аспекте контркультура, как правило, идентифицировалась, с одной стороны, в качестве составляющей молодежной субкультуры — средства самоидентификации молодого поколения в противоположность старому поколению; с другой стороны, она рассматривалась как характеристика новейшего типа потребительского сознания. В первом случае социологи видели в контркультуре симптом инфантилизма, возникшего в результате позднего включения молодежи в активную трудовую жизнь, когда биологическое повзросление существенно опережает повзросление социокультурное («сексуальная революция» как составная часть идеологии контркультуры). Тема победоносной сексуальности очертила то идеологическое пространство, в котором проблематика молодежной революции существенно расширилась и углубилась, представ в виде вопроса о современном типе «вожделеющего человека», откристаллизовавшемся именно в итоге эволюции теории и практики контркультуры. В 70-е гг. на смену этой революции пришла «холодная война» за права «сексуальных меньшинств», каждое из которых претендовало на собственную контркультуру. В области социально-философской провозвестником нового этапа в развитии идеологии контркультуры стал М. Фуко.

Лит.: Социология контркультуры. Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь. М., 1980.

Ю. Н. Давыдов

КОНТРОЛЬ СОЦИАЛЬНЫЙ — функция гражданского общества по проверке выполнения властными структурами их непосредственных обязанностей и обязательств. В задачи социального контроля входит: выявление наиболее острых проблем в функционировании социума; сбор информации по этим проблемам; демонстрация бездействия институтов государственной власти в решении данных вопросов или же неэффективность принимаемых ими мер; выработка альтернативных решений и оказание влияния на органы власти в соответствующем направлении.

Можно выделить несколько основных механизмов осуществления социального контроля. Прежде всего он осуществляется различными общественными организациями и движениями. Спектр поднимаемых ими проблем достаточно широк — это межнациональные и межрасовые отношения, религиозная толерантность, экологическая ситуация и развитие экономики. Одним из примеров общественных организаций такого типа является созданная в 1957 американским баптистским пастором М. Л. Кингом «Южная конференция христианского руководства», пытавшаяся обратить внимание общества на неспособность властных структур США решить проблему расовой дискриминации. Другой пример — российский комитет солдатских матерей, который пытается заставить органы власти активнее заниматься реформами российских Вооруженных Сил. Социальный контроль может осуществляться на местном, национальном и международном уровнях. В качестве примера последнего можно привести деятельность международной экологической организации «Гринпис», занимающейся решением проблем экологии в общепланетарном масштабе.

Важным механизмом социального контроля являются средства массовой информации. Благодаря СМИ многие проблемы получают массовую аудиторию, приобретают социетальное значение (см. ***Коммуникация массовая***). СМИ формируют общественное мнение, информируют население о деятельности общественных институтов в этом направлении, о реакции властей. Они могут реально оказывать давление на власть или поддержать ее при решении определенных вопросов, что позволяет говорить о средствах массовой информации как о четвертой ветви власти.

К. В. Симонов

КОНТРПРИМЕРЫ (в науке) — определенные реальные ситуации, выступающие в качестве контрпримеров по отношению к некоторым научным утверждениям, гипотезам, теориям, когда констатация этих ситуаций приводит к противоречию с логическими выводами, следующими из данных научных утверждений, гипотез, теорий. Нахождение контрпримеров приходит в противоречие с условиями истинности соответствующих научных утверждений или систем утверждений. Методологическая проблема, связанная с контрпримерами, заключается в том, является ли выявление такого противоречия достаточным основанием для опровержения, отбрасывания соответствующих научных утверждений или возможны и правомерны какие-либо модификации этих утверждений с целью устранить их противоречия с констатацией контрпримеров (см. ***Фальсификация, Фальсифицируемость***). Т. н. догматический или наивный фальсификационизм исходил из того, что факты, выступающие в роли контрпримеров, представляют собой некую данность, в отношении которой не может быть каких-либо сомнений в достоверности и точности ее фиксации, что обусловливает некий автоматизм фальсификации на основе контрпримеров. В действительности, однако, рассмотрение некоторых физических положений дел в качестве контрпримеров всегда включает момент явной или неявной интерпретации, допускает известные альтернативы. Даже в ситуации классического примера фальсификации индуктивного обобщения «все лебеди белые» после обнаружения черных лебедей существовала, скажем, возможность спасения этого утверждения путем изменения таксономии и сохранения таксона «лебедь» только по отношению к белым лебедям, тогда как черные птицы были бы отнесены к новому таксону. Т. о., гибкость концептуально-терминологических решений всегда допускает возможность сохранения утверждений перед лицом контрпримеров, т. е. того, что Поппер называл «конвенционалистской уловкой». Вопрос, однако, в том, насколько оправданы эти действия и на основе каких критериев следует проводить грань между догматическими попытками спасти *любой ценой не оправдавшую* себя концепцию и допустимыми модификациями и преобразованиями, которые ведут к действительному развитию концепции или теории. Разработка таких критериев, а также типологии контрпримеров была предпринята ***И. Лакатосом.***

В. С. Швырев

КОНТРРЕФОРМАЦИЯ (от лат. contra — против и reformatio — преобразование, реформация) — совокупность мер, предпринятых католической церковью в 16—17 вв. в ответ на протестантскую Реформацию, которые укрепили позиции ***католицизма*** и оказали серьезное воздействие на политическое и культурное развитие континентальной Европы. Центральным событием контрреформации стал Тридентский собор, заседавший с перерывами с 1545 по 1563. Собор осуществил реформы, к проведению которых в Римско-католической церкви призывали многие еще до выступлений ***М. Лютера***. Контрреформация включает два аспекта: обновление католической церкви, укрепление ее позиций, поколебленных успехами ***протестантизма***, и осуществленные на этой основе меры против протестантизма — контрреформацию в узком смысле слова. Благодаря принятым на Соборе решениям католическая церковь стала более сплоченной, приобрела более современный облик, так что вплоть до 1869 ее Вселенские соборы не созывались. Все же в отличие от протестантизма католицизм больше охранял традицию, чем обновлял ее.

Декретом о традиции Тридентский собор подтвердил, что Священное Писание и Традиция (творения отцов церкви и церковные решения по вопросам вероучения) одинаково являются источниками веры и что только церковь имеет право трактовать Писание. Декретом о ***таинствах церковных*** Собор узаконил принятые церковью семь таинств и осудил лютеран, кальвинистов и цвинглианцев за их трактовку таинства евхаристии. Папа был провозглашен высшим и безусловным авторитетом в делах веры. Введена строгая церковная цензура, учрежден «индекс запрещенных книг» (1559). Вместе с тем началась работа по реорганизации курии, отменена торговля индульгенциями, осуждены отступления от церковной дисциплины среди духовенства и монахов. Были учреждены несколько новых монашеских орденов; орден иезуитов (Общество Иисуса) получил более широкие права в деле католического воспитания и развернул активную проповедническую деятельность. Создавались многочисленные школы и коллегии (Германикум, Григориана и др.). Перестроившись, католицизм начал борьбу за восстановление утраченных позиций в Баварии, Венгрии, Австрии, Польше. Попытки рекатолизации с помощью политических средств с опорой на католических монархов привели к религиозным войнам 16—17 вв. Однако они уже не смогли изменить соотношения сил: заключенный в 1648 Вестфальский мир вернул исходную ситуацию, как она была определена Аугсбургским соглашением (1555). Он означал окончание периода контрреформации. Больше того, в результате религиозных войн усилился процесс ***секуляризации:*** просвещенный абсолютизм в политической сфере и просвещение.

Контрреформация способствовала развитию ***теологии***, росту образованности духовенства, усилению миссионерской дея-

тельности. Но протестантизм не был повержен, более того, конфессиональное размежевание в европейском обществе лишь укрепилось. Католические реформы носили половинчатый и противоречивый характер; в них доминировал дух противодействия обновлению жизни европейского общества, они вступали в конфликт с антиавторитарной светской мыслью 17—18 вв. В культурной жизни этого времени перевес оказался на стороне протестантизма. И если верно, что без Лютера не было бы Канта, то без протестантской теологии не было бы ни Шлейермахера, ни Гегеля. В то же время реставрационно-консервативные течения (***Ж. де Местр***, ***Л. де Бональд***) 1-й пол. 19 в. в поисках религиозных истоков обращались именно к католицизму. Контрреформация стала предпосылкой католического возрождения 19 в.

Лит.: *Jedin H.* Katholische Reform Oder Gegenreformation? Luzern, 1946; Das Weltkonzil von Trident. Sein Werden und Wirken, 2. Bde. Münch., 1951; *Lotz J.* Die Reformation in Deutschland, 2. Bde. Münch., 1962; *Tillich P.* Die Entwicklung des römischen Katholizismus vom Tridentinum bis zur Gegenwart. — Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, Tl. 1. Stuttg., 1971.

В. И. Гараджа

КОНФЕССИОНАЛИЗМ (от лат. confessio [fidei] — исповедание [веры]) — термин, обозначающий убеждение приверженцев одного из христианских исповеданий в том, что только их конфессия является истинным выражением и продолжением изначальной христианской церковной традиции. Несмотря на то что разделения внутри единой христианской церкви имели место уже в первые века (появление раскольнических и еретических группировок, отделение крупных общин не только по догматическим расхождениям, но и в силу политических и этнокультурных факторов), термин «конфессионализм» указывает на особенность религиозного самосознания, характерного для эпохи сосуществования различных христианских конфессий в пределах одного общества или государства. В Западной Европе подобная ситуация постепенно сложилась после ***Реформации***, когда перестал действовать принцип «чья власть, того и вера», что возвестило начало эпохи религиозной терпимости и признания государством принципа свободы совести для граждан. Государство перестало поддерживать одну христианскую конфессию в качестве «государственной» (и, соответственно, репрессировать другие) или же признало право «негосударственных» церквей на свободное существование. Такое положение дел стало следствием ***секуляризации*** государства и общества, для которых в новых исторических условиях церкви являются по существу частными свободными ассоциациями верующих, осуществляющих свое право на свободное исповедание религиозной веры.

В современных условиях сосуществование различных христианских конфессий на одной территории или в рамках одной культуры (как это имеет место в Германии, Франции, Великобритании, а также в традиционно католических, как Италия, или православных, как Греция и Россия, странах) является исторической данностью. В этой ситуации представители разных конфессий — и доминирующих, и маргинальных — оказываются перед выбором: или признать законным, с религиозной точки зрения, существование многих христианских традиций (конфессий), или настаивать на исключительной истинности своего исповедания, рассматривая христиан других конфессий как еретиков. Первое, в целом, характерно, напр., для США, где религиозный плюрализм является проявлением свободы и изначально фактом общественной жизни; второе — для стран, в которых доминирующая конфессия в значительной степени определяет культурную доминанту, в то время как принцип свободы совести не является общепризнанным.

В нынешнем столетии сильным противовесом конфессионализму стало всемирное экуменическое движение, в той или иной мере захватившее все христианские исповедания, смысл которого заключается во взаимном признании права каждой христианской церкви претендовать на преемственность по отношению к раннехристианской единой церкви, а также в стремлении к сближению — а в пределе и к объединению — различных конфессий на основе единой евангельской веры. Учитывая эту тенденцию, можно сказать, что антиподом конфессионализма является ***экуменизм***.

А. И. Кырлежев

«КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ. ОЧЕРКИ ПО ГЕРМЕНЕВТИКЕ» (Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique. P., 1969; рус. пер. 1995) — одно из главных произведений ***П. Рикёра***. В этом труде определяются пути создания философской антропологии 20 в., в которой должны учитываться все значительные концепции человека нашего столетия. Сам философ стоит на позиции герменевтической феноменологии, существо которой определяет разрабатываемый им регрессивно-прогрессивный метод анализа. В соответствии с этим методом любое явление человеческой культуры, понимаемое феноменологически, т. е. в единстве объективных и субъективных черт (как явленности вещей сознанию и благодаря сознанию), должно исследоваться в двух направлениях: одно из них — обращение к «археологии» субъекта, к его изначальным влечениям, далее не редуцируемым и обнаруживаемым только в сопоставлении с небытием; другое — изучение движения сознания, открывающего будущее (трансцендирование). Фрейдовский психоанализ, по Рикёру, представляет собой убедительный пример «философской археологии»: в нем cogito путем интерпретации открывает за самим собой то, что называют археологией субъекта. Гегелевская феноменология духа, исследуя движение сознания, извлекает его из самого себя и устремляет к смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Эти разнонаправленные истолкования человеческого сознания объединяются Рикёром через эсхатологию: на место гегелевского абсолютного знания, выступающего целью перед развертывающимся сознанием, он ставит Священное, являющееся, по его словам, абсолютом и для сознания, и для существования.

Герменевтическим полем, согласно Рикёру, является совокупность выражений, имеющих, по крайней мере, два смысла, где «один смысл — прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл — косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый» (р. 16), а интерпретация — это работа мышления по раскрытию уровней значений, заключенных в буквальном значении. Понимание как обнаружение смысла протекает на трех уровнях: семантическом, рефлексивном, экзистенциальном. Семантический уровень неразрывно связан с языком; все символы — космические, сновидческие, поэтические и т. п. — приходят вместе с языком. Рефлексивный уровень расширяет рамки герменевтики, протекающей в семантическом плане, соотнося язык с существованием, а понимание знаков — с самопониманием и, благодаря этому, с пониманием «другого». Принцип логики «двойного смысла» принадлежит природе рефлексивного мышления, которая является не формальной, а трансценденталь-

ной: она вырабатывается на уровне возможного, соотносясь с нескончаемым желанием человека «быть». Экзистенциальный уровень говорит о том, что любая герменевтика каждым своим актом открывает определенный аспект существования, который, в свою очередь, обретает рефлексию, постигает слово, смысл путем непрерывной интерпретации всех значений, которые рождаются в мире культуры.

Разработанная Рикёром методология феноменологической герменевтики применяется им при анализе структурализма, психоанализа, феноменологии, философии религии. Мыслитель четко очерчивает сферы применимости этих различных способов интерпретации и выявляет в них то позитивное, что может внести свой вклад в создаваемую им философскую антропологию. Так, структурализм, являясь научной дисциплиной, ставит своей задачей отыскать в том или ином данном состоянии изначально интеллигибельную систематическую организованность; он имеет дело с уже образованной, застывшей, замкнутой в себе, и в этом смысле «мертвой», целостностью; он устанавливает перечень элементов и единиц этой целостности, приводит их в отношение оппозиции и определяет их комбинаторику. Структурная лингвистика, напр., существует в замкнутом самодостаточном универсуме и всегда имеет дело только с соотносящимися друг с другом значениями, с отношениями знаков, которые истолковываются один через другие. В отличие от структуралистской трактовки языка философская герменевтика ставит задачей уловить в понимании языка то, что структурная модель исключает, а именно его открытость и процессуальность, «овладеть феноменом языка, у которого нет ни структуры, ни события, но которому в процессе дискурса свойственно нескончаемо переходить от структуры к событию» (p. 89). Пунктом обмена между системой и событием является живое слово, которому благодаря способности одновременно скрывать и раскрывать удается улавливать определенные аспекты бытия, еще не получившие лингвистического выражения.

Психоанализ, представляющий собой комплекс гипотез и теорий, объясняющих роль бессознательного в жизни человека, дает Рикёру все основания считать его редукционистской герменевтикой, в соответствии с которой индивид выступает жертвой своего детства. Вместе с тем Фрейд, по мысли Рикёра, постоянно подводит свой анализ к тому, что требует иного герменевтического подхода. Так, сублимация и символическая деятельность, выливающиеся в творчество, не только проецируют внутренние конфликты творцов, но и намечают пути их преодоления. Подлинный смысл сублимации — в обогащении культуры новыми значениями, которые рождаются, мобилизуя прежние энергии, сконцентрированные в архаических образах. Этот путь открывается пониманию, опирающемуся на методологию, отличную от психоанализа и разработанную, в частности, Гегелем в его «Феноменологии духа», в феноменологии религии М. Элиаде и др. При этом ни структурализм, ни психоанализ, взятые в их научном содержании, как объясняющие дисциплины, не должны отбрасываться философом-герменевтиком, они являются необходимыми этапами в герменевтическом понимании. Между научным объяснением и герменевтическим постижением существует тесная связь: понимание предваряет и предполагает объяснение, а объяснение развивает и расширяет понимание.

В 1986 Рикёр публикует книгу «От текста к действию», которой дает подзаголовок: «Очерки по герменевтике II» (*Ricoeur P.* Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II). В этом труде философ использует методологию, разработанную им в «Конфликте интерпретаций», при анализе человеческой деятельности.

И. С. Вдовина

КОНФЛИКТ СОЦИАЛЬНЫЙ — один из видов социального отношения; состояние противостояния, борьбы между отдельными индивидами или группами людей, пронизывающее все области общественных отношений и сферы человеческой деятельности. Теоретически содержание понятия «социальный конфликт» раскрывается при соотнесении его понятиям «сотрудничество» и ***«согласие»*** (консенсус), без которых немыслим «социальный порядок». В идеологизированных интерпретациях социальных отношений социальный конфликт рассматривается в виде нежелательного «момента» реальной практики, который должен быть устранен политическими либо духовными средствами. Преодоление социального конфликта с этой точки зрения должно привести к гармонизации социальных отношений, к некоему идеальному состоянию, счастливой гармонии, к жизни без борьбы. Как правило, реализация идеала бесконфликтного состояния переносится в отдаленное будущее или в загробную жизнь («град Божий»). Более реалистические теории социальных отношений рассматривают конфликт как постоянный и неустранимый компонент общественной жизни, включенный так или иначе и в структуру сотрудничества (через состязательность в общем деле, соревнование и проявление инициативы). С этой точки зрения наиболее важными являются вопросы о формах социального конфликта, фазах развития и средствах, которые используются конфликтующими сторонами в борьбе за реализацию своих ***интересов:*** прямое насилие, принуждение, обман, убеждение и использование ненасильственных методов решения конфликтов, включающих переговоры с целью поиска согласия.

Не менее важный вопрос связан с выявлением причин социальных конфликтов. Теоретические построения по этому поводу различаются по степени общности или конкретизации анализа. Самое общее толкование причин социального конфликта связано с учением о противоречии, с концепцией «раздвоения единого» (см. ***Диалектика***), с представлениями о «дифференциации целого». Важный шаг по пути конкретизации проблематики социального конфликта связан с идеями социального равенства (см. ***Равенство социальное***) и неравенства, выдвинутыми в эпоху ***Просвещения***. С этой точки зрения социальный конфликт выражает протест против социального неравенства. Позитивный момент в этом протесте формулируется в качестве «борьбы за ***справедливость***», утверждение которой связано с устранением определенных форм социального неравенства. В обобщенном виде борьба против социального неравенства и за утверждение социальной справедливости рассматривается как борьба классов. Теория социального конфликта приобретает в этом случае вид учения о классах и ***классовой борьбе***. Важным моментом является разграничение реального конфликта как конфликта интересов, способов осмысления общности интересов конфликтующих сторон и его идеологического оформления и представления в массовом сознании, которое осуществляется группами профессиональных идеологов. На этой основе возникло два подхода к объяснению социального конфликта — ресурсный подход, настаивающий на решающей роли материальных компонентов в целеполагании конфликтующих сторон (овладение ресурсами разного типа — богатством, собственностью,

властью как контролем за организационными структурами, авторитетом и престижем, открывающими доступ к ресурсам разного типа) и ценностный подход, выдвигающий на первый план противостояние ценностных ориентаций (идеологических принципов, нравственных установок). В реальных конфликтах оба аспекта мотивации социального конфликта, как правило, переплетаются подчас весьма сложным образом. Следующим направлением конкретизации теории социального конфликта является анализ в связи с определенным пониманием потребностей. Так, ***П. Сорокин*** усматривал причины конфликтов в том, что определенная группа «базовых потребностей» людей и социальных групп оказывается неудовлетворенной. Такие потребности связаны с инстинктами, они не осмыслены рационально. Это инстинкт самосохранения, потребности в пище, жилье и одежде, собственнический инстинкт масс, половой рефлекс, инстинкт самовыражения и соревновательности, потребность в свободе. Неудовлетворенные потребности масс — непосредственная причина не только социальных конфликтов, но и ***революций***.

М. Вебер, сформулировавший социологическое понимание социального конфликта, связывал любые его формы прежде всего с проблематикой власти. Социальный конфликт в рамках этой традиции рассматривается с точки зрения отношений ***господства*** (доминирования) и подчинения. Сами эти отношения неустранимы, поскольку жизнь любого человеческого сообщества так или иначе организована. А там, где есть организация, есть и ***иерархия*** позиций и статусов, необходимость согласования и субординация, специализация на определенных функциях управления, с одной стороны, и готовность или неготовность принять определенные формы господства — с другой. Властные группы в любых общественных системах сосредоточивают в своих руках важные преимущества, смысл которых состоит в обеспечении воспроизводства этих групп. Несмотря на то что внутри властной группы могут возникать и возникают конфликты, она их преодолевает и объединяется перед лицом угрозы со стороны внутреннего или внешнего врага. Веберовская типология господства (традиционный, харизматический и рациональный типы) позволяет понять разные механизмы формирования, обострения и регулирования конфликтов. Вместе с тем такой подход создает методологические основания для анализа одного из наиболее важных конфликтов современного общества — модернизационного конфликта, в основе которого противостояние ***современности*** и ***традиционализма***.

Р. Дарендорф в своей классической работе «Класс и классовый конфликт в индустриальном обществе» (1959) показал, что для европейского капиталистического общества 19 в. наиболее характерным был биполярный классовый конфликт между предпринимателем и рабочим. Однако в 20 в., особенно после 2-й мировой войны, ситуация изменилась. Промышленное производство перестало быть основной сферой жизни общества, социальная жизнь стала гораздо сложнее и дифференцированнее. Эпоха биполярного конфликта ушла в прошлое. Появились новые возможности в удовлетворении потребностей разных социальных групп, находящихся в конфликтных отношениях с точки зрения компенсации возможного и реального ущерба для них. Опыт исследования конфликтов и разрешения проблем привел к появлению особых институтов, специальная задача которых состоит в регулировании конфликтов. Деятельность таких институтов — индустриальной и парламентской демократии (см. ***Демократия парламентская***), судебных инстанций различного рода, трехсторонних комиссий — составляет механизм функционирования современного демократического общества. Без этих институтов демократия не существует, их смысл состоит в согласовании интересов различных социальных и профессиональных групп, в предотвращении конфликтных ситуаций разного рода, в воспитании культуры поведения, основанной на признании законности не только собственных интересов, но и интересов др. групп. Современная демократия в силу этих причин оказывается не столько демократией большинства, сколько демократией консенсуса, основанной на признании разнообразия интересов различных социальных групп, в т. ч. и меньшинств различного рода — этнических, тендерных и демографических групп, групп инвалидов, групп, по-разному ориентированных в мировоззренческом плане.

Опыт российской истории последних десятилетий выявляет специфику социальных конфликтов в России. Для нач. 20 в. было характерно переплетение модернизационного конфликта в его острой фазе с конфликтом классовым. Неспособность правящих кругов страны к урегулированию конфликтов привела к тому, что именно классовый конфликт стал доминирующим в развитии внутрироссийской ситуации. Этот конфликт — после поражения России в русско-японской и 1-й мировой войнах — привел к тому, что раскол российского общества, имевший место по множеству оснований, перешел в революцию и гражданскую войну. Вместе с тем победа одной из сторон в гражданской войне не создала устойчивого мира. Она породила иллюзию правды победившей стороны, что и было закреплено официальной идеологической доктриной. Взаимная ненависть, накопленная в годы гражданской войны, продолжала действовать, опираясь на стереотип «врага народа». Однако в эти же годы Россия сделала мощный рывок по пути модернизации, позволившей стране выдержать фашистское нашествие и внести решающий вклад в разгром гитлеровской Германии.

После 2-й мировой войны социальный конфликт в России приобрел новые формы. Бюрократизированный правящий класс, опиравшийся на милитаризацию экономики и всей политической системы, оказался неспособным к тому, чтобы реалистически определить соотношение перспективных и ближайших задач российской модернизации, что привело в конечном итоге к краху Советского Союза и всей системы государственной власти. Начавшийся вслед за этим новый этап развития социальных конфликтов развернулся на трех полях социального пространства. Во-первых, это поле приватизации, связанное с формированием новых социальных слоев и резкой социальной дифференциацией. Поскольку реальные процессы на этом поле происходят в темпах, опережающих их правовое и законодательное оформление, равно как и динамику нравственного и правового сознания, постольку они влекут за собой настоящий взрыв ***девиантного поведения*** и преступности, что, в свою очередь, ведет к криминализации социальных отношений. Социальный конфликт в современных условиях есть конфликт между законопослушным и отклоняющимся поведением. Во-вторых, это поле формирования новой государственности — борьбы за конституционное устройство Российской Федерации, в основе которой — борьба интересов центральной и региональных элит за распределение властных полномочий и контроль над ресурсами. В-третьих, это определение места России в современном мире в условиях наступающего доминирования глобальных процессов. Социальный конфликт в России носит, следовательно, многомерный характер. Это означает открытость России нескольким вариантам дальнейшего развития.

Лит.: *Ахиезер А. С.* Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России), т. 1: От прошлого к будущему. Новосибирск, 1997; *Бендикс Р.* Образ общества у Вебера. — В кн.: *Вебер М.* Избр. произведения. М., 1993; *Здравомыслов А. Г.* Социология конфликта. М., 1996; *Он же.* Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М., 1997; *Он же.* Осетино-ингушский конфликт. М., 1998; *Маркс К.* Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г. — *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Избр. произведения, в 3-х т. М., 1979; *Маркс К.* 18-е брюмера Луи Бонапарта. — Там же; *Сорокин П. А.* Социология революции. — В кн.: Человек, цивилизация, общество. М., 1992, с. 266—294; *Dahrendorf R.* Class and Class Conflict in Industrial Society, 1959; *Kriesberg L.* Social Conflicts. N. Y., 1982; *Oberschall A.* Social Conflict and Social Movements. N. Y., 1973; *Weber M.* Class. Status. Party. — *Idem.* Essays in Sociology, ed. by Gerth and C. W. Mills. N. Y., 1959.

А. Г. Здравомыслов

КОНФОРМИЗМ (от позднелат. conformis — подобный, сообразный) — некритическое принятие индивидом существующего порядка вещей, приспособление к нему, отказ от выработки собственной позиции, пассивное следование преобладающему образу мыслей и типу поведения, общесоциальным или групповым стандартам и стереотипам. Конформистская установка вырабатывается давлением социального окружения на субъекта, осуществляемым в явной или скрытой форме на фоне ослабленности рационально-критического мышления субъекта, его самосознания, угнетенности эмоциональных и волевых проявлений ***личности***. В то же время свойственный субъекту конформизм может достаточно отчетливо осознаваться им, не вызывая у него чувства протеста. При этом для субъекта характерно стремление оправдать свой конформизм внешними обстоятельствами, перенести ***ответственность*** за свои действия на внешнее окружение.

Еще ***А. де Токвиль*** замечал, что в условиях «демократического деспотизма» (см. ***Уравнительность***) люди каждый день жертвуют государству новую частицу своей личной ***свободы;*** те, кто время от времени опрокидывает троны и попирает королей, все легче и легче, не оказывая никакого сопротивления, подчиняются любому желанию государственного служащего. В современной цивилизации, утверждает ***Г. Маркузе***, социальный контроль настолько интроецирован, что индивидуальный протест становится практически невозможным; личностное пространство индивида, где сосредоточена сила негативного мышления, критическая сила разума, постепенно сужается и утрачивается, результатом чего становится не приспособление, а мимезис, непосредственная идентификация индивида с обществом как целым.

Наряду с понятием «конформизм» в социальной психологии есть категория «конформность», под которой понимается либо универсальный механизм согласования мнений и поведения индивида с мнением и поведением группы или ее большинства, условие и проявление социализации личности, либо один из аспектов взаимоотношений индивида и группы, наряду с нонконформностью (негативизмом) и активным самоопределением в группе на основе осмысленного отношения к ее целям, ценностям и нормам.

Конформизм и конформность связаны с такими процессами, как внушение (усвоение психических состояний и образований — идей, представлений, установок и т. д., одного субъекта другим без должного сознательного контроля, осмысления и рационально-критического отношения к ним), психическое заражение (распространение эмоционального состояния одного субъекта на другого как в связи с передачей значений и смыслов, так и независимо от нее) и подражание (следование какому-либо образцу), которые обеспечивают схожесть или единообразие в поведении людей.

В. М. Быченков

КОНФУЦИАНСТВО (кит. жу цзя [цзяо] - [учение] школы ученых-интеллектуалов) — древнейшая философская система и одно из трех главных этико-религиозных учений (наряду с ***даосизмом*** и ***буддизмом***) Дальнего Востока. Возникло в Китае на рубеже 6—5 вв. до н. э. В оригинальном наименовании конфуцианства (жу) отсутствует указание на имя его создателя — ***Конфуция***, что соответствует исходной установке последнего — «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее». Свое качественно новое этико-философское учение Конфуций подчеркнуто идентифицировал с мудростью «святых-совершенномудрых» (шэн) правителей полумифической древности, выраженной гл. о. в историко-дидактических и художественных произведениях, древнейшие и авторитетнейшие из которых — восходящие к кон. 2-го — 1-й пол. 1-го тысячелетия до н. э. каноны ***«Шу цзин»*** и ***«Ши цзин»***. Эта изначальная ориентация сделала опирающуюся на исторический прецедент нормативность и сообразуемую с канонами беллетризированность фундаментальными характеристиками всего конфуцианства. Хранителями древней мудрости во времена Конфуция (эпоха Чжоу, 11—3 вв. до н. э.) были отставленные от кормила власти ученые-интеллектуалы, специализировавшиеся в «культурной» (вэнь) деятельности, т. е. хранении и воспроизводстве письменных памятников и протонаучных, гл. о. астрономо-астрологических, штудиях. Они концентрировались в районе царства Лу, родины Конфуция (современная провинция Шаньдун), и, возможно, являлись потомками правителей (или жреческой верхушки) государства Шан-Инь, покоренного в 12—11 вв. до н. э. племенным союзом Чжоу, находившимся на менее высоком уровне культурного развития. Видимо, их социальное падение отразилось в этимологическом значении термина «жу» — «слабый». Конфуций счел эту социальную слабость несовместимой с их культурно-интеллектуальной силой и выдвинул идеал государственного устройства, в котором при наличии сакрально вознесенного, но практически почти бездействующего правителя реальная власть принадлежит жу, соединяющим в себе свойства философов, литераторов, ученых и чиновников. С самого своего рождения конфуцианство отличалось осознанной социально-этической направленностью и стремлением к слиянию с государственным аппаратом.

Этому стремлению соответствовало теоретическое истолкование и государственной, и божественной («небесной») власти в семейно-родственных категориях: «государство — одна семья», государь — Сын Неба и одновременно «отец и мать народа». Государство отождествлялось с обществом, социальные связи — с межличностными, основа которых усматривалась в семейной структуре. Последняя же выводилась из отношений между отцом и сыном. С точки зрения конфуцианства отец считался «Небом» в той же мере, в какой Небо — отцом. Поэтому «сыновняя почтительность» (сяо) в специально посвященном ей каноническом трактате (***«Сяо цзин»***) была возведена в ранг «корня благодати/добродетели» (***дэ***).

Развиваясь в виде своего рода социально-эпической антропологии, конфуцианство сосредоточило свое внимание на человеке, проблемах его врожденной природы и благоприобретаемых качеств, положения в мире и обществе, способностей к знанию и действию и т. п. Воздерживаясь от собственных суждений о сверхъестественном, Конфуций формально одоб-

рил традиционную веру в безличное, божественно-натуралистичное, «судьбоносное» Небо и посредничающих с ним духов предков, что в дальнейшем во многом обусловило обретение конфуцианством социальных функций религии. Вместе с тем всю относящуюся к сфере Неба (***тянь***) сакральную и онтолого-космологическую проблематику Конфуций рассматривал с точки зрения значимости для человека и общества. Фокусом своего учения он сделал анализ взаимодействия «внутренних» импульсов человеческой натуры, в идеале охватываемых понятием «гуманности» (***жэнь***), и «внешних» социализирующих факторов, в идеале охватываемых понятием этико-ритуальной «благопристойности» (***ли***). Нормативный тип человека, по Конфуцию, — «благородный муж» (цзюнь цзы), познавший небесное «предопределение» (***мин***), и «гуманный», сочетающий в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус.

Соблюдение этико-ритуальной нормы ли Конфуций сделал также высшим гносеопраксиологическим принципом: «Не следует ни смотреть, ни слушать, ни говорить несоответствующее ли»; «Расширяя [свои] познания в культуре (вэнь) и стягивая их с помощью ли, можно избегнуть нарушений». Как этика, так и гносеопраксиология Конфуция зиждутся на общей идее универсального баланса и взаимосоответствия, в первом случае выливающейся в «золотое правило» морали (шу — «взаимность», см. ***Чжун шу***), во втором — в требование соответствия номинального и реального, слова и дела (***чжэн мин*** — «выправление имен»). Смысл человеческого существования, по Конфуцию, — утверждение в Поднебесной высшей и всеобщей формы социально-этического порядка — «пути» (***дао***), важнейшие проявления которого суть «гуманность», «должная справедливость» (***и***), «взаимность», «разумность» (***чжи***), «мужество» (юн), «[уважительная] осторожность» (цзин), «сыновняя почтительность» (сяо), «братская любовь» (ди, ти), собственное достоинство, верность (чжун), «милостивость» и др. Конкретным воплощением дао в каждом отдельном существе и явлении выступает «благодать/добродетель» (***дэ***). Иерархизированная гармония всех индивидуальных дэ образует вселенское дао.

После смерти Конфуция его многочисленные ученики и последователи образовали различные направления, которых к 3 в. до н. э., по свидетельству Хань Фэя, было уже не менее восьми. Они развивали и эксплицитные этико-социальные (***«Ли цюэ»***, «Сяо цзин», комментарий к «Чунь цю»), и имплицитные онтолого-космологическое (***«Чжун юн»***, «Си цы чжуань») представления Конфуция. Две целостные и противоположные друг другу (а потому впоследствии признанные соответственно ортодоксальной и неортодоксальной) интерпретации конфуцианства в 4—3 вв. до н. э. предложили ***Мэн-цзы*** и ***Сюнь-цзы***. Первый из них выдвинул тезис об изначальной «доброте» человеческой природы (син), которой «гуманность», «должная справедливость», «благопристойность» и «разумность» присущи так же, как человеку — четыре конечности. Согласно второму, человеческая природа изначально зла, т. е. от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, поэтому указанные благие качества должны быть привиты ей извне путем постоянного обучения. В соответствии со своим исходным постулатом Мэн-цзы сосредоточился на исследовании морально-психологической, а Сюнь-цзы — социальной и гносеопраксиологической стороны человеческого существования. Это расхождение сказалось и в их взглядах на общество: Мэн-цзы сформулировал теорию «гуманного управления» (жэнь чжэн), основанную на приоритете народа над духами и правителем, включая право подданных свергать порочного государя; Сюнь-цзы сравнивал правителя с корнем, а народ — с листьями и считал задачей идеального государя (см. ***Ван дао***) «завоевание» своего народа, сближаясь тем самым с ***легизмом***.

Во 2 в. до н. э., в эпоху Хань, Конфуций был признан «некоронованным царем», или «подлинным властелином» (су ван), а его учение обрело статус официальной идеологии и, победив главного конкурента в области социально-политической теории — легизм, в то же время интегрировало ряд его кардинальных идей, в частности признало компромиссное сочетание этико-ритуальных норм (ли) и административно-юридических законов (***фа***). Конфуцианство обрело черты всеобъемлющей системы благодаря усилиям «Конфуция эпохи Хань» — ***Дун Чжуншу***, который, использовав соответствующие концепции даосизма и школы ***инь ян цзя***, детально разработал онтолого-космологическую доктрину конфуцианства и придал ему некоторые религиозные функции (учение о «духе» и «воле Неба»), необходимые для официальной идеологии централизованной империи. В целом в эпоху Хань (кон. 3 в. до н. э. — нач. 3 в. н. э.) было создано «ханьское конфуцианство», основное достижение которого — систематизация идей, рожденных «золотым веком» китайской философии (5—3 вв. до н. э.), и текстолого-комментаторская обработка конфуцианской и конфуцианизированной классики. Реакцией на проникновение в Китай буддизма в первые века новой эры и связанное с этим оживление даосизма стал даосско-конфуцианский синтез в «учении о таинственном (сокровенном)» (***сюань сюэ***). Постепенное нарастание как идейного, так и социального влияния буддизма и даосизма вызвало стремление к восстановлению престижа конфуцианства. Провозвестниками этого движения, вылившегося в создание ***неоконфуцианства***, явились Ван Тун (кон. 6 — нач. 7 в.), ***Хань Юй*** и Ли Ао (8—9 вв.).

Возникшее в 11 в. неоконфуцианство поставило перед собой две главные и взаимосвязанные задачи: восстановление аутентичного конфуцианства и решение с его помощью на основе усовершенствованной нумерологической методологии (см. ***Сян шу чжи сюэ***) комплекса новых проблем, выдвинутых буддизмом и даосизмом. В предельно компактной форме эти задачи первым решил ***Чжоу Дунъи***, идеи которого через столетие получили всесторонне развернутую интерпретацию в творчестве ***Чжу Си***. Учение последнего, поначалу считавшееся неортодоксальным и даже подвергшееся запрету, в 14 в. было официально признано и стало основой понимания конфуцианской классики в системе государственных экзаменов вплоть до нач. 20 в. Чжусианская трактовка конфуцианства доминировала в сопредельных Китаю странах — Корее, Японии, Вьетнаме. Основную конкуренцию чжусианству в период правления династии Мин (14—17 вв.) составила школа ***Лу Цзююаня — Ван Янмина***, идейно господствовавшая в Китае в 16—17 вв. и также получившая распространение в сопредельных странах. В борьбе этих школ на новом теоретическом уровне возродилась исходная для конфуцианства оппозиция экстериализма (Сюнь-цзы — Чжу Си, лишь формально канонизировавший Мэн-цзы) и интернализма (Мэн-цзы — Ван Янмин), в неоконфуцианстве оформившаяся в противоположные ориентации на объект или субъект, внешний мир или внутреннюю природу человека как источник постижения «принципов» (ли) всего сущего, в т. ч. и моральных норм.

В 17—19 вв. оба ведущих учения — Чжу Си и Ван Янмина подверглись критике со стороны эмпирического направления

(*пу сюэ* — «учение о естестве», или «конкретная философия»), основанного ***Гу Яньу*** и возглавленного ***Дай Чжэнем***. Оно сконцентрировалось на опытном исследовании природы и научно-критическом изучении конфуцианской классики, взяв за образец текстологию ханьского конфуцианства, благодаря чему получило название «ханьское учение» (*хань сюэ*).

С кон. 19 в. развитие конфуцианства в Китае так или иначе связано с попытками ассимиляции западных идей (см. ***Кан Юэвэй***) и возвращением от абстрактных проблем сунско-минского неоконфуцианства и цинско-ханьской текстологии к конкретной этико-социальной тематике первоначального конфуцианства. В 1-й пол. 20 в. особенно в противостоянии учений ***Фэн Юланя*** и ***Сюн Шили*** внутриконфуцианская оппозиция экстернализма и интернализма соответственно возродилась на более высоком теоретическом уровне, сочетающем неоконфуцианские и отчасти буддийские категории со знанием европейской и индийской философии, что позволяет исследователям говорить о возникновении в это время новой, четвертой (после изначальной, ханьской и неоконфуцианской) формы конфуцианства — постнеоконфуцианства или ***нового конфуцианства***, основанного, как и две предыдущие формы, на ассимиляции инородных и даже инокультурных идей. Современные конфуцианцы, или постнеоконфуцианцы (Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин и др.) в этическом универсализме конфуцианства, трактующего любой пласт бытия в моральном аспекте и породившего «моральную метафизику» неоконфуцианства, усматривают идеальное сочетание философской и религиозной мысли. В Китае конфуцианство было официальной идеологией до 1912 и духовно доминировало до 1949, ныне подобное положение сохранилось на Тайване и в Сингапуре. После идеологического разгрома в 1960-е гг. (кампания «критики Линь Бяо и Конфуция») конфуцианство успешно реанимируется ныне и в КНР как носитель ожидающей востребования национальной идеи.

Лит.: *Панов П. С.* Китайский философ Мэн-цзы. СПб., *1904* (репринт — М., 1998); *Он же.* Изречения Конфуция, учеников его и др. лиц. СПб., 1910; *Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.-Л., 1947; Избр. произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени. М., 1961; *Го Можо.* Философы древнего Китая. М., 1961; *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970, с. 94—217; Древнекитайская философия, т. 1—2., М., 1972—73; *Алексеев В. М.* Китайская литература. М, 1978, с. 386—414, 429—98; Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Лапина З. Г.* Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985; История китайской философии. М., 1989; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М, 1994; *Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998; *Переломов Л. С.* Конфуций; «Лунь юй». М., 1998; *Рубин В. А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999; *Ду Цзиньмин.* Чжунго жу сюэ ши гантьяо (Очерк истории китайского конфуцианства). Пекин, 1943; Жу цзя сысян синь лунь (Новое осмысление конфуцианской идеологии). Шанхай, 1948; Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями), кн. 1—40. Пекин, 1957; *Пан Пу.* Жу цзя бяньчжэн фа яньцзю (Исследование диалектического метода конфуцианства). Пекин, 1984; *Ло Гуан.* Жу цзя чжэсюэ дэ тиси (Философская система конфуцианства). Тайбэй, 1986; Чжунго жу сюэ цыдянь (Словарь китайского конфуцианства). Шэньян, 1988; Кун сюэ чжи-ши цыдянь (Словарь знаний об учении Конфуция). Пекин, 1990; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy, v. 1—2. Princeton, 1953; The Confucian Persuasion. Stanford. 1960; *Legge J.* The Chinese Classics, v. 1—5. Hong Kong, 1960; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton (N. J.)—L., 1963; Confucianism and Chinese Civilization. N. Y., 1965; *Ching J.* Confucianism and Christianity: A Comparative Study Tokyo, 1978; *Tu Wei-ming.* Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought. Berk., 1979.

А. И. Кобзев

КОНФУЦИЙ (латинизированная форма кит. Кун Фуцзы — «Учитель Кун»; Кун-цзы, Кун Цю, Кун Чжунни) (552/ 551, Цзоу в царстве Лу (современный г. Цюйфу провинции Шаньдун) — 479 до н. э., там же) — первый китайский философ, личность которого исторически достоверна, создатель ***конфуцианства***. Происходил из родовитой, но обедневшей семьи, генеалогически восходившей к свергнутой в 11 в. до н. э. династии Инь. Конфуции уже в молодости стал первым в истории Китая профессиональным преподавателем и организатором сообщества ученых-интеллектуалов (имел более трех тысяч учеников). Его педагогическая доктрина строилась на эгалитарно-демократическом принципе равных возможностей — «обучения вне зависимости от рода» обучаемого и предполагала минимальную плату — «связку сушеного мяса». В 50 лет, «познав небесное предопределение», Конфуций попытался сделать карьеру государственного деятеля для практической реализации своей социально-политической теории. В 496 до н. э. он достиг поста первого советника в Лу, но вскоре был вынужден покинуть родину. Путешествуя с ближайшими учениками в течение тринадцати лет по другим царствам Китая, безуспешно внушал их правителям свои идеи.

Последние годы жизни он провел в Лу, занимаясь развитием своего учения, преподаванием и текстологической работой над каноническими произведениями древности. Собственную историческую миссию Конфуций видел в сохранении и передаче потомкам древней культуры (вэнь), поэтому не занимался сочинительством, а редактировал и комментировал письменное наследие прошлого, основу которого составляли историко-дидактические и художественные произведения, прежде всего ***«Шу цзин»*** и ***«Ши цзин»***. Эта исходная ориентация определила такие фундаментальные особенности конфуцианства, как нормативность, опирающуюся на исторический прецедент, и беллетризированность. Творцами культуры Конфуций считая «святых-совершенномудрых» (шэн) правителей полуреальной, полумифической «древности» (гу), что позволило ему трактовать «культурность» (вэнь) и правильное общественное устройство как две стороны одной медали — разные проявления единого «Пути» (***дао***) человека. В условиях как торжества, так и неосуществленности в Поднебесной этот «Путь» поддерживается учеными-интеллектуалами (в идеале — чиновниками), чье наименование — «жу» — стало обозначением конфуцианцев. При династии Хань во 2 в. до н. э. подобный подход к культуре был высоко оценен государственной властью, конфуцианство получило статус официальной идеологии, а Конфуций — титулатуру, приравнивавшую его к «совершенномудрым» правителям древности («су ван» — «некоронованный царь» или «подлинный властелин»).

Взгляды Конфуция нашли аутентичное выражение в составленном в 5—4 вв. до н. э. и обретшем современную форму на рубеже нашей эры сборнике сентенций, диалогов, исторических описаний и бытовых сцен ***«Лунь юй»*** («Суждения и беседы»), содержащем высказывания на разные темы самого Конфуция, его учеников и их последователей. Конфуцию также приписывается авторство философских комментариев, входящих в ***«Чжоу и»***, и первой летописи «Чунь цю» («Весны и осени»). Конфуций воздерживался от суждений о сверхъестественном, полагая высшей мироуправляющей силой божественно-натуралистическое «безмолвное» Небо ***(тянь)***. Нис-

посылаемое им «предопределение» (***мин***) может и должно быть познано человеком, который только в таком случае способен стать «благородным мужем» (цзюнь цзы), т. е. нормативной личностью, сочетающей в себе идеальные духовно-моральные качества и право на высокий социальный статус. Антагонист «благородного мужа» — «маленький (ничтожный) человек» (сяо жэнь), руководствующийся «выгодой», а не «должной справедливостью» (и), низкопоставленный и привязанный к конкретному делу. С точки зрения кардинальных личностных качеств, т. е. «благодати/добродетели» (*дэ*), свободный («безорудийный» — бу ци) «благородный муж» господствует над зашоренным («орудийным») «маленьким человеком», как ветер — над травой. В центре учения Конфуция — человек, осмысляемый в единой социально-этической плоскости, к которой сводятся и экзистенциальные проблемы («еще не зная, что такое жизнь, как узнать, что такое смерть?»), и религиозные («еще не умея служить людям, как суметь служить навям?»), и гносеологические (знание — это «знание люден»). Человеческую «природу» (син) Конфуций, видимо, считал этически нейтральной («по природе люди близки друг другу, а по привычкам — далеки»). Поэтому для формирования личности необходимо «преодоление себя и возвращение к благопристойности (***ли***)», результатом чего становится торжество «гуманности» (***жень***) в Поднебесной. «Благопристойность» («внешняя», ритуализованная этико-социальная норма) и «гуманность» («внутренняя» морально-психологическая установка на «любовь к людям») составляют двуединую ось конфуцианства, вокруг которой концентрируются его основополагающие категории — «благодать/добродетель», «должная справедливость», «сыновняя почтительность» (сяо), «верность» (чжун, см. ***Чжун шу***) и др. Этика Конфуция подчинена принципам «срединности» (чжун юн — «золотая середина», см. ***«Чжун юн»***) и «взаимности» (шу — «золотое правило морали», см. ***Чжун шу***). Заложенная в последнем идея эквивалентного взаимосоответствия обусловила социально-гносеологическую концепцию «выправления имен» (***чжэн мин***), выдвигающую необходимое для политико-административного управления требование адекватности между номинальным и реальным — «словом и делом» (мин — ши, ср. учение ***мин цзя***). В целом социально-политическая доктрина Конфуция зиждется на приоритете моральных ценностей и норм — этико-ритуальной благопристойности и церемониальной музыки (юэ) — над любыми иными видами регуляции общественной жизни (административно-правовым, утилитарно- экономическим, естественно-природным), которые выдвигались на первый план критиковавшими конфуцианство философскими школами — соответственно ***легизмом***, ***мо цзя***, даосизмом. Идейная и социальная победа конфуцианства над всеми конкурировавшими учениями обеспечила его создателю особый, сопряженный с религиозным культом статус культурного героя, духовного вождя нации, «некоронованного царя» и святого мудреца («таинственного совершенномудрого» — сюань шэн), сохранявшийся за ним в Китае до начала 20 в. Развившийся после падения империи в 1911 негативизм по отношению к Конфуцию как главному символу консерватизма и традиционализма достиг апогея в кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», развернувшейся в КНР в 1960-е гг. Однако в 1980-х гг. эта тенденция сменилась на противоположную, стало усиливаться внимание к Конфуцию как родоначальнику национальной идеи. В 1985 в КНР был создан Научно-исследовательский институт по изучению Конфуция (Кун-цзы яньцзюсо). С 1986 Китайским фондом Конфуция (Чжунго Кун-цзы цзицзиньхуэй), учрежденным в 1984, начал издаваться ежеквартальный сборник «Исследования Конфуция» («Кун-цзы яньцзю», Цзинань).

Соч.: *Ян Шуда* (сост.). Лунь юй шу чжэн («Суждения и беседы» с истолковывающими свидетельствами). Пекин, 1955; *Попов П. С.* Изречения Конфуция, учеников его и др. лиц. СПб., 1910; Древнекитайская философия, т. 1—2. М, 1972—73; *Кобзев А. И.* (Великое учение» — конфуцианский катехизис. — В кн.: Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986; *Lin Yutang.* The Wisdom of Confucius. N. Y., 1943; *Legge J.* The Chinese Classics, v. 1. Hong Kong, 1960.

Лит.: Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982, с. 3—45; *Семененко И. И.* Афоризмы Конфуция. М, 1987; *Малявин В. В.* Конфуций. М., 1992; *Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение и судьба. М., 1993; Конфуций. Я верю в древность. М., 1995; *Цай Шансы.* Кун-цзы сысян тиси (Система идей Конфуция). Шанхай, 1982; *Куан Ямин.* Кун-цзы пин чжуань (Критическая биография Конфуция). Нанкин, 1990; Кун сюэ чжиши цыдянь (Словарь знаний о Конфуции). Шэньян, 1990; *Wilhelm R.* Confucius and Confucianism. L., 1931; *Creel H. G.* Confucius, the Man and the Myth. N. Y., 1949; *Fingarette H.* Confucius: the Secular as Sacred. N. Y., 1972; *Dawson R. Confucius.* Oxf., 1981; *Hall D. L., Ames R. T.* Thinking through Confucius. N.Y., 1987.

А. И. Кобзев

КОНЦЕПТ (от лат. conceptus — собрание, восприятие, зачатие) — акт «схватывания» смыслов вещи (проблемы) в единстве речевого высказывания. Термин «концепт» введен в философию ***Абеляром*** в связи с анализом проблемы ***универсалий***, потребовавшим расщепления языка и речи. Принцип «схватывания» прослеживается с ранней патристики, поскольку он связан с идеей неопределимости вещи, превосходящей рамки понятия, модальным характером знания, при котором приоритетным оказывалось знание диалектическое (формой его организации был диспут), и комментарием, которого требовало все сотворенное, рассчитанное на понимание и выраженное в произведении. Акт понимания не мог разворачиваться в линейной последовательности рассуждения, единицей которого было предложение, он требовал полноты смыслового выражения в целостном процессе произнесения. Высказывание становится единицей речевого общения. Речь была охарактеризована как сущность, обладающая субъектностью, смыслоразделительной функцией и смысловым единством. Она стояла в тесной связи с идеями творения, воплощения Слова и интенции, присущей субъекту как его активное начало и полагавшей акт обозначения и его результат — значение внутри обозначаемого. Это — не диахронический процесс звуковой последовательности, а синхронический процесс выявления смыслов, требующий по меньшей мере двух участников речевого акта — говорящего и слушающего, вопрошающего и отвечающего, чтобы быть вместе и понятым и услышанным. Обращенность к «другому» (имманентный план бытия) предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику слова — Богу, потому речь, произносимая при «Боге свидетеле», всегда предполагалась как жертвенная речь. Высказанная речь, по Абеляру, воспринимается как «концепт в душе слушателя» (*Абеляр П.* Диалектика. — В кн.: *Он же.* Теологические трактаты. М., 1995, с. 121). Концепт, в отличие от формы «схватывания» в понятии (intellectus), которое связано с формами рассудка, есть производное возвышенного духа (ума), который способен творчески воспроизводить, или собирать (concipere) смыслы и помыслы как универсальное, представляющее собой связь вещей и речей, и который включает в себя рассудок как свою часть. Концепт как высказывающая речь, т. о., не тождествен понятию.

Многие (в т. ч. современные) исследователи не заметили введения нового термина для обозначения смысла высказывания, потому в большинстве философских словарей и энциклопедий концепт отождествляется с понятием. Между тем концепт и понятие необходимо четко различать друг от друга. Понятие есть объективное единство различных моментов предмета понятия, которое создано на основании правил рассудка или систематичности знаний. Оно неперсонально, непосредственно связано со знаковыми и значимыми структурами языка, выполняющего функции становления определенной мысли, независимо от общения. Это итог, ступени или моменты познания.

Концепт формируется речью (введением этого термина прежде единое Слово жестко разделилось на язык и речь). Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, жестикуляцией, интонацией, бесконечными уточнениями, составляющими смысл комментаторства. Концепт предельно субъектен. Изменяя душу индивида, обдумывающего вещь, он при своем формировании предполагает другого субъекта (слушателя, читателя), актуализируя смыслы в ответах на его вопросы, что и рождает диспут. Обращенность к слушателю всегда предполагала одновременную обращенность к трансцендентному источнику речи — Богу. Память и воображение — неотторжимые свойства концепта, направленного, с одной стороны, на понимание здесь и теперь; с другой стороны — концепт синтезирует в себе три способности души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, как акт суждения — в настоящее.

Гильберт Порретанский на основании идеи концепта образует понятие конкретного целого и вводит идею сингулярности (см. ***Средневековая западноевропейская философия***). У Фомы Аквинского концепт есть внутреннее постижение вещи: в уме, выраженное через знак, через единство идеального и материально-феноменального. Иоанн Дунс Скот определяет концепт как мыслимое сущее, которому присуща «этовость», понятая как внутренний принцип вещи.

Начиная с 14 в., с возникновением онтологического предположения об однозначности бытия (см. ***Эквивокация***), идея концепта стала исчезать. В Новое время, характеризующееся научным способом познания, концепт полностью был замещен понятием как наиболее адекватным постижением истинности вещи, представленной как объект и не требующей обсуждения. Однако необходимость в нем постоянно давала о себе знать. На разнообразные формы «схватывания» обратил внимание Кант, затем Шеллинг, определяя их через фигуры творчества.

В 20 в. идеи концепта прослеживаются в персоналистских философиях, во главу угла ставящих идею произведения (М. М. Бахтин, ***В. С. Библер***). В качестве термина концепт присутствует в постмодернистской философии. Ж. Делёз и Ф. Гваттари обратили внимание на то, что философы «недостаточно занимались природой концепта как философской реальности». Они сделали попытку выделить три этапа развития концепта: посткантианская энциклопедия концепта, связывающая его сотворение с чистой субъективностью; педагогика концепта, анализирующая условия творчества как факторы единичных моментов, и профессионально-коммерческая подготовка (*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М., 1998, с. 22). Делёз и Гваттари, правда, не столько разъясняют различие между понятием и концептом (распространяя его на всякую философию — «от Платона до Бергсона»), сколько подчеркивают недостаточность понятия и вскрывают моменты, где понятие перерастает само себя. Средневековью в поэтапном делении развития концепта места не нашлось, между тем идею концента вновь вызвала к жизни именно обращенность к идее творчества, которое «всегда единично, и концепт как собственно философское творение всегда есть нечто единичное», и к связанной с творчеством идее речи, представленной в «устойчивых сгустках смысла» и открытой Средневековьем. Эти два момента роднят понимание концепта в средневековой и постмодернистской философии. Однако сама речь (соответственно концепт) наполнена иным содержанием. В отличие от Средневековья, она ориентирована не на двуосмысленное собеседование (с Творцом и со слушателем-ответчиком), предполагающее трансцендентный и имманентный планы бытия, а только на имманентное с его «бесконечными переменностями». Речь рассматривается как игра ассоциаций и интерпретаций, уничтожающая любой текст (дело касается прежде всего священных текстов) и превращающая его в объект властных претензий. Концепт в постмодернистском понимании есть поле распространенных в пространстве суггестивных знаков. Поскольку в речи к тому же просматриваются объективно-языковые формы выражения, то терминологически концепт от понятия трудно отличим, становясь двусмысленным термином.

Лит.: *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1975; *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Она же.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М., 1996; *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998; *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М., 1998.

С. С. Неретина

КОНЦЕПТУАЛИЗМ — одно из направлений философской мысли (наряду с реализмом и номинализмом), связанное с решением проблемы универсалий. Сторонники этого направления полагали, что общее существует в вещах (in rebus) и обнаруживается в речевых актах. Это направление определяет средневековый характер мышления, тесно связанного с идеей воплощения Слова и тем самым обеспечивающего понимание вещей и их связей. Направление получило название от термина «концепт» (от лат. conceptus — схватывание). Его теоретическое обоснование дано, в «Диалектике» ***Абеляра*** и имело дальнейшую разработку в ряде философских школ и учений 12 в., хотя идеи концептуализма разворачивались с момента появления христианства и особенно в пору возникновения спора об универсалиях, прежде всего у ***Ансельма Кентерберийского.*** Концептуализм представлял собой осмысление взаимоинтенциональных актов диалогической речи, направленной на схватывание множественных смыслов вещей. Предполагалось, что в речи есть неопределимые элементы, которые будут схвачены или интуитивно, или постигнуты в результате обговаривания. Акцент делался не на понятие, имеющее объективный, обще- и однозначный характер, а на выявление смыслов, что позволяло считать концепт речью самой вещи. Это выявление смыслов является не одноактным, а многоактным процессом, превосходящим пределы его наличного выражения в словах естественного языка. Определения при этом приобретали характер ***статуса,*** поскольку в силу того, что в основании вещи лежат неопределенные признаки, они становились эквивокативно выраженными. Это и сделало проблему универсалий столь

значимой в эпоху Средневековья. Речевое обсуждение смыслов вещи получило у сторонников Абеляра (к примеру, у *Иоанна из Солсбери*) название диктизма.

Начиная с 14 в. концептуализм исчезает в качестве магистрального движения мысли, и ему на смену приходит идея однозначности бытия, номинализма.

С появлением науки начинают размываться границы между концептуализмом и номинализмом, поскольку идея речи, включающая волевые установки говорящего и индивидуальные интонационно-звуковые комбинации, отличенная Абеляром от идеи языка, существующего помимо воли говорящих и выражающего всеобщие значения, начинает подминаться последней. Колебания между этими идеями еще заметны в 17 в. Так, *Г. В. Лейбниц* полагал, что семантические неопределенности могут быть обнаружены путем систематических попыток истолковать как можно большее количество слов, чтобы методом проб и ошибок можно было эмпирически выявить фундаментальные концепты. Согласно *Дж. Локку*, «значение слов совершенно произвольно», «слова обозначают только собственные идеи отдельных людей, притом в силу совершенно произвольного присоединения [слов к идеям]», «общее и всеобщее — это создания разума», они «не относятся к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для его собственного употребления и касаются только знаков — слов или идей» (*Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. — Соч. в 3-х т., т. I. М., 1985, с. 465, 471). Эти чисто номиналистические идеи базируются, однако, на представлении «зависимости наших слов от обыкновенных чувственных вещей», к которым названия вещей относятся как к своему первоначалу (там же, с. 460). Концепт здесь является основанием понятия. В дальнейшем, однако, концепт и понятия отождествляются, что нашло отражение во многих словарях и энциклопедиях. Представленный *И. Кантом* троякий синтез «схватывания представлений как модификаций души в созерцании, воспроизведения их в воображении и узнавания их в понятии», «ведущего к трем субъективным источникам знания, делающего возможным самый рассудок и через него весь опыт как эмпирический продукт рассудка» (*Кант И.* Из первого издания «Критики чистого разума». — Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 700), оказался непонятым ни современниками, ни последующими поколениями философов (вплоть до *М. Хайдеггера*).

Идеи концептуализма и концепта возвращаются в 20 в. как реакция на научный номинализм в русской религиозно-мистической философии в связи с проблемами философии Всеединства (концептуалистом считал себя *Н. А. Бердяев*), диалогической философии, связанной с идеей произведения (*М. М. Бахтин*, В. С. Библер) и во французском *постмодернизме (Ж. Делёз, Ф. Гваттари)*. Современная логика все больше и больше втягивается в контекст риторики и теории аргументации, соответственно однозначность результатов логических актов лишается своего абсолютного характера, укореняясь в многозначных речевых актах. В связи с открытиями Ф. Соссюра в языкознании, в результате чего вновь была переоткрыта оппозиция речь/язык, идеи концептуализма становятся весьма значимыми в структуралистских и лингвистических теориях. Предметом анализа А. Вежбицкой, строящей на этом фундаменте модель универсального Естественного Семантического Метаязыка, являются те самые неопределимые элементы, или концепты, которые она называет «универсальными семантическими примитивами» (*Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996, с. 326). Концептуализм — направление в искусстве и литературе 2-й пол. 20 в. (художники И. Кабаков, Э. Булатов, В. Пивоваров, М. Шемякин, поэты Л. Рубинштейн, Т. Кибиров, прозаик В. Сорокин и др.); в его основе — выражение семантики возможных миров, смысловая множественность вещей, возвращающая знак в звук. Это эстетическая реакция на социалистический реализм.

Лит.: *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения. М., 1974; *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Петра Абеляра. М., 1994; *Она же.* Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995; *Руднев В. П.* Словарь культуры 20 в. М., 1997; *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. М., 1999; *Prantl C.* Gesuhichte der Logik im Abendlande. Bd. I—IV. B., 1855-1879.

С. С. Неретина

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ (в научном знании) — понятие, обобщающее различные виды структур научного знания. Развитие научно-познавательной деятельности приводит к появлению все более сложных и внутренне дифференцированных концептуальных структур, наиболее высокоорганизованным видом которых являются теоретические системы (см. *Теория*). Однако уже исходная установка научного и вообще рационально-теоретического мышления на рефлексивный анализ своих познавательных средств предполагает направленность на создание специфических понятийных конструкций, обладающих своей внутренней структурой (см. *Конструкт*, *Эксплицация*, *Язык науки*). Свою внутреннюю структуру имеют уже первичные концептуальные объяснительные схемы, которые в качестве объясняющего фактора определенной ситуации используют некий понятийный конструкт (напр., известное в социальных науках объяснение Э. Дюркгеймом причин самоубийств фактором социальной дезинтеграции, развитое им в концепции аномии). Определенные концептуальные структуры представлены в классификациях и типологиях, которые традиционно были распространены в биологических, социальных и гуманитарных науках. Становление и развитие научных теорий связано в первую очередь с усложнением и дифференциацией их внутренних концептуальных структур. Прогресс методологии науки связан с конкретизацией и развитием представлений о концептуальных структурах научного знания, что находит свое выражение, напр., в выделении таких основополагающих (более широких, чем отдельные теории) структур, как научные картины мира, исследовательские программы, различные научные парадигмы.

В. С. Швырев

КОНЦЕПЦИЯ (от лат. conceptio — схватывание) — термин философского дискурса, который выражает или акт схватывания, понимания и постижения смыслов в ходе речевого обсуждения и конфликта интерпретаций, или их результат, представленный в многообразии *концептов*, не отлагающихся в однозначных и общезначимых формах понятий. Концепция связана с разработкой и развертыванием личного знания, которое в отличие от теории не получает завершенной дедуктивно-системной формы организации и элементами которого являются не идеальные объекты, аксиомы и понятия, а концепты — устойчивые смысловые сгущения, возникающие и функционирующие в процессе диалога и речевой коммуникации. Концепции, приобретая пропозициональную форму теории, утрачивают свою сопряженность с коррелятивностью вопросов и ответов, образующих определенный комплекс.

Концепции коррелируют не с объектами, а с вопросами и с ответами, выраженными в речи, и смысловыми «общими топосами», признаваемыми участниками диалога. Референциальное отношение к предметам в них опосредовано речью Другого и моей речью, ориентированной на Другого. Каждый элемент концепции коррелирует не с объектом, а с целостностью личного опыта.

Уже в средневековой философии оппозиция «доктрина—дисциплина», где одна сторона характеризует знание для обучающего, а другая — для обучаемого, была восполнена Абеляром схоластическим методом «Да» и «Нет», что не только углубило антиномии религиозности, но и вынудило комментирующий разум обратиться к герменевтике как к искусству истолкования и к осмыслению особенностей знания, функционирующего в речевом обсуждении и конфликте интерпретаций. Философия Нового времени, ориентировавшаяся на построение теории, сначала полностью освободила знание от его коммуникативных связей и особенностей и свела идею концепта к понятию, а концепцию — к теоретико-системному знанию. Однако в начале 19 в. в английском эмпиризме (В. Гамильтон, Ш. Х. Ходжсон) концепт и концепция были поняты как формы, восстанавливающие целостность перцептивного опыта, но все же отличающиеся от перцепции концентрацией внимания. В 20 в. концепция связывается с символизацией личностного перцептивного опыта через воображение (С. Лэнгер), через метафору (Х. Блюменберг) или через систему тропов (Х. Уайт). В современном постмодернизме (Ж. Делёз, Ф. Гваттари) философия понимается как «творчество концептов» (*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб., 1998, с. 56), противопоставляемых понятиям науки. Концепты, понятые как ядро концепции, рассматриваются ими как «нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности, живая категория, элемент трансцендентального опыта» (там же, с. 11), как «фрагментарные единства, не пригнанные друг к другу, т. к. их края не сходятся» (там же, с. 40), научающие нас пониманию, а не познанию, как «архипелаг островов» смысла. Коммуникативная природа концептов и концепций не позволяет описать их с помощью интенциональной феноменологии, делающей акцент на направленности сознания на вещь. Поэтому наряду с концепциями диалога (М. М. Бахтин, В. С. Библер), где концептуальным ядром выступает произведение, и с «респонсивной феноменологией» (Б. Вальденфельс), исходящей из отношений Я и Другой, из значимости вопросов и ответов для сознания, ныне развиваются трансцендентальная прагматика языка (К. О. Апель), теория речевых актов (Д. Серль), теория коммуникативного действия (Ю. Хабермас), сопрягающие формы сознания с формами коммуникаций.

С. С. Неретина, А. П. Огурцов

КОНЪЮНКЦИЯ — см. ***Логические связки***.

КООПЕРАЦИЯ (от лат. cooperatio — сотрудничество) — 1) способ организации общественного производства на основе обмена деятельностью и продуктами этой деятельности; в более узком смысле организация труда, при которой отдельные лица или группы лиц выполняют специализированные производственные операции, составляющие в своей взаимосвязи и последовательности цельный производственный процесс; 2) одна из организационных форм объединения лиц для осуществления совместной хозяйственной деятельности (сельскохозяйственная, потребительская, промысловая, жилищно-строительная и т. д.); 3) с этической и социально-психологической точек зрения — сотрудничество, взаимопомощь, солидарность.

Кооперация — один из тех моментов общественного процесса, через которые человек, чье существование и развитие носит в силу разделения труда односторонний характер, восполняет эту односторонность, обретая в превращенном виде свою утраченную потенциальную всеобщность, а общество, раздробляющее себя в разделении труда и сословий, «снимает» свою фрагментарность и возвращается к своей целостности.

В широком смысле слова кооперация представляет собой воплощение и зависимости, и свободы индивида. ***Ж.-Ж. Руссо*** утверждал, что индивид, в состоянии дикости полагавший себя свободным в отношении других людей, теперь, в силу множества новых потребностей, обнаруживает свою зависимость от них, становится их рабом, даже будучи их господином. Для ***Г. Зиммеля*** же свободен не лесной отшельник, а обитатель современного большого города: хотя для обеспечения его жизни требуется множество других людей, доставляющих ему необходимые ресурсы, он соединен с ними лишь опосредствуемым образом через вещи, деньги.

М. И. Туган-Барановский видел в кооперации такое хозяйственное предприятие нескольких, добровольно соединившихся, лиц, которое имеет своей целью не получение наибольшей прибыли на затраченный капитал, но увеличение благодаря общему ведению хозяйства трудовых доходов своих членов или уменьшение расходов этих членов на их потребительские нужды. Кооперация, по его мнению, соединяет эгоизм с альтруизмом, воспитывает человека, умеющего отстаивать личные интересы с готовностью отказаться от них во имя интереса общего. При кооперативном ведении хозяйства капитал — слуга, а не хозяин, отмечал А. В. Чаянов. Самым важным в кооперации является перенесение внимания с интересов капитала на интересы хозяйств, которые объединились в союз, создав кооперативное предприятие.

В. М. Быченков

КОПЕРНИК (Kopernik, Copernicus) Николай (19 февраля 1473, Торунь, Польша — 24 мая 1543, Фромборк) — польский астроном и мыслитель, возродивший и научно обосновавший гелиоцентрическую систему мира. Изучал математику, теоретические основы астрономии, медицину в Краковском университете (1491—95), учился на факультете церковного права Болонского университета (1496—1501), где изучал также астрономию и участвовал в исследованиях знаменитого астронома Доменико де Новара. Обучался медицине в Падуанском университете, в Ферраре получил степень доктора канонических прав (1503). Исполнял многочисленные обязанности: каноник во Фромборке, канцлер Вармийского капитула, инициатор денежной реформы. Кроме того, он организовал защиту от нападения воинов Тевтонского ордена, как врач участвовал в борьбе с эпидемией 1519, читал лекции по математике, издавал переводы. Одновременно Коперник постоянно занимался астрономическими наблюдениями и математическими расчетами движения планет и к 1532 завершил работу «Об обращении небесных сфер», на издание которой он долго не решался, хотя был убежден в ошибочности системы Птолемея и истинности гелиоцентрической модели Вселенной. Работа вышла лишь в 1543, в год его смерти. С 1616 по 1882 по требованию Ватикана труд Коперника был в Индексе запрещенных изданий. Основному труду предшество-

вал «Малый комментарий» (1505—07), в котором излагались основные допущения гелиоцентризма. Все сферы движутся вокруг Солнца как центра мира, центр Земли — это центр тяготения и лунной орбиты, все движения «небесной тверди», Солнца и планет принадлежат не им, а Земле. Эти положения детально разработаны в главном труде Коперника, где обосновано, что Земля вместе с другими планетами вращается вокруг Солнца в плоскости эклиптики, вокруг своей оси, перпендикулярной к плоскости эклиптики, и вокруг собственной оси, перпендикулярной плоскости экватора. Кроме того, доказывается, что мир и Земля сферичны, движение небесных тел круговое и постоянное, Земля занимает лишь малую часть бесконечно большого пространства небес. По Т. Куну, нововведение Коперника не было просто указанием на движение Земли, но составляло новый способ видения проблем физики и астрономии, при котором необходимо изменился смысл понятий «земля» и «движение» (см. *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975, с. 190).

Соч.: Opera omnia, t. 1—2. Warsz., 1972—1975; О вращениях небесных сфер. М., 1964.

Лит.: Николай Коперник. К 500-летию со дня рождения, под ред. В. А. Котельникова. М., 1973; *Веселовский И. Н., Белый Ю. А.* Николай Коперник. М., 1974; *Kuhn T. S.* The Copernican Revolution. Cambr. (Mass.), 1957.

Л. А. Микешина

КОПНИН Павел Васильевич (27 января 1922, Гжель Московской обл. — 27 июня 1971, Москва) — российский философ. Занимался проблемами гносеологии, диалектической логики, методологии науки. Окончил философский факультет МГУ (1947). Доктор философских наук (1955). Руководил кафедрами философии в АН СССР (Москва), Томском и Киевском университетах. В 1962—68 директор Института философии АН УССР. С 1968 директор Института философии АН СССР; *профессор философского факультета Московского* университета. Академик АН УССР (1967), член-корреспондент АН СССР (1970). Член редколлегии журнала «Вопросы философии» и «Философской энциклопедии» (с 1961). С 1963 член Исполнительного комитета Международной федерации философских обществ. Предпринял попытку обосновать принципы систематизации категорий. Полагал, что в рамках построения системы категорий должен быть осуществлен фундаментальный философский синтез современного научного знания, иначе диалектика превращается в «софистику нового времени, в логическую игру категориями». В дискуссиях о статусе философии придерживался эпистемологической ориентации, создал оригинальную версию трактовки эмпирического и теоретического уровней мышления в их отношении к гносеологической проблеме «рассудок-разум», рассматривал диалектическую логику как универсальный метод исследования, считая формальную логику не философской, а частной наукой.

Соч.: Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М, 1973; Диалектика, логика, наука. М., 1973; Гносеологические и логические основы науки. М., 1974; Проблемы диалектики как логики и теории познания. М., 1982.

Лит.: Структура философского знания. Сб. статей. Посвящается памяти П. В. Копнина. Томск, 1986.

Е. Л. Петренко

КОРАН (араб, ал-кур'ān — чтение; — Священное Писание мусульман, запись проповедей Мухаммада (ок. 570—632), произнесенных им как слова Божий (в отличие от ***сунны***, или хадисов — собственных изречений Пророка). При жизни Мухаммада откровения Корана (ниспосланные, согласно мусульманской традиции, между 610 и 632) передавались гл. о. по памяти и лишь частично были записаны. Вскоре после смерти Пророка появились разные своды текста, несколько отличающиеся друг от друга (по степени полноты, порядку сур-глав, нумерации аятов-стихов в суре, написанию отдельных слов и т. п.). Благодаря усилиям халифа Османа (644—656) была создана единая редакция Корана, ставшая канонической. В 8—9 вв. графика Корана была усовершенствована прежде всего введением огласовок и диакритических точек. К 10 в. завершился и процесс вокализации Корана: из множества сложившихся традиций «чтения» Корана одинаково правомерными были признаны семь (по некоторым спискам — 10,14), представляющие основные культурные центры халифата — Мекку, Медину, Дамаск, Басру и Куфу (3 чтения). Наиболее распространенная из этих канонических систем — от куфийского чтеца ʿĀṣима (ум. 744) — была избрана для официального египетского издания *Корана (1923), к которому восходит современный печатный* текст в большинстве регионов мусульманского мира.

Текст Корана, по объему сравнимый с Новым Заветом, написан на арабском языке в форме ритмизированной, а иногда и рифмованной прозы. Он состоит из 114 сур разной длины, которые традиционная мусульманская хронология разделяет на «мекканские» (около 90; ниспосланные в 610—22) и «мединские» (ниспосланные в 622—32). В мекканских сурах, как правило, более коротких и более поэтических, преобладает вероучительная тематика (монотеизм, эсхатология), а в мединских — законодательная. Суры, в свою очередь, состоят из разного количества (от 3 до 286) ритмико-смысловых единиц — аятов (всего в каирском издании — 6236 аятов). Потребностям рецитации соответствуют и другие деления текста Корана на приблизительно одинаковые части: на 7 манзилов (по одному манзилу в день) или 30 джузов (для чтения в месяц рамадан). Далее каждый джуз делится на два хисба, подразделяющихся, в свою очередь, на четверти.

Коран является основой ислама. «Книгоцентризм» ислама выражается в фундаментальном значении Корана как в повседневной жизни мусульман, так и в мусульманском богословии, культе, праве, социально-этической доктрине. От теологических положений Корана отталкиваются все направления ***арабо-мусульманской философии***.

Бог в Коране — трансцендентен, присносущ, присножив, самодостаточен, вековечен, всеведущ, всемогущ, всеблаг, творец и промыслитель мира, мздовоздаятель. Коран не останавливается на доказательстве существования Бога. Основное внимание в нем уделяется убеждению в несостоятельности многобожия, квалифицируемого как самый тяжкий и единственно непростительный грех. Настаивая на абсолютном унитаризме, Коран обличает распространенный среди аравитян культ идолов и веру в ангелов как дочерей Божьих, усматривает в христианских догматах о богосыновстве и Троице отступление от истинного монизма. Трансцендентность Бога, однако, не исключает Его присутствия и личностного характера: Он «ближе [человеку], чем его собственная шейная артерия». Вместе с тем унитаризм Корана сочетается с признанием ряда классов сверхъестественных существ — ангелов, джиннов и демонов, хотя все они и считаются сотворенными Богом и подчиненными Ему. Ангелы — добрые духи, которые служат Богу как воины и вестники. Джинны созданы из огня, наделены разумом и ответственностью, но сравнительно с человеком более склонны к злу. Прародитель и пред-

водитель демонов — Иблис, или Сатана, в Коране выступает скорее как падший джинн, нежели падший ангел (впрочем, соотношение ангелов, джиннов и демонов в Коране допускает разные интерпретации). Возгордившись, он отказался преклониться перед Адамом, за что был отвергнут Богом и проклят Им. Но Всевышний предоставил Сатане свободу искушать людей вплоть до Судного дня. Кораническая картина мира сугубо теоцентрична. Бог, сотворивший все существа и предметы, перманентно поддерживает их бытие. «Искуснейший из творцов», Он создал все явления природы как «знамения» Своей премудрости и всеблагости. Создатель соразмерил все веши, вложил в них «путеводительство», «естество», т. е. законы поведения. В этом смысле природа автономна, но не автократична, поскольку обладает бытием лишь благодаря Богу, который может ее разрушить, когда захочет. Одновременно космология Корана антропоцентрична: Вселенная создана, чтобы служить человеку.

Человеческий род, по антропологии Корана, занимает особое место в космической иерархии, иногда возвышаясь над ангелами, которым Бог повелел преклониться перед Адамом, показавшим превосходство над ними в наречении вещей именами. Адама, созданного из праха, Бог творил «собственными руками», вдохнул в него Свой дух (и, по словам пророка Мухаммада, придал ему Свой образ) и поставил его наместником Своим на земле. В Коране повествуется о грехопадении прародителей Адама и Евы и удалении их из первобытного Рая. Коран не признает наследственный характер первородного греха, считая каждую душу ответственной за собственные деяния. Человек, по Корану, создан, чтобы служить одному-единственному Богу, чтобы предать себя (араб. ислâм, отсюда и название религии) Его воле. Но будучи сотворен из глины, существом слабым, человек поддается соблазнам Сатаны, который склоняет его к греху, к неверию, обозначаемому в Коране словом «куфр», собственно — «непризнательность». Вместе с тем перед грешником всегда существует возможность обратиться с раскаянием ко Всевышнему, «любящему прощать». В Коране часто говорится о Божьем предопределении, о подчиненности деяний человека воле Господа. В то же время многочисленные аяты отстаивают свободу человеческой воли и инициативы, подчеркивая принцип воздаяния людям согласно их поступкам.

Согласно Корану, божественная всемилость проявляется и в даровании людям пророков, или посланников Божьих, через которых Он открывает им Свои таинства и вечные изволения, направляя на путь истинный. Пророчество — всеобще, универсально, ибо не было народа, которому Господь не явил хотя бы одного посланника. Оно также и едино: все посланники Божьи проповедовали одну и ту же веру (включающую в себя, прежде всего, положение о едином Боге и о Последнем Суде). Мусульманам поэтому предписывается верить во всех пророков, не делая различия между ними. Пророчество (профетизм) в вероучении Корана занимает столь важное место, что теоцентризм священной истории принимает форму профетоцентризма. Коран упоминает около тридцати пророков (а общее число посланников Божьих, как уточняет Мухаммад, было 124 тыс.), первым из которых является Адам, а последним — Мухаммад. В большинстве своем это известные по Библии лица: помимо Адама, к ним причисляются Энох, Ной, Авраам, Измаил, Исаак, Иаков, Иосиф, Иов, Иона, Моисей, Аарон, Давид, Соломон, Захария, Иоанн Креститель, Иисус Христос и другие. К небиблейским персонажам относятся древние арабские пророки Худ и Салих. Профетология Корана характеризуется убежденностью в окончательном торжестве и спасении посланников Божьих. Авраам был спасен от костра, Ной — от потопа, Моисей — от фараона, Иисус — от распятия (он был взят живым на небо). В подтверждение истинности посланничества Всевышний наделяет пророков даром творить чудеса. Так, Моисей со своим посохом взял верх над египетскими волхвами, а Иисус исцелял безнадежно больных и даже воскрешал мертвых. Мухаммаду же был дан Коран, подобие которому никто из смертных не в силах творить (иного рода чудес Коран не упоминает, хотя впоследствии мусульманская традиция и приписывает Мухаммаду множество таковых). Все пророки — смертные люди, лишь реципиенты Божьего Откровения, которое выступает обычно в виде книг, оригинал которых хранится на небесной Скрижали. Моисею была ниспослана Тора, Давиду — Псалтирь, Иисусу — Евангелие, Мухаммаду — Коран. Все прежние Писания не сохранили свою исходную чистоту, со временем подвергались изменениям и искажениям. Только Коран, восстанавливающий и довершающий их, оберегаем Всевышним от подобной участи. «Люди Писания» (прежде всего иудеи и христиане) призываются принять ислам.

Значительное место в Коране занимает эсхатология, учение о конце света, Последнем Суде, Рае и Аде. Коран подчеркивает индивидуальный характер Суда, на котором каждому человеку (взрослому и вменяемому) воздается в строгом соответствии с его собственными деяниями. Вместе с тем в Коране повествуется и о «коллективном Суде», исторически совершавшемся над народами, которые отвергали посланников Божьих, за что были уничтожены. Коран подробно останавливается на доказательстве воскресения, особенно чуждого аравийским язычникам. Райские блаженства и адские муки имеют, по Корану, как телесную, так и духовную природу. Отверженные могут надеяться на милость Божью (а также на заступничество праведников и особенно пророков, концепция которого более развита в Священном Предании, сунне, нежели в самом Коране).

Мусульманская культура развивала ряд дисциплин, изучающих Коран (хронологию, историю текста, вокалистику, стилистику, «отменяющее и отменяемое», «обстоятельства ниспослания», «чудесность Корана» и др.) и известных как «науки о Коране» ('улум ал-кур'ан). В ней сложилась и богатая комментаторская традиция (тафсир), представленная различными жанрами — филологическим, правоведческим, теологическим, философским, мистическим и т. п. Возникшие в 9 в. споры об историчности (извечности или сотворенности во времени) Корана завершились торжеством положения об извечности Корана как воплощении божественного Слова/Логоса, о его небесном архетипе, записанном на «Благохранимой Скрижали». С точки зрения мусульман Коран представляет собой «богопродиктованное» Откровение, словесно оформленное самим Господом, в отличие от «боговдохновенного» Откровения, выраженного сунной, или хадисами — собственными изречениями пророка Мухаммада. Согласно строгой мусульманской доктрине, Коран непереводим на какой-либо язык. В культовых целях (особенно в канонической молитве-салât) его можно читать лишь на арабском. На других языках можно сделать лишь переложение Корана, «перевод смыслов», что фактически является толкованием Корана, которое не в силах отразить всю глубину богатства Божьего Слова. Русские переводы Корана первоначально осуществлялись с западных языков: с французского — П. Постниковым (1716) и М. И. Веревкиным (1790), с английского — А. В. Колмако-

вым (1792), К. Николаевым (1864), современные — Ахмадийским движением (1987 и 1997) и В. Пороховой (1995). Непосредственно с арабского оригинала Коран был переведен Д. Н. Богуславским (1871, опубликован лишь в 1995), Г. С. Саблуковым (1878), И. Ю. Крачковским (1963) и М.-Н. О. Османовым (1995).

Лит.: Ислам. Историографические очерки, под ред. С. М. Прозорова. М., 1991; *Ибрагим Т., Ефремова Н.* Мусульманская священная история. М., 1996; *Они же.* Путеводитель по Корану. М., 1998; Коран в России. М., 1997; Священный Коран о человеке, его жизни и бессмертии. Хрестоматия, сост. Р. Гайнутдин и Т. Саидбаев. М., 1998.

Т. Ибрагим

КОРЕТ (Coreth) Эмерих (род. 1919) – австрийский философ и теолог, примыкает к Пуллахской школе ***неотомизма***. Профессор Инсбрукского университета, член ордена иезуитов. Творчество Корета связано с трансцендентально-антропологическим поворотом «вечной философии». Он полагает, что все традиционные темы томистской метафизики и теории познания могут получить обоснование лишь через детальный анализ специфики человеческого существования. Сама же томистская антропология, на его взгляд, нуждается в модернизации на базе использования положений экзистенциальной герменевтики Хайдеггера и Гадамера, а также философской антропологии Шелера, Гелена и Плеснера. Используя герменевтический инструментарий, Корет трактует пребывание в «мире» как исходную априорную константу человеческого бытия. «Мир», по Корету, выступает как совокупность феноменов сознания, обладающих социокультурным и индивидуальным содержанием. Через «горизонт мира» человек становится сопричастным целостности исторического опыта, запечатлевающегося в языке, и обретает видение бытия. Под слоем феноменов «мира» Корет, следуя томистской традиции, обнаруживает сущность человека как сложной духовно-материальной субстанции. В духовно-личностном начале он усматривает основу постоянного диалога индивида с др. людьми, его деятельности по созиданию культуры. Корет полагает, что созерцание Божественного Абсолюта составляет цель и смысл человеческого существования. Обращаясь к проблеме сущности культурно-исторического творчества, Корет утверждает, что в «открытости» и «трансцендировании», самопревосхождении человека по отношению к Богу рождается история.

Соч.: Metaphysik. Innsbruck, 1961; Grundfragen der Heirmeneutik. Freiburg, 1969; Was ist der Mensch? Innsbruck, 1973.

Б. Л. Губман

КОРИДАЛЛЕВС (Κορυδαλλεύς, Scordalos) Феофил (1560 или 1570, Афины — 1646, там же) — новогреческий философ и педагог. Обучался в католической школе для греков в Риме, затем в Падуе у Чезаре Кремонини, где 5 июня 1613 получил диплом доктора философии и медицины. С 1609 учительствовал в греческих школах Венеции, преподавал философию в Афинах (1613—19) и на Кефалонии (1619—21), позднее попеременно на Закинфе и в константинопольской Патриаршей школе (Фанар). С 14 ноября 1640 архиепископ Навпактоса и Арты. Гонимый враждебной внутрицерковной партией, обвинявшей его в кальвинизме и атеизме, в 1642 вернулся в Афины. Чуждый как схоластике, «философско-теологической мешанине», так и позднеренессансным философским исканиям, Коридаллевс привил в Греции модернизированный аристотелизм своего времени, опиравшийся на изучение подлинников и новооткрытых ранних комментариев. Аристотелизм с его вниманием к индивидуальной конкретности, откуда в движении от более к менее известному строится здание науки, был для него философией по преимуществу. Свет природного разума не противоречит свету благодати и помогает избавиться от «причудливых фантазий и пустословия» о Боге. Курсы Коридаллевса по «Органону», «Физике», «Метафизике», образцово систематичные, написанные на архаизирующей кафаревусе, до конца 18 в. оставались главным философским пособием в греческих учебных заведениях. Первый крупный греческий мыслитель, возвратившийся из Италии на родину, Коридаллевс считается «отцом философского просвещения на Балканах». Историческое значение Коридаллевса обусловлено тем, что он возобновил неполемическое интеллектуальное общение между «латинским» Западом и православным Востоком, прерванное со времен ранней схизмы 9 в.

Лит.: *Tsourcas C.* Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libra pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée. Thessalonique, 1967.

В. В. Бибихин

КОРН (Korn) Алехандро (13 мая 1860, Сан-Висенте — 9 октября 1936, Ла Плата) — аргентинский философ. С 1906 профессор, с 1918 декан факультета философии и литературы Университета Буэнос-Айреса. Основатель Кантовского общества в Аргентине (1929). Основные работы: «Incipit vita nova» (1918), «Творческая свобода» (1922), «Аксиология» (1930), «Гносеологическая схема» (1924), «Концепция науки» (1926), «Философские заметки» (1935).

Участник антипозитивистского движения «философского обновления», Корн выдвинул задачу создания «аргентинской философии», этически ориентированной, ставящей во главу угла свободную и сознательную личность. Свобода — центральная проблема его философии — понимается им как ***свобода воли***, выражающая себя в виде врожденного импульса и не поддающаяся рациональному, понятийному объяснению. Человек реализует свободу через систему полагаемых им ценностей. Поэтому Корн придавал большое значение проблемам аксиологии. Он считал, что предметом «новой философии» должно также стать сознание, понимаемое как «всеохватывающая реальность»: внешний мир становится предметом философии, лишь будучи воспринят человеческим сознанием.

Соч.: Obras completas, t. 1-3. La Plata, 1938-40.

А. Б. Зыкова

КОРНУТ Луций Анний (Cornutus L. Annaeus, греч. Κορνοῦτος) из Лептис в Африке (ок. 20 — после 68) — философ-стоик, учитель философии в Риме ок. 50—65 (среди его учеников — поэты Лукан и Персий), в 68 был изгнан Нероном. Автор комментария на «Категории» (Simpl. In Cat. p. 18,28; 187,31; 351,23; 359,1—6 Kalbfl. — возможно, комментарий тождествен сочинению «Против Афинодора и Аристотеля», In Cat. 62,27), а также сочинений по риторике и поэзии. Сохранилось составленное Корнутом «Обозрение традиционной эллинской теологии» (Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν *παραδεδομένων*), в котором он систематизировал для учебных целей аллегорические интерпретации греческой мифологии, во многом опираясь на традицию стоической аллегорезы с ее тяготением к этимологизированию. Так, Корнут начинает свое изложение с толкования слова «небо»: «Небо, дитя мое, окружает землю и море, и все что на земле и в море, — потому-то оно и называется «небом» (οὐρανός), будучи границей (οὖρος) горних мест и отграничивая (ὁρίζων) [от них] природу».

Соч.: Cornuti theologiae graecae compendium, rec. C. Lang. Lpz., 1881.

Лит.: *Nock A. D.* Cornutus, RE, Suppl. Bd 5, 1931, col. 995-1005; *Most G. W.* Cornutus and Stoic Allegoresis, ANRW II 36, 3, 1989, p. 2014-2065.

М. А. Солопова

КОРНФОРД (Cornforth) Фрэнсис Макдональд (27 февраля 1874, Истборн, Англия — 3 января 1943, Кембридж) — английский филолог-классик, историк античной философии, профессор Кембриджского университета. Корнфорд одним из первых стал применять для исследования античного сознания методы исторической археологии, сравнительной антропологии, социологии, истории и философии религии, став пионером междисциплинарного подхода к классическим текстам, распространение которого способствовало возрождению интереса к античности в 20 в. Дж. Э. Харрисон, Г. Мюррей, А. Кук и Корнфорд стояли у истоков группы, известной как «кембриджские ритуалисты», или «мифолого-ритуалистическая школа», популярной в 20—60-х гг. 20 в. и повлиявшей на многие современные школы философского антиковедения.

В ранний период (до сер. 1920-х гг.) Корнфорд изучает ритуальные формы и первобытные модели мышления и поведения, составлявшие фон творчества греческих поэтов, историков и философов архаической и классической эпох. При таком подходе объектом исследования становилась не только написанная, но и «ненаписанная философия». Так, Корнфорд интерпретировал в книге «От религии — к философии» (1912) историю досократиков по преимуществу как процесс постепенного изменения греческого религиозного сознания. С сер. 1920-х гг. Корнфорд сосредоточен гл. о. на изучении античной философии, пишет ряд программно-полемических статей, оказавших влияние на дальнейшее развитие философ ского антиковедения. «Мистицизм и наука в пифагорейской традиции», «Теория материи у Анаксагора», «Была ли ионийская философия научной?», «Марксистский взгляд на античную философию». Он выпускает переводы поздних диалогов Платона с подробными комментариями, ставшими событием в платоноведении: «Теэтет» и «Софист» (1935), «Тимей» (1937), «Парменид» (1939), «Государство» (1941), а также участвует в переводе «Физики» Аристотеля.

Соч.: Thucydides Mythistoricus. Cambr., 1907; From Religion to Philosophy. Cambr., 1912; The Origin of Attic Comedy. Cambr., 1914; Greek Religious Thought from Homer to Alexander. Cambr., 1923; Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition. — «Classical Quarterly», 1925, vol. XVI; Anaxagoras' Theory of Matter. - Ibid., 1930, vol. XXIV; Was the Ionian Philosophy Scientific? — «Journal of Hellenic Studies», 1942, vol. LXII; Aristotle. Physics (Loeb Cl. Libr. 2 vols., 1929-1934, совм. с Ph. H. Wicksteed); Plato's Theory of Knowledge. L., 1935; Plato's Cosmology. L., 1937; Plato and Parmenides. L., 1939; The Marxist View of Ancient Philosophy. — «Proceedings of the Classical Association», 1942, May, vol. XXXIX; The Unwritten Philosophy and Other Essays, ed. W. K. C. Guthrie, 1950; Principium Sapientiae, ed. W. K. C. Guthrie, 1952.

М. Л. Хорьков

КОРПОРАТИВИЗМ (от позднелат. corporation — объединение) — групповая замкнутость, обособленность в рамках корпорации. В праве корпорация — разновидность (наряду с учреждением) юридического лица, возникающая вследствие объединения людей и образования на этой основе нового субъекта прав; в социологии и политологии корпорация — социальная группа, складывающаяся на основе профессиональной или иной общности интересов и функций; в социальной психологии — замкнутая организованная группа с жестким централизованным управлением, резко противопоставляющая себя внешнему социальному окружению, часто асоциальная. Внутри корпорации вырабатываются собственные этические нормы и стандарты поведения, характеризующиеся большей или меньшей согласованностью с принятыми в обществе установлениями или обособленностью от них. ***Г. В. Ф. Гегель*** понимал корпорацию как сообщество, в котором труд, распадающийся в ***гражданском обществе*** соответственно своей природе на различные отрасли, обретает осуществление как общее. Именно по своему особому умению индивид является членом корпорации, цель которой вполне конкретна и не выходит за пределы того, что заключено в данном промысле, в собственном деле и интересе. Корпоративизм и полиция составляют наряду с системой потребностей и отправлением правосудия один из трех основных моментов гражданского общества.

М. Ориу выделил две основные разновидности институтов: лишенные автономии институты-вещи и институты-корпорации, которые располагают внутренней свободой, позволяющей им самим преследовать свои цели и самим выполнять свои функции и делающей из них живые индивидуальности. Внутренняя автономия, начала самоуправления, возможность самостоятельно формулировать нормы и принципы своего функционирования уподобляют корпорацию живому существу. Ориу считал социальную организацию, основанную на началах корпоративности, высшим типом человеческого единения. В кон. 19 — нач. 20 в. в юридической науке получили распространение концепции государства как юридического лица или корпорации. Г. Еллинек определял государство как обладающую первичной верховной властью корпорацию народа, который населяет определенную территорию (территориальную корпорацию» Согласно ***И. А. Ильину***, государство сочетает черты корпорации, которая строится снизу вверх равноправными членами и есть, т. о., осуществленное самоуправление, и учреждения.

От теорий государства-корпорации следует отличать доктрину корпоративного государства.

В. М. Быченков

КОРРЕСПОНДЕНТНАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ — совокупность методологических направлений, определяющих истинность некоторого фрагмента знания (высказывания, теории) через соответствие (лат. correspondentia) объекту этого знания; основным вариантом корреспондентной теории истины является «классическая» концепция истины (Платон, Аристотель, Фома Аквинский), согласно которой истина есть соответствие мыслей действительности. Все три термина, входящие в это определение, проблематичны. Варианты корреспондентной теории истины различаются по характеру постановки и решений этих проблем. Первая группа проблем связана с формулировкой ограничений, указывающих, какие именно мысли могут характеризоваться как истинные. Напр., истинными могут считаться высказывания, описывающие некоторое положение дел («Кошка сидит на ковре»), но высказывания, выражающие приказ («Руки вверх!») или не имеющие определенного значения («$x - y = z$»), не имеют значения истинности; высказывания, претендующие на истинность, должны удовлетворять синтаксическим и семантическим правилам языка (напр., высказывание «Этот квадрат круглый» не истинно и не ложно, а бессмысленно). Вторая группа проблем связана с тем, что именно может полагаться

действительностью, которой соответствуют мысли. Согласно логическому атомизму (Рассел, Витгенштейн) высказывания истинны, если они соответствуют «фактам»; однако «факты» являются определенными познавательными конструкциями, зависимыми от чувственных восприятий и концептуальных интерпретаций, следовательно, сопоставляя высказывания с фактами, мы сопоставляем одни мысли с другими. Основная трудность, особо подчеркнутая Кантом, заключается в том, что мысль не может быть непосредственно сопоставлена со своим объектом («вещью самой по себе»), поэтому знание обладает собственной действительностью, в рамках которой только и может ставиться вопрос об объективности этого знания. Третья группа проблем связана с трактовкой «соответствия»: от наивной концепции «копирования» действительности до прагматической концепции соответствие между знанием и его объектом устанавливается проверкой всех практических следствий из этого знания (принцип Пирса), к подобным трактовкам относится также «теория отражения» (Ленин).

Корреспондентная теория истины была уточнена Тарским, показавшим, что известные с древности семантические парадоксы типа «парадокса Евбулида» (пусть А = «А — ложно», тогда А истинно, если А — ложно, и наоборот) могут быть устранены в языках, допускающих формализацию, построением иерархии семантических уровней: объектного языка, для которого указаны правила синтаксиса, и метаязыка с правилами обозначения для каждого элемента объектного языка. Семантическое определение «истины» вводится при помощи понятия «выполнимость», имеющего точный смысл в математике. Язык, свободный от семантических антиномий, может быть построен только в том случае, если точно перечислены все его исходные выражения и правила построения, т. е. выполнены условия формализации. Поскольку это требование не выполняется для естественных языков, они неустранимо содержат в себе указанную антиномичность. Корреспондентная теория истины является одной из предпосылок реалистических теорий познания (критический реализм, научный реализм и др.). В ряде методологических концепций предложены различные варианты трактовки «соответствия» между знанием и его объектом: как степень подтверждения (неопозитивизм), как «правдоподобие, verissimilitude» (Поппер) (гипотеза считается «соответствующей» реальности до тех пор, пока она успешно сопротивляется опровержениям) и др. В то же время инструменталистские, конвенционалистские и конструктивистские модели знания и его развития считаются несовместимыми с корреспондентной теорией истины. См. также ст. ***Истина***, ***Инструментализм***, ***Когерентная теория истины***, ***Отражение***.

Лит.: *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. К., 1997; *Зандкюлер Х.-Й.* Действительность знания. М., 1997; *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. М., 1977; *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики. — В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998; *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *O'Connor D.* The Correspondence Theory of Truth. L., 1975.

В. Н. Порус

КОРШ (Korsch) Карл (15 августа 1886, Германия — 21 октября 1961, США) — немецкий философ, деятель германского рабочего движения. Получил юридическое и философское образование в университетах Иены, Мюнхена, Женевы, в 1911—14 занимался научной работой в Лондоне, участвовал в 1-й мировой войне, затем стал членом СДПГ, КПГ в 1924—25 — главный редактор газеты коммунистов «Интернационал», исключен как лидер левой оппозиции из КПГ в 1926. В 1933 эмигрировал в Англию, Данию, затем в США, где сотрудничал с М. Хоркхаймером, преподавал в Нью-Орлеане. В 1950 выступил с лекциями в Европе, вернулся в США. Наиболее известная работа «Марксизм и философия» (1923, рус. пер. 1924) написана как критика философских установок II Интернационала. Практика понимается Коршем как основной философский принцип марксистской философии. Материалистическая диалектика рассматривается как практика пролетарской революции. Утратив свою революционность, буржуазия утратила способность понимать диалектическую связь между революцией и философией. Всякое разграничение бытия и мышления представляет собой дуалистически-метафизический подход; Ленин восстановил утраченную связь между теорией и практикой в революционном марксизме. В 1930 Корш пишет предисловие ко 2-му изданию своей работы «Антикритика», где с ультралевых позиций уже критикует Ленина и политику СССР за отход от революционных позиций, за отказ от деятельно-критической философии Маркса, от истинного понимания единства теории и практики. Социализм не может идти ни на какие уступки и переговоры с миром капитала. Сочетание прогегелевских философских позиций с левацко-анархистскими взглядами составляло суть «философии практики» Корша.

М. А. Хевеши

КОСМИЗМ — религиозно-философское и естественнонаучное течение. Хотя попытки распространения теории эволюции на весь космос были предприняты в конце 19 — начале 20 в. Д. Фиском (США), но как самостоятельное течение космизм утвердился в России. В естественнонаучной форме идеи космизма развивались Н. А. Умовым, ***В. И. Вернадским***, ***К. Э. Циолковским***, Н. Г. Холодным, А. Л. Чижевским. Религиозно-философское направление русского космизма представлено ***Н. Ф. Федоровым***, ***Вл. С. Соловьевым*** и др.; поэтически-художественное направление — ***В. Ф. Одоевским***, А. В. Сухово-Кобылиным, Н. Заболоцким, А. Платоновым и др.

Естественнонаучное течение русского космизма отказывается от идеи природы-автомата и вводит жизнь в самую основу космоса, для него характерно целостное восприятие мира. Религиозно-философское направление русского космизма обеспокоено судьбой человечества, вовлеченного в ритм бесконечного становления истории. Если условием бесконечного прогресса истории является смерть, то, по словам Федорова, необходимо победить смерть, т. е. воскресить все, когда-либо жившее. Поэтически-художественное направление в русском космизме требует обновления способов приобщения человека к абсолютным посылкам культуры путем переосмысления соотношения души и космоса.

В русском космизме выделяются две тенденции: органическая и проективистская. Органическая — представлена Вернадским и воплощена в теории биосферы и ноосферы. Проективистская — Федоровым и Циолковским. В терминах проективистского сознания русский космизм сформулировал ответ на вызов человечеству со стороны глобальных проблем: в перспективе человек должен оставить землю и переселиться в космос. В терминах органического сознания русский космизм сформулировал идею пределов роста промышленности в связи с истощением природных ресурсов.

Философской особенностью русского космизма является попытка обойти проблему гносеологической разъединенности субъекта и объекта, стремление увидеть сущее со стороны их

изначального онтологического тождества. В этом смысле можно говорить о связи русского космизма с философией всеединства Вл. Соловьева, а также с софиологическими концепциями П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова.

Лит.: Русский космизм. Антология философской мысли. М, 1993; Русский космизм. М., 1996.

Ф. И. Гиренок

КОСМОС (греч. κόσμος, лат. mundus) — понятие древнегреческой философии и культуры, представление о природном мире как о пластически упорядоченном гармоническом целом. Древние греки противопоставляли космос хаосу. Первоначально термин «космос» употреблялся для обозначения «наряда», «украшения», «воинского строя» и т. д. Семантически наиболее близки в русском языке «порядок», «чин», «устройство», «красота», «лепота». Греческое сознание соединяло в понятии «космос» две функции — упорядочивающую и эстетическую, что во многом предопределило все дальнейшее развитие учения о космосе — космологии.

Философская ассимиляция термина «космос» относится к периоду становления первых философских школ Древней Греции. Впервые в значении «целого космоса» термин «космос» встречается в милетской школе у Анаксимена: «Как душа наша, сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» (13 B2 DK). Первое философское употребление термина «космос» не просто как «порядка», или красоты, а в значении всего мира принадлежит Пифагору: «Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку (ταξις,), который ему присущ». Первое упоминание термина «космос» в философском значении относят к Анаксимандру: «Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из т. н. элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы» (12 A9 DK). Упоминание термина «космос» зафиксировано и у Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий».

Термин «космос» получает широкое употребление у Парменида, Эмпедокла, Анаксагора, Демокрита и у других философов-досократиков. Согласно Диогену Лаэртскому, Парменид применил понятие «космос» по отношению к небесам, Эмпедокл — к комбинации четырех элементов, Демокрит — к физической структуре мира. Заслугой Парменида можно считать осознание им различия между космосом физическим и его мысленной конструкцией. Эта идея позднее воспринимается Платоном и открывает путь для рациональной реконструкции устройства космоса.

В своем учении о космосе Платон опирался на воззрения пифагорейцев Филолая, Аристоксена и др. В «Тимее» Платон излагает учение о космосе как гармоническом целом. В этом Диалоге он формулирует «космологический принцип», согласно которому космос есть живой, одушевленный и соразмерный организм и человек является родственной частью (органом) этого организма (Tim. 29 e, 30 c, 89 a). Вся дальнейшая история понимания устройства космоса вплоть до 20 в. являлась либо его отрицанием («принцип Коперника—Бруно»), либо попыткой его ассимиляции и развития («антропный принцип»).

Согласно Платону, видимый космос создается Демиургом в соответствии с Первообразом (Tim. 30 c-d) из «небытия» — бесформенной материи (μη ον). Однако прежде тела космоса Демиург создает космическую душу, которая призвана управлять самим космосом: «тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространенным во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел. В его центре построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ею тело извне» (Tim. 34 b). Разумная душа космоса, составленная из «тождественного» — предела и «иного» — беспредельного, имеет математически упорядоченную структуру, что позволяет поддерживать космос в надлежащем порядке (Tim. 34 c-37 c). Космической душе подчиняется жизнь как космического, так и общественного и индивидуального организмов. Общественный организм состоит из ума, души и тела. Аналогичным образом устроен и человеческий организм, для которого космос служит образцом «для подражания» (Tim. 88 c-d). В «Тимее» (69c-71a) Платон описывает отдельного человека как минимизированную модель государства. Человек состоит из трех слоев, соответствующих трем классам идеального общества. Только созерцая совершенные круговращения космоса и подражая во всем его вечно сущей природе, человек может достигнуть того состояния, которое связывалось в античном сознании с доступным человеку совершенством — калокагатией.

В стенах Академии было впервые осознано затруднение в объяснении устройства космоса: космос является божественным и поэтому движение всех небесных тел должно быть круговым и равномерным, однако наблюдения показывают, что движения планет неравномерны: Сатурн, Юпитер, Марс и Луна вращаются с неодинаковой скоростью (Tim. 39 a) и совершают «попятные движения». Евдокс решает эту проблему, построив гомоцентрическую модель космоса, состоящую из двадцати семи сфер с Землею в центре. Гераклид Понтийский считал, что Земля движется вокруг оси, по другим сведениям (согласно Калкидию), что «внутренние планеты» (Меркурий и Венера) движутся вокруг Солнца, а не Земли.

Аристотель отказывается от платоновского учения о космической душе. Качествами и функциями космической души Аристотель наделяет космический Ум, который выступает как перводвигатель, управляющий космосом. Космос Аристотеля, состоящий из 56 сфер, является, в отличие от математического космоса Евдокса и Калиппа, физически связанным. Выступив с критикой пифагорейского и платоновского учения о строении космоса, Аристотель сам оказался несвободным от затруднений. Напр., в одном случае он говорит о «неподвижности» перводвигателя (Физика, III, 1, 201 a 26—27), а в другом — о присущности богу «вечного движения» (О небе, II, 3, 286 a 10—12). Однако безупречная (с логической точки зрения) аргументация Аристотеля и его опора на чувственно постигаемый очевидный мир определили господство геоцентрической модели с учетом видоизменений, совершенных в эллинистическую эпоху (Гиппархом, Птолемеем и др.) вплоть до 16 в.

Согласно учению стоиков, космос является находящимся в бесконечной пустоте одушевленным, разумным, сферическим, цельным телом. Космос рождается из огня и в огонь превращается, пройдя свой цикл развития. Космосом правит Зевс-Логос. Согласно неоплатоникам, космос есть жизнь мировой Души и движется под ее воздействием. В центре космоса находится Земля, вокруг которой вращаются планетные сферы и сфера неподвижных звезд. Космос есть иерархически упорядоченное целое: от высших тончайших слоев эфира до неподвижной и тяжелой Земли.

Многие идеи античного учения о космосе были восприняты и развиты в работах средневековых схоластов. Восточная христианская традиция, особенно в лице представителей каппадокийской школы (Василий Великий, Григорий Нисский и др.), испытала значительное влияние платонизированной космологии. Григорий Нисский пытался совместить платоновское учение о происхождении космоса с ветхозаветной концепцией творения мира «из ничего». Латинская традиция первоначально ассимилировала античный космос как mundus и ornatus, выделив его упорядочивающую и эстетическую функции, и лишь впоследствии развила учение об «Универсуме» как собственно христианском представлении о мире в целом. Идеи античной, преимущественно платоновской, космологии проникают в западное богословие и схоластику через Иоанна Скота Эриугену, Ансельма Кентерберийского и др.

Античное учение получает развитие в эпоху Возрождения. Николай Коперник, Галилео Галилей, Иоган Кеплер и др. космологи 16—17 вв. сознательно опирались на пифагорейско-платоновские представления о космосе. В основании гелиоцентрической модели Коперника лежат основные принципы античной космологии: Вселенная должна быть сферичной, а движение тел по небосводу — равномерным. Кеплер полагал, что размеры планетных орбит и расстояния между ними подчиняются гармоническим соотношениям, о которых учили пифагорейцы.

В Новое и новейшее время понятие «космос» окончательно вытесняется из научного употребления понятием ***«Вселенная»***, сохраняя за собой историко-культурное и философское употребление. Некоторые идеи античной космологии (одушевленность природы и др.) находят отклик в кругу немецких философов кон. 17 — нач. 18 в. (И. В. Гёте, Ф. В. Шеллинг и др.).

Современная космология воспроизводит некоторые положения античного учения о космосе: космологический принцип, антропный космологический принцип и др.

Лит.: *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М, 1890; *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927; *Рожанский И. Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988; *Diels H.* Zum Kosmos des Anaximanders. — Archiv für Geschichte der Philosophie. 10, 1897; *Cassirer E.* Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie. — Acta Univers. Gotoburgensis, 47, 1941; *Mugler Ch.* Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir ciclique et pluralité des mondes. P., 1953; *Kranz W.* Kosmos. — Archiv für Begriffsgeschichte, Bd II, 1, 1955; *Kerschensteiner J.* Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern. Münch., 1962; *Lovell B.* Das Unendliche Weltall: Geschichte der Kosmologie von der Antike bis zur Gegenwart. Münch., 1983.

А. Н. Павленко

КОТАРБИНЬСКИЙ (Kotarbiński) Тадеуш (3 марта 1886, Варшава — 3 октября 1981, Варшава) — польский логик и философ, один из главных представителей Львовско-Варшавской школы». Закончил Львовский университет, где учился у К. Твардовского. Профессор Варшавского университета (1919—60), ректор Лодзинского университета (1945—49), президент Международного Института философии (1960—63), президент Польской АН (1957—63). Котарбиньский был близок номиналистическому материализму, сочетавшемуся с рационалистической теорией познания и аналитическим стилем, акцентирующим логическую реконструкцию языка философии и науки как условие освобождения от смутных и неоднозначных понятий. В 20-х гг. он сформулировал программу «реизма» или «конкретизма» (от лат. res — вещь, concreto — материя, вещество). Эта программа постулировала реальность существования только телесных объектов (вещей) и отвергала реальность существования свойств и отношений помимо вещей; значением имени является вещь, а общие имена, названия свойств и отношений должны рассматриваться как метафоры или сокращения, в принципе элиминируемые из языка науки. Вещь — любой предмет с пространственно-временными характеристиками. «Реизм» отвергает психофизический параллелизм и трактует психические процессы как деятельность организмов и состояния нервной системы. Номиналистическая программа «реизма» встретилась с принципиальными затруднениями: невозможностью «реистического» обоснования объективности познания, адекватности субъективных состояний познаваемым предметам; метафизическим разрывом между вещами, с одной стороны, и их свойствами и отношениями — с другой. В методологическом плане трудность состояла в интерпретации теоретических («ненаблюдаемых») терминов: «реизм» должен был видеть в этих терминах «псевдоимена», но в то же время теоретические термины неустранимо существенны для развития научного познания. Номиналистическая трактовка логики и математики сталкивается с непреодолимыми препятствиями при «переводе» классических понятий (классы классов, кардинальные числа и пр.) в язык первопорядкового исчисления предикатов. В более поздних работах он признал объективность свойств и отношений, настаивая, однако, на вторичном, производном характере их существования.

Аналитический стиль мышления был перенесен Котарбиньским в сферу теоретической этики и понимания практической деятельности. Он сформулировал программу праксеологии как общей теории рациональной деятельности, привлекшую внимание логиков, экономистов, психологов, кибернетиков. Развитие этой программы должно было привести к общим решениям проблем организации и управления, которые можно было бы применить в различных конкретных сферах человеческой деятельности: в экономике, политике, производстве и др. Методологию науки он рассматривал как раздел праксеологии: общая методология рассматривает способы и методы успешной научной деятельности как таковой, конкретные методологии относятся к специальным научным областям: физике, математике, истории и т. п. Котарбиньский развивал концепцию «независимой этики», для обоснования положений которой нет необходимости обращаться к каким-либо источникам помимо оценок, вырабатываемых в межчеловеческих отношениях. Этические нормы не зависят от учений о бессмертии души или о взаимоотношениях духа и материи. Основным принципом «независимой этики» является «практический реализм»: человек должен стремиться к уменьшению зла в жизни всех существ, на судьбы которых он может оказать влияние. Совесть человека в первую очередь зовет его к действию, направленному не на увеличение практической пользы, а на устранение несчастий. Высшие нравственные качества человека: отвага, добросердечие, стойкость в труде и борьбе, внутренняя дисциплина, справедливость. Принцип «минимизации зла» допускал различные прочтения: индивидуалистическое самоусовершенствование, непротивление злу насилием, активное сопротивление злу, включая борьбу за социальное равенство и справедливость. Поэтому его применение в жизни всегда должно быть конкретно ориентировано общей гуманистической установкой.

Соч.: Utylitarysm w etyce Milla i Spensera. Kraków, 1915; Wybór pism, т. 1—2. Warsz., 1957—58; Elementy teorji poznania, logiki formalnej i

metodologii nauk 2. Wroclaw, 1961; Lecons sur l'histoire de la logique. P., 1964, в рус. пер.: Развитие праксеологии. — «Польское обозрение», 1962, № 12—13; Избр. произведения. М., 1963; Трактат о хорошей работе. М., 1975.

Лит.: Нарский И. С., Верников М. Н. Номиналистический материализм Т. Котарбиньского и С. Лесневского. — «Философские науки»-, 1972, № 4; *Верников М. Н.* Методологический анализ кризиса философского идеализма. На материалах польской философии конца 19 — 1-й трети 20 в. К., 1978.

В. Н. Порус

КОЭН (Cohen) Лоуренс Джонатан (род. 7 мая 1923, Лондон) — английский философ, один из лидеров современной *аналитической философии* в Великобритании. С 1957 и до конца 1980-х гг. преподавал философию и логику в Куинс-колледже Оксфордского университета. В 1987—91 — президент Отделения логики, методологии и философии науки Международного союза истории и философии науки. Первые философские исследования Коэна относятся к социальной философии. По мнению Коэна, мир в сер. 20 в. существенно отличается от социальных моделей Гоббса и Гегеля, исходивших из полной независимости национальных государств, но весьма далек и от модели сверхнационального государства. С нач. 1960-х гг. Коэн занимается гл. о. исследованием способов концептуального анализа, в частности, применительно к телеологическому объяснению в биологии, фундаментальным понятиям юриспруденции, медицины и т. п. Предпринял попытку синтезировать разные, но взаимосвязанные подходы к проблеме значения, разработанные в синхронической и диахронической лингвистике, в истории и социологии познания, в формальной логике и аналитической философии. Наибольший интерес, согласно Коэну, представляет процесс изменения значения при установлении соответствия научных гипотез новым научным фактам. Для анализа таких ситуаций необходимо отделить проблему индукции от более широкой проблемы научного рассуждения и трактовать индукцию в духе Ф. Бэкона (но в противовес Дж. С. Миллю и Р. Карнапу) как способ получения нетривиальных обобщений. Для индукции наряду с традиционным критерием индуктивного подкрепления не меньшее значение имеют структурные критерии типа простоты, успешности и т. п. Такой подход Коэн применил к анализу доказательства фактов в процессе судебного разбирательства, к исследованию психологии индуктивного и вероятностного рассуждений.

Соч.: The Principles of World Citizmship. Oxf., 1954; The Diversity of Meaning, L., 1966; The Implications of Induction. L., 1970; The Probable and the Provable. Oxf. 1977; The Coherence Theory of Truth. — «Philosophical Studies», 1978, v. 34, N 4; Chees as a Model of Language. — «Philosophia», 1982, v. 11, № 1—2; How is Conceptual Innovation possible? — «Erkenntnis», 1986, v. 25; The Dialoque of Reason. Oxf.. 1986; Является ли эпистемология науки разновидностью логики или истории науки? — «ВФ», 1980, № 2.

Лит.: Садовский В. Н. О современных английских концепциях философии науки. — «ВФ», 1980, № 2.

В. Н. Садовский

КОЭН (Cohen) Роберт Сонне (р. 18 февраля 1923) — американский философ науки. Учился в университете Веслейен в Нью-Йорке, а также в Иельском университете в США и в Кембриджском университете в Великобритании. С 1957 — профессор Бостонского университета. Один из инициаторов создания Бостонского коллоквиума по философии науки, активно функционирующего и в настоящее время. Вместе с М. Вартофским организовал и издает в течение более 40 лет серию книг «Бостонские исследования по философии науки» (опубликовано более 170 томов). В своих работах Коэн во многом придерживается марксистских взглядов на философию. Им опубликованы краткие биографии Маркса и Энгельса, в которых основное внимание уделено анализу марксистского понимания науки и ее роли в обществе. Статья Коэна «Диалектический материализм и карнаповский логический эмпиризм» (1963), опубликованная в сборнике работ, посвященных анализу философии и логики Карнапа, была важным явлением в марксистской оценке логического позитивизма. Коэну принадлежат работы по оценке состояний исследований по философии и истории науки во 2-й пол. 20 в., исследования вклада Маха в философию науки и др.

Соч.: Dialectical Materialism and Carnap's Logical Empiricism. — The Philosophy of Rudolf Carnap. The Library of Living Philosophers, ed. by Schilpp P. A. La Salle, 1963; Ernst Mach: Physics, Perception and the Philosophy of Science. — Ernst Mach: Physicist and Philosopher. Boston Studies in the Philosophy of Science, v. 6. Dordrecht, 1970; Physical Science. N.Y., 1976; Karl Marx, Fricdrich Engels, in Dictionary of Scientific Biography XV (Supplement I). N.Y., 1978.

Лит.: Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки, под ред. Грязнова Б. С. и Садовского В. Н. М., 1978; Essays in the Philosophy and History of the Natural Sciences and Mathematics. In Honor of Robert S. Cohen: I — Physics, Philosophy, and the Scientific Community; II — Science, Politics and the Social Practice: III — Science, Mind and Art. — Boston Studies in the Philosophy of Science, v. 163—165, ed. by Gavroglu K., Stachel J., Wartofsky M. W. Dordrecht, 1995.

В. Н. Садовский

КРАНТОР (Κράντωρ) из Сол, Сицилия (ок. 340/35 — 275 до н. э., Афины) — греческий философ, представитель Древней Академии, ученик Ксенократа и Кратета, товарищ Полемона, делил кров и стол с Аркесилаем. Диоген Лаэртий сообщает о сочинении Крантора «О скорби» (Περὶ πένθους) и оставленных им «записках». Комментарий к «Тимею» Платона, первый в ряду комментариев к этому диалогу, оказал влияние, в частности, на Евдора (выдержки у Плутарха, De an. procr. 1012D и др., и Прокла, In Tim. I 76, 1; 277, 8 Diehl). Крантор не признавал временного начала мира, понимая творение в смысле зависимости мира от более высокого онтологического начала. Душа состоит из умопостигаемой и чувственной природ, что позволяет ей судить о «здешнем» и о «тамошнем» мирах, определяя их сходства и различия. В этике Крантор был сторонником «метриопатии». Иерархия благ по Крантору: добродетель, здоровье, удовольствие, богатство (Sext. Emp. XI 51—58). Трактат «О скорби» был чрезвычайно популярен в позднейшей традиции и повлиял на жанр «философского утешения» (Цицерон, Плутарх и др.).

Фрагм.: Kayser F. De Crantore Academico. B.. 1841; *Mette H. J.* Zwei Akademikerheute: Kraniorvon Soloi und Arkesilaos von Pitane. — «Lustrum», 1984, 26, p. 8-40.

Лит.: Kassel R. Untersuchungen zur griechischen und romischen Konsolationsliteratur, 1958; *Krämer H. J.* Die Ältere Akademie. — GGP, Antike 3, 1983, S. 151 sq., 161-164, 167-174; *Dorandi T.* Filodemo e l'Academia Nuova (PHerc, 1021, XVIII-XXVI). - «Cronache Ercolanesi» 17, 1987, p. 121; *Idem.* Il quarto libro delle «Vite» di Diogene Laerzio: l'Academia da Speusippo a Clitomaco, ANRW II 36, 5, 1992. p. 3774-3777.

Ю. А. Шичалин

КРАСОТА — см. *Прекрасное*.

КРАТЕТ (Κράτης), сын Антигена, из афинского дема Фрия (ум. 268/265? до н. э., Афины) — греческий философ-плато-

ник, представитель Древней Академии, ученик Полемона и в течение недолгого времени его преемник по схолархату. Помимо философских сочинений (названия которых неизвестны) Диоген Лаэртий (IV 28) упоминает его книги о комедии, а также политические и посольские речи. Согласно Цицерону (Acad. I 34), вместе с Полемоном и Крантором «тщательно хранил учение, унаследованное от предшественников». Его учеником был Аркесилай, ставший после него схолархом.

Лит.: *Dorandi T.* Ricerche sulla cronologia dei fiiosofi ellenistici. Stuttg., 1991, p. 4—6: *Idem.* Il quatro libro delle «Vite» di Diogene Laerzio: l'Accademia da Speusippo a Clitomaco. ANRW II 36, 5, 1992, p. 3773 — 3774.

Ю. А. Шичалин

КРАТЕТ (Κράτης) из Малла (или из Пергама) (2 в. до н. э.) — греческий философ стоической ориентации, грамматик и литературный критик, комментатор Гомера и других поэтов, основатель пергамской грамматической школы; оказал влияние на интеллектуальную жизнь Рима. Аллегорически толковал Гомера в духе стоической космологии. Некоторые исследователи считают, что наиболее оригинальны были лингвистические идеи Кратета, проявившиеся в дискуссии об «аналогиях» (школа Аристарха Александрийского) и «аномалиях» (Пергамская школа). Именно здесь обнаруживается эмпирический подход Кратета к научному исследованию, свойственный в то время по преимуществу ученым-медикам.

Лит.: *Pfeiffer R.* A History of Classical Scholarship, t. 1. Oxf., 1968. p. 234—251; *Mette H.J.* Spharopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon mit einem Anhang: Texte. Münch., 1936; *Idem.* Parateresis. Untersuchungen zur Sprachtheorie des Krates von Pergamon. Halle, 1952.

А. В. Пахомова

КРАТЕТ ФИВАНСКИЙ (Κράτης ὁ Θηβαίος) (4 в. до н. э.) — греческий философ и поэт, представитель старшего поколения киников, ученик ***Диогена Синопского*** (Diog. L. I 15), первый учитель ***Зенона*** Китийского, основателя Стои. Учение Кратета, как и всех киников, неотделимо от принятого им образа жизни. Принадлежа к богатой и знаменитой семье, Кратет отказался от всех своих богатств и социального статуса, отпустил рабов и стал вести жизнь нищего моралиста и поэта-пародиста, и «только тогда он почувствовал себя свободным» (Simpl. Comm. in Encheirid., p. 107 Schweig); по Кратету, свобода — это нестяжание (ἀκτημοσύνη) (Epiphan. Panarion, p. 507, 29—30). Диоген Лаэртий сообщает, что Кратет «входил в любой дом и учил людей добру» (Diog. L. VI 86), император Юлиан — что он «примирял близких друг с другом, когда те ссорились». Нищенство Кратета разделяла его жена ***Гиппархия***, также отказавшаяся от богатства ради кинической жизни. Их брак на площади (τὰ κυνογάμια) стал одним из наиболее ярких примеров кинического отказа от норм общепринятой морали. Кратет стал примером мудреца, обретшего в нищете свободу и радость; ср. Plut. De tranqu. An., 466E1: «Кратет с сумой и в грубом плаще-трибоне прожил жизнь смеясь и играя, словно на празднике».

Фрагм.: Антология кинизма, изд. И. М. Нахов, 2-е изд. М., 1996. с. 145-152.

Лит.: *Long A. A.* The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. — The Cynics: The Cynic Movement in Fntiquity and Its Legacy, ed. R. B. Branham. M.-O. Goulet-Caze, 1997.

М. А. Солопова

КРАТИЛ (Κρατύλος) из Афин (конец 5 в. до н. э.) — греческий философ, последователь Гераклита, у которого некоторое время учился Платон: согласно Аристотелю, до встречи с Сократом, согласно позднейшей традиции (Апулей, Диоген Лаэртий, Олимпиодор и анонимный автор «Пролегомен»), сразу после его казни. Наиболее известен благодаря одноименному диалогу Платона «Кратил», откуда взяты два из пяти фрагментов Кратила в собрании Дильса, остальные — свидетельства Аристотеля. На основании этих текстов следует предположить, что Кратил до предела усилил учение Гераклита о текучести чувственного космоса. Он считал, что в непрерывно изменчивом мире невозможна речь (ср. рассуждения Платона в «Теэтете» 183 b), «а только шевелил пальцем и упрекал Гераклита за то, что он сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку; сам он считал, что нельзя и один раз» (Met. 1010a7). У Эсхина в одном из диалогов Кратил говорил «шипя и тряся руками» (Arist. Rhet. 1417b1-2), что важно как независимое от Платона свидетельство о его эксцентричном учении.

Свидетельства: DK II, 69—70; *Лебедев.* Фрагменты, с. 551—552.

Лит.: *Kirk G. S.* The problem of Cratylus. — «American Journal of Philology», 1951, 72, p. 225—253; *Allan D. J.* The problem of Cratylus. — Там же, 1954, 75, p. 271-287.

М. А. Солопова

КРАУЗЕ (Krause) Карл Кристиан Фридрих (6 мая 1781, Айзенберг, Тюрингия, — 27 сентября 1832, Мюнхен) — немецкий философ. Учился в Йенском университете (1797—1802) у Фихте и Шеллинга. Пытался объединить теизм и пантеизм в системе т. н. панентеизма (Краузе впервые ввел этот термин): мир покоится в Боге, который, однако, не сливается с ним, а есть изначальная сущность всего; мир — создание Бога, способ его проявления. Значительную известность получило также его учение о естественном праве, основанном на нравственности, и его призыв к всемирному союзу народов. В Испании и Латинской Америке возникла школа его последователей (исп. краусизм; Сане дель Рио, Хинер де лос Риос и др.).

Соч.: System der Sittenlehre, Bd I. Lpz., 1810; Vorlesungen über das System der Philosophic Gött., 1S28; Abriss des Systems der Philosophie des Rechts oder Naturrechts. Gött., 1828; Das Urbild der Menschheit. Lpz., 1903.

Лит.: *Leonhardi H. v. K.* Ch. F. Krause's Leben und Lehre. Lpz., 1902; *Morillas J. L.* El Krausismo español. Mex., 1956.

КРЕАТИВНОСТЬ — см. ***Творчество***.

КРЕАЦИОНИЗМ «НАУЧНЫЙ» (от лат. creation - сотворение) — специфическая форма креационизма, религиозного учения о творении Богом мира из ничего; получила развитие в рамках протестантского фундаментализма в США в 60—80-х гг. 20 в. в связи с усилением борьбы против эволюционного учения. Еще в 1925 в г. Дейтон (штат Теннесси) состоялся т. н. обезьяний процесс, на котором учитель Дж. Скоупс был обвинен в нарушении закона штата о запрещении преподавания дарвинизма з школах. В середине 1960-х гг. Верховный суд США признал неконституционным такое запрещение. Ответом стала активизация защитников «научного» креационизма, претендующего на открытую конкуренцию в рамках науки с эволюционным учением. К началу 1970-х гг. создаются специализированные центры для обоснования истинности библейского учения о сотворении мира: Общество исследования проблем творения в г. Анн-Арбор (штат Мичиган), имеющее отделения по всей стране, Институт креационистских исследований в г. Сан-Диего (штат Калифорния) и др., которые готовят преподавателей по «научному» креа-

ционизму для школ и колледжей, выпускают соответствующие труды и учебные пособия, требуя, чтобы приверженцам «научного» креационизма было предоставлено равное с дарвинистами право на преподавание. В академических кругах это требование, равно как и претензии защитников «научного» креационизма на научность, вызвали протест. Так, в 1986 72 американских ученых — лауреата Нобелевской премии публично заявили о том, что борьба «научного» креационизма против эволюционного учения ставит под вопрос все естествознание. В 1984 в Оксфорде был издан труд «Наука и креационизм», в котором ряд видных ученых подвергли «научный» креационизм критике.

Для «научного» креационизма характерны три главные черты: 1) абсолютный антимодернизм, отказ от любых попыток использовать достижения наук о природе для переосмысления содержания библейского учения о творении мира, от какого-либо его аллегорического или символического истолкования; 2) многоплановое обоснование буквалистского понимания библейской версии творения с помощью интерпретации новейших данных естествознания; 3) оценка эволюционного учения как конкурирующей взаимоисключающей концепции, уступающей «научному» креационизму в научной обоснованности.

Вся сумма концептуальных аргументов этого новейшего креационизма содержится в книге Г. Морриса «Сотворение мира: Научный подход» (Scientific Case for Creation, изд. на рус. яз. в США в 1981). Основополагающими являются признание несовместимости эволюционного учения со вторым началом термодинамики, отрицание наличия на макроэволюционном уровне взаимосвязи между подразделениями живого мира (иерархическая система таксонов) как отражения длительного эволюционного процесса на Земле, рассмотрение геологической колонны и ископаемых как продукта только одной эпохи, результата мирового катаклизма — всемирного потопа. Существенное место занимает положение об отсутствии промежуточных форм среди ископаемых и несостоятельности принципов научной геохронологии, на основе чего радикально уменьшается возраст Земли. Креационистская модель сотворения состоит в следующем: существовал особый начальный период творения, когда были созданы важнейшие системы природы (частицы, вещества, планеты, звезды, организмы, люди) в завершенном, с самого начала действующем виде, так что не требовалось длительного времени для их развития. Поскольку в настоящее время естественные процессы не создают ничего подобного, процессы творения должны были быть сверхъестественными, для своего осуществления они непременно нуждались в трансцендентном Создателе. После завершения творения Создатель заменил процессы созидания процессами сохранения, которые поддерживают Вселенную и дают ей возможность выполнить свое предназначение.

Креационистская модель сотворения допускает только ухудшение порядка во Вселенной, т. к. этот порядок изначально был создан в совершенном виде, а естественные процессы не в состоянии обеспечить развитие от низшего к высшему, от хаоса к порядку, создать механизм самоорганизации. Отсюда утверждается наличие в природе двух универсальных принципов: 1) закона сохранения сотворенного; 2) закона упадка сотворенной Вселенной, ее ухудшения, сползания к беспорядку. Это и есть, считают «научные» креационисты, первое и второе начала термодинамики. Т. о., «научный» креационизм стремится доказать невозможность эволюции вообще, в принципе, а также невозможность ее осуществления на Земле в силу обусловленности какими-либо особыми, исключительными обстоятельствами.

Достижения современного естествознания опровергают подобные претензии. Астрономия и астрофизика воссоздают картину космической эволюции, возникновения и разрушения, регресса и прогресса, «развития Вселенной от простейшего плазменного облака к ее современному состоянию, столь богатому различными структурными деталями и объектами» (*Шкловский И. С.* Проблемы современной астрономии. М., 1982, с. 208). Они свидетельствуют, что именно эволюция представляет собой основополагающий фактор многообразной жизни Универсума. Бурное развитие синергетики раскрыло наличие в неживой, живой и социально-исторической природе механизмов процесса самоорганизации, перехода от хаоса к порядку, в свете которых «жизнь, заведомо укладывающаяся в рамки естественного порядка, предстает перед нами как высшее проявление происходящих в природе процессов самоорганизации...» (*Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса, с. 56). Достижения естествознания свидетельствуют о длительном возрасте Земли, о процессе эволюции и его длительной истории. Разработаны и применяются научные методы геохронологии (свинцово-урановo-ториевый, калий-аргоновый, рубидий-стронциевый; для измерения сравнительно коротких промежутков времени используется углерод-14, имеющий период полураспада 5730 лет). Эти методы дали науке геологические «часы», с помощью которых стало возможным измерение гигантских эпох, отстоящих от нас на сотни миллионов и даже миллиарды лет, создание абсолютной геохронологической шкалы.

Признание получила мысль о том, что «раннее зарождение жизни, несомненно, является аргументом в пользу идеи о том, что жизнь — результат спонтанной самоорганизации, происходящей при благоприятных условиях» (там же, с. 235). Доказательством эволюции, обосновываемой наукой об ископаемых, служат связанные генеалогически в эволюционном процессе последовательные ряды ископаемых форм. Такие палеонтологические ряды известны для моллюсков, носорогов, лошадей, слонов и других групп. Большое значение для изучения эволюции имеет систематика, биологическая дисциплина, вырабатывающая классификацию организмов на основе анализа путей эволюции групп живого, их эволюционных взаимосвязей. Систематика раскрывает наличие существующих ныне переходных форм между группами, таких форм, которые совмещают в себе признаки этих групп и свидетельствуют об их родстве. Спор между «научным» креационизмом и эволюционной теорией может решаться только на основе аргументов, подтверждаемых в процессе развития науки.

Лит.: *Озима М.* История Земли. М., 1983; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1986; *Скибицкий М. М.* «Научный» креационизм: претензии и действительность. М., 1987; *Моррис Г.* Сотворение мира: Научный подход. Сан-Диего, 1990; *Новиков И. Д.* Эволюция Вселенной. М., 1990; *Хайнц Т.* Творение или эволюция? Чикаго, 1990; Creationism as the Law: The Arkausas Case. L., 1984; *Gish D. T.* Evolution, the Fossils say no! San. Diego, 1979; *Numbers S. L.* Creationism in XX-th Century America. — «Science» (Wash.), 1982, v. 218, N 4572, p. 538-544.

М. М. Скибинский

КРЕСКАС Хисдай (ум. ок. 1412) — еврейский богослов и философ, сановник при испанских дворах. Автор стихов и полемического трактата «Опровержение основоположений христианства» (1397—98). Главный труд — философское сочине-

ние «Свет Господень» (Or Hashem, ок. 1410), 1-я, единственно написанная, часть — «Свеча Бога» (Ner Elohim), задуманная им как критика аристотелизма *Маймонида*. Крескас отличает философию и веру от религиозного закона, утверждая, в противовес Маймониду, что вера, не будучи подвластна свободному выбору, не может быть заповедана, а является необходимой основой, без которой понятие заповеди немыслимо вовсе.

В основе доктрины Крескаса лежат неаристотелевские представления. Он вводит определения места (как «отдельной величины») и времени (как меры постоянства, а не меры движения). Это делает возможной концепцию пустого пространства и времени, не зависящего от вращения сфер. Физика Крескаса основана на актуальности бесконечного, которая определяет и его метафизику, в которой Бог, непрерывно творящий вселенную, понимается как неисчерпаемое единство всех положительных атрибутов (в противоположность отрицательным атрибутам у Маймонида). Заметно влияние *каббалы* на Крескаса, особенно на его учение о бесконечном (хотя сам термин *Эйн Соф* у Крескаса отсутствует), и на его представление о Боге и об устремленности человека к единству с Ним. Идеи Крескаса оказали влияние на Пико делла Мирандолу, Дж. Бруно и Спинозу.

Лит.: *Wolfson H. A.* Crescas' Critique of Aristotle, 1929; *Harvey W.* Hisdai Crescas' Critique of the Acquired Intellect, 1973.

Л. Рохлина

КРЕСТЬЯНСТВО — одна из исторически первых появившихся на земле социальных групп, занятая натуральным или натурально-товарным сельскохозяйственным производством на базе семейного хозяйства (двора), существующая в специфическом природном и культурном контекстах, а также отличающаяся особым типом ментальности и подчиненным положением по отношению к власти и иным социальным группам. Возникновение крестьянства относится ко времени, когда человек от занятий охотой и собирательством перешел к целенаправленному одомашниванию животных и выращиванию культурных растений. В 19 в. по мере развития капитализма в Европе и США в общественной мысли усилились представления о неизбежном закономерном исчезновении крестьянства в связи с проникновением научно-технического прогресса в сельскохозяйственное производство и национализации сельскохозяйственных земель. В особенности сильны эти представления были в марксизме. Земледелие, как и промышленность, согласно *К. Марксу* и *Ф. Энгельсу*, уже достигло такого уровня развития, что требует немедленного перехода в руки всего общества (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 523; т. 17, с. 346-347).

После смерти Маркса Энгельс детализировал эти представления, утверждая, в частности, мысль о полной нивелировке специфики крестьянского труда. «Что касается рабочего времени, то нам ничто не мешает во время сева или уборки урожая и вообще всякий раз, когда необходимо быстро увеличить количество рабочей силы, ставить на работу столько рабочих, сколько потребуется». Если же ввести на поля машины и усовершенствованные орудия труда, то возникнет избыток рабочих рук. Крестьян можно будет направлять на заводы, а рабочих в поля, что, кстати, полезно для здоровья. «Допустим даже, что нынешнее взрослое поколение не годится для этого. Но молодежь-то можно этому обучить. Если несколько лет подряд в летнюю пору, когда есть работа, юноши и девушки будут отправляться в деревню, — много ли семестров придется им зубрить, чтобы получить ученую степень пахаря, косаря и т. п.? Вы же не будете утверждать, что необходимо весь свой век ничем другим не заниматься, что надо так отупеть от работы, как наши крестьяне, и только так научиться чему-нибудь путному в сельском хозяйстве?» (там же, т. 39, с. 88—89). В полном объеме эта идеология была востребована большевизмом в период военного коммунизма (*1918*—21), коллективизации (1929—34) и советский период развития сельского хозяйства в России.

После утверждения капитализма в Европе в 20 в. происходил процесс превращения крестьян в фермеров, что никак не сопоставимо с появлением в 18—19 вв. фермерства в странах переселенческого капитализма, таких как США, Канада, Австралия. Фермер в отличие от крестьянина занят товарным производством, обеспечиваемым не только силами своей семьи, но и наемной рабочей силой, использует и постоянно обновляет технику и технологии, является звеном системы агробизнеса, прочно встроен в обширную сеть кооперативных, государственных и общественных организаций. Менталитет фермера и его культурная идентификация находятся в маргинальном положении между менталитетом и культурой крестьянина и городского предпринимателя.

Вместе с тем в силу социально-исторических и этнокультурных мотиваций государственная политика развитых стран Европы нацелена на сохранение, а в отдельных случаях и культивирование крестьянских хозяйств семейного типа, что предохраняет общество от обеднения его «социально-культурного ландшафта».

Семейное крестьянское хозяйство (двор) предполагает разнообразный труд членов семьи, посредством которого удовлетворяются собственные потребительские нужды и происходит обмен его результатами с производителями в др. отраслях общественного хозяйства. В силу включенности крестьянского хозяйства в природную среду, а также подчиненности образа жизни крестьян природно-климатическим особенностям региона для каждой местности может быть описан «среднетипический» образец крестьянского двора с его специфической стратегией выживания, разделения труда и использования ресурсов. Но главным источником существования крестьянства остается труд на земле.

Для крестьянства характерны специфические социально-культурные и нравственные образцы поведения, ориентированные на традицию и конформизм, а не на новации и самоутверждение. Нормативно-личностный характер взаимоотношений, типичные для сообщества реакции на мероприятия властей или поведение чужаков отражаются и усиливаются в образцах крестьянской культуры, воспроизводящихся в пределах малой сельской общности.

Приученное тысячелетней историей не ждать ничего хорошего от властей, но также не имея сил и возможностей, чтобы организовать достойный отпор, крестьянство выработало единственно верную и малопроигрышную в этих условиях стратегию выживания — саботаж. Однако если власти упорствуют и их гнет начинает приобретать систематический и организованный характер, ставя под вопрос само выживание, крестьяне решаются на бунт.

Лит.: *Булгаков С. И.* Аграрный вопрос. Лекции, прочитанные в Московском коммерческом институте в 1908—09 г. СПб., 1908; Великий незнакомец. Крестьяне и фермеры в современном мире. Хрестоматия, сост. Т. Шанин. М., 1992; Голоса крестьян: сельская Россия XX века в крестьянских мемуарах. М., 1996: Крестьяноведение. Теория. История. Современность. Ежегодник. М., 1996; *Чаянов А. В.* Крестьянское хозяйство. Избр. труды. М., 1989.

С. А. Никольский

КРИЖАНИЧ (Križanić) Юрий (ок. 1618, Обрх, близ Горицы, Хорватия — 12 сентября 1683, близ Вены) — славянский общественно-политический деятель и мыслитель; предтеча идей ***панславизма***, философ, богослов, историк, филолог. Католический священник-миссионер. По национальности хорват. Учился в Загребской семинарии, затем в Вене, Болонье, в коллегиуме Св. Афанасия при Ватикане. В Граце получил степень магистра, в 1642 в Риме защитил докторскую диссертацию. Состоял на службе в ватиканской Конгрегации пропаганды веры. В 1642—46 миссионерствует среди западных славян; много путешествует по Европе. В 1656 завершил труд по истории церковной схизмы («Всеобщая библиотека схизматиков»), где собрал возражения православных против схизмы. Изучая историю Церкви, пришел к выводу, что церковная схизма не имеет отношения к славянам и только разделяет их. Осознал свое призвание как служение духовно-культурному единству славянского мира и примирению Католической и Православной церквей. Центр культурного возрождения славян видел в России, которую впервые посетил в 1647. Не получив официального разрешения Рима, в 1659 через Польшу и Украину приезжает в Москву ко двору Алексея Михайловича; служил переводчиком, активно проповедуя свои идеи, которые были встречены в Москве довольно холодно. Осознавая себя членом и Католической, и Православной церкви, отказался принять вторичное крещение, которое от него потребовали. Вызвав против себя множество подозрений, в 1661 на 16 лет ссылается в Тобольск.

Энциклопедически образованный, владеющий 6 языками, Крижанич написал в ссылке множество трактатов по философии, богословию, истории, политэкономии, языкознанию, эстетике, музыке. В неоднократно посылаемых в Москву предложениях выдвинул целую программу экономических и политических реформ в России, необходимых для исполнения ее исторической миссии. Разделяя позиции провиденциализма, утверждал, что божественный промысл определяет лишь коренные повороты в жизни народов и допускает возможность свободного воздействия людей на некоторые стороны исторического процесса. Основные сочинения: «Политика», «О промысле Божием», «Толкование исторических пророчеств», «Грамматическое изыскание о русском языке» (в котором пытался создать общеславянский язык), «О святом крещении», «Обличение на Соловецкую челобитную». Основные философские идеи заключены в «Политике». Предложил классификацию наук, в которой все знание разделяется на духовное (богословские науки) и мирское (математика, механика и философия). Последняя состоит из идеоэтики, экономики, политики, физики и логики. Философия означает размышление о причинах вещей, она есть «тщательная и обдуманная рассудительность» в суждении о сущих вещах.

С 1676 жил в Польше, в 1678 в Вильно вступил в доминиканский орден, погиб в битве с турками под Веной.

Соч.: Собр. соч., т. 1-3. М., 1891-93; О промысле. М., 1860; Политика. М., 1997.

Лит.: *Белокуров С. А.* Ю. Крижанич в России, т. 1—3. М., 1901—09; *Дацюк Б. Д.* Ю. Крижанич. М., 1946; *Мордухович Л. М.* Крижанич о «рабстве». — «Труды Отдела древнерусской литературы». Л., 1979, т. 33; *Пащенко Е.* «Политика» Ю. Крижанича как произведение литературы барокко. — «Советское славяноведение», 1983, № 5; *Пушкарев Л. Н.* Ю. Крижанич. Очерк жизни и творчества. М., 1984.

А. И. Абрамов

КРИЗИС (в науке) — ситуация, в которой научное сообщество ставит под сомнение концептуальные и методологические основания парадигмы научного исследования. В ситуации кризиса разрушаются устойчивые стереотипы восприятия научных данных, стандарты оценок, допустимых объяснений, размываются границы научной рациональности. Причиной кризиса может стать нарастание интереса к ***аномалиям***, их осознание как примеров, противоречащих общепризнанной теории, которая лежит в основании дисциплинарной деятельности, и соответствующее падение доверия ученых к этой теории. Кризис научно-исследовательской программы может означать ее переход в стадию «вырождения», когда резко уменьшаются ее эвристические, объяснительные и предсказательные возможности в сравнении с конкурирующими программами. В когнитивном плане ситуация кризиса характеризуется быстрым ростом количества различных вариантов теории, уменьшением ее продуктивных применений, увеличением числа экспериментов с отрицательным результатом. Психологический аспект кризиса прежде всего проявляется в том, что изменяется отношение к «головоломкам» — трудным техническим задачам; в них начинают видеть свидетельства бесперспективности и слабости теории; снижается привлекательность связанных с ее разработкой научных направлений, повышается интерес к альтернативным концептуальным и методологическим схемам. Социологический аспект кризиса — распад научных школ, падение авторитета научных лидеров, увеличение числа «еретиков», порывающих с научными традициями и ищущих новой опоры своих исследований. На усиление или ослабление кризиса оказывает сильное воздействие социокультурный контекст науки — господствующие идеологические воззрения, политические факторы, состояние экономики и др. Выход из кризиса обычно связан с установлением новых прочных оснований научной деятельности (переходом научного сообщества к новой парадигме). См. также ст. ***Научная революция***.

В. Н. Порус

«КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКИХ НАУК И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ» (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie) — последнее, незаконченное сочинение ***Э. Гуссерля***. Поводом к его возникновению явились доклады, с большим успехом сделанные им в Вене (7 мая 1935) и Праге (ноябрь того же года). Написанные на их основе тексты были впервые опубликованы в журнале «Philosophia» (Белград, 1936). VI т. Гуссерлианы (Husserliana, Bd VI. Den Haag, 1956; далее: Hua) включает в себя: в I разделе — главный текст «Кризиса»; во II разделе — дополнительные тексты. При этом главный текст кладет в основу § 1—27 Белградской публикации (I и II части VI тома), остальные параграфы (§ 28—73 III части) сгруппированы издателем В. Биммелем из рукописей Гуссерля, тематически примыкающих к «Кризису».

ПРОБЛЕМАТИКА И ИДЕИ «КРИЗИСА». 1) I часть — обсуждение «жизненного кризиса европейского человечества», который существует на фоне впечатляющих успехов точных наук и выражается в позитивистском сведении «подлинной» науки лишь к наукам о фактах, откуда проистекает утрата науками их жизненной значимости (§ 1—2). Наука, возникнув в античности, означала устремленность человека к универсальному беспредпосылочному познанию. Поворот к «объективности» происходит в эпоху Ренессанса и на заре Нового времени. Но и тогда декартовский идеал научности подразумевает «всеохватывающую» универсальную науку как «един-

ство теоретической системы». Позитивизм отказывается от этого идеала: «Загадкой всех загадок» становится проблема разума (§ 5). Утрачивается вера в универсальную философию, а вместе с этим — в смысл и телос (цель) человечества (§ 8, 9). По словам Гуссерля, поскольку мы «в нашем философствовании являемся функционерами человечества», то несем личную ответственность и за бытие, и за смысл, и за телос человечества. Возникает вопрос: как быть с этим в эпоху утраты веры в разум и в универсальную философию? Одну из причин описываемого кризиса Гуссерль видит в том, что в Новое время идея универсальной науки существовала в ограниченной форме «математического объективизма». Исследовать генезис этой идеи — одна из задач «Кризиса». 2) Гуссерль набрасывает проект выявления происхождения абстрактных «гештальтов» галилеевской физики из «повседневного, укорененного в опыте созерцания» и из жизненного мира (Lebenswelt), под которым имеется в виду «созерцаемый, действительно осваиваемый и доступный освоению в опыте мир, в котором практически разыгрывается вся наша жизнь...» (Him, Bd VI, S. 51). Галилей обосновал идеал «математизации» природы. Наряду с миром природы и «реальной практикой» возник «бесконечный и в то же время в-себе-замкнутый мир идеальных предметностей в качестве рабочего поля» (S. 23). Образом такого мира стали объекты «чистой геометрии» (§ 9). Но хотя эти идеальные предметы кажутся чистыми конструкциями, «придуманными» идеальными формами (Gestalten), их мир имеет происхождение в «донаучном созерцаемом окружающем мире». Так, все искусственные идеализации восходят к «безыскусным» индуктивным познаниям (предположениям) жизненного мира (S. 51). Математика, естествознание только набрасывают идейное, символическое одеяние (Kleid der Symbole) на «грубые» донаучные предположения, предчувствия жизненного мира. Но так возникает дуализм последующей науки и философии: мир естествознания абстрагируется, как бы отделяется от субъекта, объективируется, «внедряется в саму природу». Субъекту предписывается — по образцу этого более важного, более «истинного» мира — выстраивать и «порядок» человеческого мира. Так формируется «физикалистский рационализм», который на деле становится «физикалистским натурализмом». В ряде параграфов «Кризиса» речь идет о проникновении «физикалистского рационализма» в философию, психологию, исторические дисциплины. 3) Значительные по объему части «Кризиса» имеют своей целью феноменологические оценки философии Нового времени. Так, § 16—21 посвящены исследованию роли Декарта как «первооснователя идеи объективистского рационализма»; в § 21 речь идет о натуралистической теоретико-познавательной психологии Дж. Локка, в § 23—24 — о психологистической теории познания Дж. Беркли и Д. Юма; в § 25—27 исследуется рождение «трансцендентального» мотива рационализма в концепции И. Канта. На этом, собственно, и заканчивается опубликованный самим Гуссерлем основной текст «Кризиса». 4) В § 28—55, опубликованных В. Биммелем на основе манускриптов из наследия Гуссерля и в значительной части подготовленных к печати О. Финком, суммарно обозначен «путь в сферу трансцендентальной феноменологии посредством возврата к предданному жизненному миру». В частности, в § 45—55 Гуссерль стремится увязать — для прояснения «онтологии жизненного мира» — чувственно-кинестезическую и объективирующую деятельность сознания. Заключительные параграфы (56—73) набрасывают проект «трансцендентальной психологии» и путь движения от нее к обновленной трансцендентальной феноменологии. 5) Большой интерес представляют Приложения к VI тому Гуссерлианы, и прежде всего текст, связанный с упомянутым Венским докладом «Кризис европейского человечества и философия». Текст составлен издателями на основании двух манускриптов (стенографическая рукопись в архиве Лувена с сигнатурами $K III_1$ и машинописная копия О. Финка с сигнатурами $M III_5 II_a$ и $M III_5 II_a$ — в последнюю Гуссерль вносил изменения и дополнения). Главные идеи и темы данного текста: исторический подход к нашему окружающему миру (Umwelt) и к тому особому Umwelt, каким является Европа. «Что характеризует духовный облик Европы? «Европа» здесь имеет не узко географический смысл, и к ней принадлежат, напр., США... и не относятся эскимосы или индейцы» (S. 318). Суть «установки» (Einstellung) европейского человечества, появившейся еще в древней Греции, — нацеленность на бесконечное (S. 322). Высшее воплощение идеи бесконечности европейское человечество усматривало в научных смыслах, в их всеобщей значимости (S. 324). Вместе с тем в сфере культуры формируются другие образы бесконечности — «истинные блага», «абсолютно значимые» нормы, идеализация которых выпадает на долю философии, религии, да и всей культуры. Это означает, согласно Гуссерлю, «революционизацию историчности, которая превращается в историю, когда завершается становление конечного человечества и начинается становление человечества с бесконечными задачами» (S. 325). Происходит разделение и даже противопоставление теоретической установки (соответственно — теоретической жизни) и естественной установки (соответственно — конкретно-практической жизни), что приводит к теоретической критике «всякой жизни и всех жизненных целей» (S. 329). Формируется «особое человечество», т. е. особые сообщества, защищающие «чисто идеальные» человеческие интересы (S. 334). С этим были связаны как величие европейского человечества, так и огромные опасности для его дальнейшего существования. Из-за особой функции сообществ, занимающихся теорией, все болезни их деятельности и их разума (объективизм, натурализм) заключают в себе опасность для всего человечества. Достижения математического естествознания мыслятся как «триумф человеческого духа» (S. 343). Но и все его просчеты оплачиваются весьма дорогой ценой. По мере отягощения рационализма крайностями натурализма, объективизма назревал разразившийся в 20 в. кризис наук, научности, разума в смысле веры в их власть и позитивное влияние на человеческую историю. «Кризис европейского человечества, — писал Гуссерль, — имеет только два исхода: закат Европы в ходе отчуждения от ее собственного рационального жизненного смысла, падение в духовное состояние вражды и варварства, — или возрождение Европы из духа философии благодаря героизму разума, окончательно побежденного натурализмом. Величайшей опасностью для Европы является усталость». Гуссерль призывал европейцев бороться против «огня сомнения» в призвании Запада. «Ибо только дух бессмертен» (S. 348). Этими словами завершался «Кризис» — работа, которая в настоящее время является одним из наиболее известных и почитаемых произведений основателя феноменологии.

Лит.: Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Den Haag, 1972; *Marx W.* Vernunft und Lebenswelt. Den Haag, 1970; *Jahnsen P.* Geschichte und Lebenswelt. Den Haag, 1970; *Carr D.* Phenomenology and the Problem of History. Evanston, 1974; *Ströker E., Junssen P.* Phänomenologische Philosophie. Freiburg—Münch., 1489.

Н. В. Мотрошилова

«КРИЗИС ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ (Против позитивистов)» — магистерская диссертация ***Вл. С. Соловьева***, защищенная 24 ноября 1874 в Петербургском университете. Опубликована в журнале «Православное обозрение» (1874, № 1, 3, 5, 9, 10) и отдельным изданием (М, 1874; последнее изд.: Соч., т.2. М., 1988). Согласно Соловьеву западная философия, начавшись с раздвоения между личным мышлением и общенародной верой (схоластика) и реализуясь в противопоставлении самочинного разума внешнему бытию природы (Новое время), в качестве исключительно теоретического познания завершила свое развитие. Опираясь на идеи позднего Шеллинга, старших славянофилов, П. Д. Юркевича, Соловьев с небывалой для русской мысли силой, широтой, конкретностью и концептуальностью проинтерпретировал историю западной философии — от схоластики до Гегеля, Шопенгауэра, Э. Гартмана, позитивистов — как историю последовательной смены ряда гипостазированных отвлеченных начал (теоретический анализ этой проблематики дан в его работе «Критика отвлеченных начал», 1880) и сформулировал принципиальное значение и последние результаты этой истории для метода познания, учения о сущем и этики. Признание односторонности и потому неистинности как чисто рационалистического, так и чисто эмпирического направлений в западной мысли приводит, по Соловьеву, к требованию истинного метода, дающего цельное знание, а также к полаганию в качестве абсолютного первоначала вместо прежних абстрактных сущностей и ипостасей (рассудок, опыт, понятие, воля, бессознательное и т. п.) конкретного всеединого духа. Последней же целью и высшим благом мирового развития предстает уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного. Подлинный (и неожиданный для западного сознания) смысл результатов западноевропейского философского развития, по Соловьеву, утверждает в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими богословскими учениями древнего и в особенности христианского Востока. Исторически и логически неизбежно возникновение новой философии как синтеза религии, метафизики и положительной науки, который соединит с полнотой содержания духовных созерцаний Востока логическое совершенство западной формы. (В «Приложении» рассмотрена и принципиально отвергнута теория О. Конта, согласно которой два предварительных базиса в умственном развитии человечества, религия и метафизика, уступают место и преодолеваются третьим, окончательным — позитивной наукой.)

«Кризис западной философии», первая крупная работа Соловьева, вызвав широкий общественный резонанс и горячую полемику, ознаменовала начало нового этапа в развитии русской философии. Проект современной христианской метафизики, очертив место для русской мысли в европейской философии, воплотился как в последующем творчестве самого его автора, так и в построениях ряда крупнейших русских философов 20 в.

Лит.: *Владиславлев М. И.* Рецензия на «Кризис западной философии: против позитивистов», магистерскую диссертацию В. С. Соловьева.—«Журнал Министерства Народного Просвещения», 1875, № 1; *Кавелин К. Д.* Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева. СПб., 1875: *Козлов А. А.* Г. Влад. Соловьев как философ. — «Знание», 1875, № 1—2; *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии, т. 1. Пг., 1916 (М., 1990); *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990.

О. В. Марченко

КРИПКЕ (Kripke) Сол Аарон (13 ноября 1940, Бэй Шор, шт. Нью-Йорк) — американский философ и логик. Закончил Гарвардский университет. Преподавал в Гарвардском и Рокфеллеровском университетах (1963—76), с 1977 — профессор Принстонского университета. Основные области исследования: ***модальная логика, логическая семантика***, философия языка, эпистемология. Предложил семантику для модальной логики, основанную на лейбницевской идее возможных миров. Семантика Крипке стала началом нового этапа в развитии этой логической дисциплины. Предложенная им интерпретация модальных операторов как особых кванторов, определенных на области возможных миров (возможные миры, по Крипке, это абстракции возможных состояний действительного мира) позволила строить экстенсиональные системы модальной логики и тем самым преодолеть ряд проблем, связанных с логическим анализом модальностей. Его книга «Именование и необходимость» (Naming and Necessity, 1980) посвящена философским следствиям его семантики. Выступая против традиционного отождествления необходимо-истинных утверждений с априорными и определяя первые как истинные во всех возможных мирах, Крипке полагает, что могут быть необходимые истины, устанавливаемые эмпирическим путем, и случайные истины, известные нам априорно. Более того, он значительно расширяет класс «необходимого», отстаивая необходимость de re, т. е. необходимость, присущую самим вещам. Крипке критикует традиционную теорию значения и формулирует концепцию имен собственных как «жестких десигнаторов», обозначающих один и тот же объект во всех возможных мирах, в которых этот объект существует. Референция имени не фиксируется с помощью дескрипций, а устанавливается непосредственно, путем указания на объект, во время «церемонии первого крещения (или именования)», а затем по каузальной цепочке передается от одного говорящего к другому. Аналогичную «каузальную» теорию референции он формулирует и для терминов «естественных видов», обозначающих животных, растения, природные вещества и т. д. Эти термины являются жесткими десигнаторами, т. к. естественные виды обладают необходимыми свойствами, т. е. свойствами, присущими им во всех возможных мирах. В то же время Крипке предлагает новое решение проблемы тождества: проблему «трансмирового» тождества он считает псевдопроблемой; для него любой объект не просто тождествен самому себе, но необходимо тождественен, поэтому истинные утверждения тождества, формулируемые с помощью жестких десигнаторов, являются необходимо-истинными. На этой основе Крипке строит свой аргумент против теории, отождествляющей сознание и мозг: если бы состояния мозга и состояния сознания были бы тождественны, то они должны были бы быть необходимо тождественными, а это не так, ибо возможны состояния мозга без соответствующих состояний сознания. В 80-е гг. Крипке обращается к проблеме ***парадоксов семантических***. Предложенная им «скептическая интерпретация» рассуждения ***Л. Витгенштейна*** о «следовании правилу» положила начало бурной дискуссии. Крипке истолковал указанные рассуждения Витгенштейна как «скептический парадокс», ставящий под сомнение саму возможность существования языка и языковой коммуникации. Заслугу Витгенштейна Крипке видит в том, что он не только поставил, но и разрешил этот парадокс, показав, почему невозможен персональный язык и почему возможен язык человеческой коммуникации, осуществляемой в рамках «языкового сообщества» с присущими ему обычаями, практиками и «формами жизни».

Соч.: Семантический анализ модальной логики. — В кн.: *Фейс Р.* Модальная логика. М., 1974, с. 254—323; Семантическое рассмотрение модальной логики. — В кн.: Семантика модальных и интенсиональных логик. М., 1981; Тождество и необходимость. — В кн.: Новое в зарубежной лингвистике. М., 1982, вып. 13; Naming and Necessity. Cambr. (Mass.), 1980; Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition. Oxf., 1982.

Лит.: *Passmore J.* Recent Philosophers. A Supplement to «A Hundred Years of Philosophy». L., 1985.

Л. Б. Макеева

КРИСТЕВА (Kristeva) Юлия (род. 1941) — философ и писатель, профессор лингвистики и семиологии Университета Париж-VII. Выдвинула ключевую для постмодернизма концепцию интертекстуальности (статья «Бахтин, слово, диалог и роман», 1967, рус. пер. в журн. «Диалог. Карнавал, Хронотоп». Витебск, 1983, № 4), означающей особые диалогические отношения текстов, которые строятся как мозаика цитаций — результат впитывания и видоизменения других текстов в их ориентации на контекст. Специфика подхода, предложенного Кристевой, состоит в сочетании структуралистской «игры со знаками» и психоаналитической «игры против знаков». Оптимальным вариантом такого сочетания ей представляется художественная литература, которой она придает статус своего рода глобальной теории познания, исследующей язык, бессознательное, религию, общество (литературе при этом отдается приоритет перед письмом как чересчур нейтральным). Предлагая постмодернистскую трактовку ***катарсиса*** (физиологическое истолкование очищения при помощи сострадания и страха), Кристева видит задачу литературы в освобождении от ужасного. Как в своих философско-эстетических эссе, так и в романах она исходит из того, что художественная сублимация противостоит смерти. И в этом плане метафизический опыт абсурда, пограничные ситуации депрессии и меланхолии как оплота ничто внутри бытия оказываются в конечном счете источником прекрасного, возвышенного, эстетического идеала. Художественный опыт лежит в основе религиозности, пережившей крушение исторических форм религии. Для работ Кристевой характерно сближение постфрейдистского и неотомистского видения культуры: так, она пишет о сходстве психоаналитического сеанса с религиозной исповедью, основанной на словесной интерпретации фантазмов, доверии и любви к исповеднику-врачевателю.

Соч.: Polylogue. P, 1977; Recherches pour une sémanalyse. P., 1978; Pouvoirs de l'horreur. Essa isur l'abjection. P., 1980; La langue, cet inconnu. Une introduction à la linguistique. P., 1981; Ан commencement était l'amour. Psychanalyse et foi. P., 1985; Soleil noir. Depression et mélancholie. P., 1987; Etrangers à nous-mêmes. P., 1988; Les Samouraïs. P., 1990; Possessions. P., 1996; в рус. пер.: Танатография Эроса. Ж. Батай и французская мысль середины 20 в. СПб., 1994; Душа и образ (и др. статьи). — В кн.: Интенциональность и текстуальность. Томск, 1998. с. 253-306; Фраза Пруста. - «Логос». М., 1999, № 2, с. 145-185.

Лит.: *Ржевская Н. Ф.* Литературоведение и критика современной Франции. М., 1985, гл. 5.

Н.Б. Маньковская

КРИТИЙ (Κριτίας) из Афин (ок. 460—403 до н. э.) — софистический мыслитель и политический деятель. Был близок с Сократом, и Платон делает его участником диалогов «Тимей» и «Критий». Свои идеи высказывал в прозаических философских сочинениях и в драмах, от которых дошли только отрывки. Его натурфилософские идеи, напр., будто Времени-Хроносу присуща космогоническая функция, не оригинальны. Критий воспринял у Сократа его недоверие к разуму коллектива и сделал это недоверие оправданием собственной тираннической власти, которую ему удалось захватить ненадолго. В сатировой драме «Сизиф» (fr. 25 DK) утверждал, будто веру в богов древние правители ввели, сознательно обманывая народ, чтобы добиться от него повиновения законам и нравственным нормам. Погиб в сражении со сторонниками демократии.

Фрагм. и свидетельства: DK II, 371—399; Tragicorum Graecorum fragmenta, ed. B. Snell, vol. 1. Gott., 1971, p. 171-184.

Лит.: *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy, vol. 3. Cambr., 1969, p. 298-304, 243-244; *Untersteiner M.* Les Sophistes, t. 2. P., 1993, p. 167-175.

А. И. Зайцев

«КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА» (Kritik der praktischen Vernunft. Riga, 1788) — главное морально-философское сочинение Канта. Отправляясь от понятия универсального нравственного закона (***категорического императива***), впервые введенного в «Основоположении к метафизике нравов» (1785), Кант предлагает строго этическое обоснование умозрительных представлений, которые в заключительных разделах ***«Критики чистого разума»*** имели статус проблематических идей. Главное из них — представление о трансцендентальной свободе, или персональной свободе воли. Безусловность универсализируемых нравственных требований является неустранимой очевидностью морального сознания, сверхэмпирическим «фактом» чистого практического разума. Тот, кто не имеет этой очевидности, просто не принадлежит к числу нравственных существ. Но безусловность — это полная независимость от обстоятельств, «среды», естественного хода вещей, а значит, абсолютная, изначальная свобода самоопределения и выбора. Бесполезно искать доказательства этого морально-практического убеждения, бесполезно и пытаться подорвать его (напр., ссылками на неосуществимость наших добрых намерений, о которой свидетельствует опыт). Вера в реальность персональной свободы представляет собой общую для всех нравственных людей логическую необходимость. В «Критике чистого разума» главная задача состояла в том, чтобы очертить всеобщее и необходимое знание; в «Критике практического разума» она заключается в выявлении всеобщей и необходимой веры в свободу. Субъект этой веры воспринимает (умопостигает) себя как ***личность***, изъятую из всякой природной (по Канту, это значит и социальной) детерминации. Он мысленно принадлежит тому запредельному, ноуменальному миру, где свободное волеизъявление выступает в качестве первоначала долгого ряда поступков и событий («причинность посредством свободы»). Этот основной пафос «Критики практического разума» был хорошо расслышан современниками Канта (Ф. Шиллером, Ф. Шлейермахером, молодым И. Г. Фихте, юным Гегелем). Во «второй критике» Канта они видели морально-философский манифест свободы. В сер. 19 в. это понимание было еще раз акцентировано неокантианцами: у Канта, писал В. Виндельбанд, «свобода есть тот последний принцип, к которому приходит анализ нравственной жизни» (От Канта до Ницше. М., 1998, с. 126).

Через всю «Критику практического разума» проходит тема необходимой корреляции свободного волеизъявления и нравственной самодисциплины. Только вполне добровольное деяние может быть признано нравственным в строгом смысле слова. И наоборот, только ориентация на законосообразное и общеобязательное сообщает человеческому поведению до-

стоинство свободы. Никакой другой мотив его не обеспечивает.

С предельной последовательностью данный тезис проводится в кантовской критике евдемонизма («этики себялюбия»). Личное блаженство, счастье и благополучие — слишком проблематичные и зыбкие цели, чтобы служить основанием нравственности и свободы. Хотя стремление к ним можно признать от рождения свойственным каждому, они, по строгому счету, представляют собой лишь эмпирическую задачу, которая поставлена человеку его природой, но не имеет общезначимого рационального решения. Более того, человек, который всецело посвящает себя поискам личного счастья и благополучия (как если бы это было его долгом), неизбежно попадает во все большую зависимость от эмпирических обстоятельств (а это значит — и от властных инстанций, которые заведуют обстоятельствами).

Аргументы, выдвинутые Кантом против евдемонизма, сохраняют свою критическую силу в отношении всех попыток утилитарного и прагматического обоснования морали вплоть до новейших.

Глубинная оппозиция между эмансипирующим категорическим императивом и утилитарно-евдемонистическим расчетом находит экзотерическое выражение в резком противопоставлении долга и склонности. Оно проходит через весь текст «Критики практического разума» и превращает это сочинение в философскую декларацию ригоризма (кантовская этика в целом менее ригористична, чем данная «Критика»). Всякая примесь склонности, утверждает автор «Критики», портит чистоту нравственного мотива. Более того, подлинно нравственным поступком может считаться только такой, который не просто легален (сообразен долгу), но морален (т. е. совершается из одного лишь уважения к закону долга). Модели моральности соответствует понятие автономии (самоцельности, самозаконности нравственного поступка) и формальная трактовка категорического императива как «закона законосообразности».

Вместе с тем важно отметить, что даже в крайних выражениях ригоризма и формализма этика Канта не делается антиевдемонистической (аскетической) доктриной: «Различение принципа счастья и принципа нравственности не есть, однако, противопоставление их, и чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания не застили взор, коль скоро речь идет о долге» (*Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз., т. 3, 1997, с. 529). Стремление к счастью, поставленное под сомнение в аналитике нравственного сознания, вновь привлекается Кантом, когда дело доходит до теории добродетели и до разъяснения интегрального понятия всей его этики — понятия высшего блага. Под последним Кант разумеет моральный порядок, в основе которого лежит принцип заслуженного счастья. Такова конечная цель, к которой необходимо устремляется именно нравственно бескорыстная личность, отрешившаяся от мотивов себялюбия. Вселенский моральный порядок есть то, чего она не может не хотеть. Поскольку же порядок этот недостижим в границах природы, какой мы ее постигаем в опыте, нравственно развитый субъект не может мыслить себя иначе как вечно совершенствующимся членом сверхчувственного мира, устроенного благим и справедливым миродержцем. Бессмертие души и существование Бога осознаются им как условия возможности высшего блага. Это практические постулаты, которые этикотеология Канта добавляет к чисто этическому постулату свободы. «Критика чистого разума» очерчивала свободу воли, бессмертие души и существование Бога в качестве проблематических, регулятивных и трансцендентных идей. «Критика практического разума», хотя и не доказывает их теоретически (вопреки мнению большинства русских религиозных философов Кант не предлагает никакого нового доказательства бытия Бога), но сообщает им достоинство ассерторических, конститутивных и имманентных убеждений.

«Критика практического разума» открывается Предисловием, разъясняющим место этого произведения в общей структуре трансцендентально-критического учения. Далее следует Введение, трактующее понятие практического разума. Главная часть работы носит название «Учение чистого практического разума о началах». Она разделена на две книги. Первая («Аналитика чистого практического разума») представляет собой феноменологию морального сознания, ориентированную на этическое обоснование свободы. Вторая («Диалектика чистого практического разума») реализует этикотеологическую программу Канта. Краткая вторая часть работы («Учение о методе чистого практического разума») имеет дидактический характер: Кант разъясняет здесь установки и приемы «истинного [морального] просвещения». Заключение «Критики» развертывает знаменитый девиз Канта: «Звездное небо надо мной и моральный закон во мне». «Звездное небо» (объект изумления) напоминает человеку о его тварном ничтожестве перед безбрежной, детерминистски равнодушной природой («вселенной Паскаля»); «моральный закон» (объект уважения) возвышает его над природой и свидетельствует о персональной причастности к сверхчувственному миру.

Социальный герой «Критики практического разума» — «простой, скромный гражданин, наделенный честностью характера». Главная иллюстрация строго нравственного поступка — отказ от лжесвидетельства (даже под угрозой крайних бедствий и смерти).

В общей структуре трансцендентально-практического учения «Критика практического разума» занимает положение «посредующего звена» между «Критикой чистого разума» и ***«Критикой способности суждения»***. Однако действительный смысловой потенциал этого произведения куда более значителен: формалистическая акцентировка категорического императива открывает путь к принципиально новому осмыслению правового закона (статья «О поговорке...», 1792, и первая часть «Метафизики нравов», 1798); учение о постулатах чистого практического разума образует фундамент оригинальной философии религии («Религия в пределах только разума», 1795). Русский перевод Н. Смирнова (1879), Н. М. Соколова (1897).

Лит.: *Скрипник А. П.* Категорический императив И. Канта. М., 1973; *Мальтер Р.* К истории возникновения «Основоположения к метафизике нравов» и «Критики практического разума». — В кн.: *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз., т. 3. М., 1997, с. 7—18; *Соловьев Э. Ю.* К истории русских переводов основных морально-философских сочинений Канта. — Там же, с. 19—35; *Cohen H.* Kants Begrundung der Ethik. B., 1910; *Stange K.* Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der prak-tischen Vernunft. Lpz., 1929: *Paton H.J.* The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. L., 1947; *Bittner R., Cramer K.* (Hrsg.) Materiallen zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Fr./M., 1975. См. также лит. к ст. ***Кант.***

Э. Ю. Соловьев

«КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ» (Kritik der Urteilskraft) — работа ***И. Канта***, анализирующая эстетическую способность человека. Опубликована в 1790; первое введение к ней — в 1914. Вошла в шеститомное собрание Со-

чинений (т. 5. М, 1966). Работа возникла из стремления Канта найти опосредствующее звено между ***«Критикой чистого разума»*** и ***«Критикой практического разума»*** и установить немеханический способ объяснения живой природы. Состоит из предисловия, введения и двух частей. В 1-й части — «Критике эстетической способности суждения» анализируется рефлектирующая способность суждения (термин введен Кантом), связанная с эстетическим удовольствием (Wohlgefallen, Lust) от произведений искусства (а также прекрасных созданий природы). Рефлектирующая способность суждения существенным образом отличается от определяющей способности суждения «Критики чистого разума», где благодаря способности суждения особенное подводилось под всеобщее. Здесь, напротив, по данному особенному отыскивается всеобщее. Кант выделяет два вида рефлектирующего суждения — эстетическое и телеологическое. Эстетическим он называет такое суждение, основанием которого является ощущение, вызывающее в субъекте гармоническую игру воображения и рассудка, в свою очередь обусловливающую возникновение чувства удовольствия и неудовольствия. В «Аналитике прекрасного» формулируются основные характеристики эстетического суждения — суждения вкуса. Оно не есть познавательное суждение. «Чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом посредством рассудка, ради познания, а с субъектом и его чувствами удовольствия и неудовольствия посредством воображения» (Соч. в 6 т., т. 5. М., 1966, с. 203). Далее, суждение вкуса носит незаинтересованный характер. Удовольствие, получаемое от приятного или доброго, всегда связано с каким-нибудь интересом, но удовольствие от прекрасного (которое вследствие этого правильнее было называть не удовольствием, а благорасположением — Wohlgefallen) «свободно от всякого интереса. Предмет такого удовольствия называется прекрасным» (с. 212).

Т. к. эстетическая способность суждения относится не к самому предмету, а к нашему восприятию его, т. е. носит субъективный характер, то возникающая при этом трудность состояла в отыскании априорного основания для эстетического суждения. Оно было найдено Кантом во «всеобщем чувстве» (Gemeinsinn — от лат. sensus conirmmis) как чистом суждении вкуса. Иначе говоря, суждения вкуса должны иметь в своей основе субъективный, но всеобщий принцип, который через чувство (не через понятие — прекрасное есть то, что нравится «без понятия», с. 222) общезначимо определяет, что нравится, а что не нравится, и это — «общее чувство». По Канту, возможность его обусловлена «всеобщей сообщаемостью» эстетического удовольствия, каковая присуща не только познаниям, но и душевным состояниям. Именно всеобщая сообщаемость «предполагает общее чувство» (с. 243). Важной характеристикой эстетического суждения является то, что оно «имеет своей основой только форму целесообразности предмета» (с. 223), поскольку «она воспринимается в нем без представления о цели» (с. 240).

В «Аналитике возвышенного» Кант различает математически возвышенное, когда удовольствие вызывается содержанием безусловно великого предмета, и динамически возвышенное, когда природа рассматривается «как сила, которая не имеет над нами власти» (с. 268). «Следовательно, возвышенность содержится не в какой-либо вещи в природе, а только в нашей душе, поскольку мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой вне нас... Все, что вызывает в нас это чувство, — а сюда надо отнести и могущество природы... называется поэтому возвышенным» (с. 273).

Исключительно важное значение в «Критике способности суждения» придается понятию «игры»: речь идет об игре рассудка и воображения, когда одна способность опосредуется другой, что стимулирует развитие каждой. На «чувстве свободы в игре наших познавательных способностей — а эта игра должна в то же время быть целесообразной — зиждется то удовольствие, которое единственно и обладает всеобщей сообщаемостью, не основываясь, однако, на понятиях» (с. 321 — 322). Характеризуя прекрасное как «символ нравственно доброго» (с. 375), Кант видит в эстетической способности суждения опосредующее звено между природой и свободой, способностью познания и способностью желания. По Канту, «она не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связана с основой свободы, а именно с сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным (для нас) способом соединяется в одно с практической способностью» (с. 376).

В завершающей 1-ю часть «Диалектике эстетической способности суждения» формулируется антиномия вкуса: тезис — суждение вкуса не основывается на понятиях, иначе можно было бы о нем дискутировать, и антитезис — суждения вкуса основываются на понятиях, иначе нельзя было бы о них даже спорить, т. е. притязать на необходимое согласие других с данным суждением (см. с. 359). Антиномия эта разрешается Кантом так, что суждение вкуса хотя и не основывается на определенных понятиях, но в основе его все же лежит неопределенное понятие о сверхчувственном субстрате явлений, неопределенная идея сверхчувственного в нас. Во 2-й части — «Критике телеологической способности суждения» анализируется применение принципа целесообразности при рассмотрении созданий природы. Кант следующим образом формулирует возникающую здесь антиномию. Первая максима ее: «Всякое возникновение материальных вещей и их форм надо рассматривать как возможное только по механическим законам» (с. 413). Вторая максима: «Некоторые продукты материальной природы нельзя рассматривать как возможные только по механическим законам (суждение о них требует совершенно другого закона каузальности, а именно закона конечных причин)» (там же). Существование живых организмов заставляет нас выходить за рамки механических объяснений, т. е. предполагать целесообразную обусловленность. По аналогии с живыми организмами мы стремимся рассматривать и всю природу. Однако мы не можем приписывать цели ни Богу (нам неизвестны ни его замыслы, ни способы его действий), ни тем более — неживой материи; мы можем лишь примысливать их (ориентируясь на существование живых организмов и по аналогии с деятельностью человека в искусстве), т. е. применять телеологический подход в качестве регулятивного принципа. «Понятие вещи как цели природы самой по себе не есть, следовательно, конструктивное понятие рассудка или разума, но может быть регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения, дабы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов и размышлять об их высшем основании» (с. 401). Рефлектирующая способность суждения обнаруживает в данном случае свой опосредующий характер: «Природа прекрасна, если она в то же время походит на искусство, а искусство может быть названо прекрасным только в том случае, если мы сознаем, что оно искусство и тем не менее кажется нам природой» (там же, с. 322). Основу же синтеза целевого и причинного объяснений природы Кант ищет в конечном счете в человеке. «Здесь, на Зем-

ле, человек — последняя цель творения, ибо здесь он — единственное существо, которое может составить понятие о целях и из агрегата целесообразно сформированных вещей составить с помощью своего разума систему целей» (с. 459). Русский перевод Н. М. Соколова (1898), 1-го введения — Ю. Н. Попова (1966).

Лит.: *Библер В. С.* Век Просвещения и «Критика способности суждения». Дидро и Кант. — В сб.: Западноевропейская художественная культура XVIII века. М., 1980, с. 151-248; *Model A.* Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant. Fr./M., 1987; *Esser A.* Antinomie der Kunst. B., 1995. См. также лит. в ст. ***Кант***.

Т. Б. Длугач

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» (Kritik der reinen Vernunft) — сочинение ***И. Канта***. 1-е издание вышло в Риге в 1781. Под влиянием упреков в непонятности текста Кант выпустил в 1787 в Риге 2-е, существенно доработанное издание, которое — по рекомендации самого Канта — обычно и принимается за основу (с учетом вариантов 1-го издания). Однако некоторые философы (***А. Шопенгауэр, К. Розенкранц***, и др.) придавали более высокую ценность 1-му изданию. «Критика» неоднократно переиздавалась — при жизни Канта в 1790, 1794, 1799, наиболее важные издания: К. Розенкранц, 1838; Г. Хартенштайн, 1867; Ю. Г. фон Кирхман, 1868; К. Кербах, 1877; Б. Эрдман, 1878; Э. Адикес, 1899; К. Форлендер, 1899; Т. Валентинер, 1901, 1913; Э. Кассирер, 1913; Р. Шмидт, 1926, 1930; 1990; В. Вайшедель, 1956, 1983; И. Хайдеманн, 1956 и др. Основополагающим текстом считается издание Прусской академии (1911), в основу которого положено издание Б. Эрдмана. Русские переводы: М. Владиславлева (1867); Н. М. Соколова (т. 1—2, 1896—97; в одном томе — 1902); Н. О. Лосского (1907; 2-е изд. 1915; 1964 – под ред. Ц. Г. Арзаканяна и М. И. Иткина. Соч. в 6 т., т. 3, далее цитируется по этому изданию).

В Предисловиях к 1-му и 2-му изданиям Кант формулирует основную задачу — осуществить «критику способности разума в отношении всех познаний» (с. 76), предмет критики — «природа самого познания» (с. 77). Осуществившаяся в математике, начавшаяся в естествознании и предстоящая в метафизике «революция в способе мышления» сведена к формуле: «предметы должны сообразоваться с нашим познанием» (с. 87). Во Введении дано различение между априорным (безусловно независимым от всякого опыта) и апостериорным (коренящимся в опыте) познанием. Разделение на априорные аналитические и априорные синтетические суждения (в первых предикат лишь поясняет то, что уже содержится в субъекте, во вторых предикат добавляет новое знание благодаря обращению к опыту) использовано для формулирования основного вопроса «Критики чистого разума»: «как возможны синтетические суждения a priori?» В соответствии с общим членением произведения на 1) трансцендентальную эстетику, или учение о чувственности (Sinnlichkeit), 2) трансцендентальную аналитику, или учение о рассудке (Verstand), 3) трансцендентальную диалектику, или учение о разуме (Vernunft), основной вопрос модифицируется так: как возможны синтетические суждения a priori: 1) в чистой математике, 2) в чистом естествознании, 3) в чистой (новой) метафизике? Ключевые понятия априорного и трансцендентального Кант вводит сначала без обоснования: некоторые знания в принципе никогда не могут быть выведены из опыта — таковы всеобщие, т. е. истинно априорные, знания (напр., суждения обо всех телах или всех людях — ясно, что полный опыт относительно них невозможен, как и опыт относительно мира как бесконечного целого, и т. п.). Понятие трансцендентального характеризует разделы философии, в которых исследуется априорное, т. е. всеобщее и необходимое знание. Априорное анализируется на уровнях трех взаимосвязанных способностей (Vermögen) познания — «восприимчивости» (чувственность), суждения (рассудок), умозаключения (разум).

О воздействии «предметов» на наши органы чувств (***аффицировании*** чувственности) говорится очень бегло: возникающие благодаря ему «созерцания» (Anschauungen, «наглядные представления» в переводе Н. О. Лосского) могут быть эмпирическими, если относятся к предмету через посредство ощущения, или чистыми, если в них нет ничего от ощущений. «Явлением» (Erscheinung) у Канта именуется «неопределенный предмет эмпирического созерцания» (с. 63—64). «За» явлениями и независимо от них для нашего познания нет ничего. Вещь саму по себе (Ding an sich selbst), безотносительно к ее проявлениям, мы познать не можем, хотя и можем ее мыслить, притом в качестве «действительной» (с. 89). Мы можем познавать предмет лишь поскольку он есть объект чувственного созерцания, т. е. в качестве явления (с. 93). Отталкиваясь от явления, Кант переходит к «чистым представлениям», или к формам созерцания. «Чистые формы чувственного созерцания» — пространство и время; они предшествуют всякому опыту, суть «лишь субъективные условия всякого нашего созерцания» (с. 149), что означает их «трансцендентальную идеальность»: пространство — это априорная форма внешнего чувства, а время — внутреннего чувственного созерцания. Различные пространства существуют вместе и одновременно, а различные времена — последовательно.

Трансцендентальная логика делится на общую и частную логику; общая логика в свою очередь разделяется на чистую и прикладную. «Чистая» (т. е. неформальная, содержательная), или трансцендентальная логика (исследующая априорный характер форм мышления, в силу которого возможны всеобщие и необходимые истины), т. е. логика, объединяемая с теорией познания и учением о категориях, и является предметом исследования Канта. Она в свою очередь делится на трансцендентальную аналитику и диалектику. Трансцендентальная аналитика исследует способность рассудка. Рассудок является: «нечувственной» способностью познания, спонтанно производящей представления; познанием через понятия, не интуитивным, а дискурсивным; деятельностью, осуществляющей синтез многообразия представлений; способностью «составлять суждения» (с. 167), «приводить данные познания к объективному единству апперцепции» (с. 198). Благодаря этому рассудок предстает как творческая, конструктивная деятельность познающего индивида, тесно связанная с опытом и преобразующая его.

Трансцендентальную аналитику Кант делит на аналитику понятий и аналитику основоположений. «Чистые рассудочные понятия» он «открывает», обращаясь к суждениям, но отвлекаясь от их содержания и концентрируя внимание на одной лишь «рассудочной форме суждений». Опираясь на известную классификацию суждений по количеству, качеству, отношению, модальности, Кант выделяет 12 категорий: количества (единство-множественность-целокупность), качества (реальность-отрицание-ограничение), отношения (субстанция-акциденция; причинность-зависимость, общение), модальности (возможность-существование-необходимость). Эти рассудочные понятия (они разделяются на математические и динамические) — основные (Stammbegriffe); из них могут

быть выведены производные рассудочные понятия (предикабилии чистого рассудка), обоснование всей полноты которых Кант отложил «до другого случая» (который так и не представился). Каждая третья категория возникает у Канта из синтеза двух предыдущих (это учение Канта высоко оценивалось Гегелем). Обоснование дедукции чистых рассудочных понятий, или категорий, принадлежит к числу наиболее важных разделов «Критики чистого разума».

Рассмотрев чистые рассудочные понятия, Кант поставил вопрос о чувственном условии, без которого чистые рассудочные понятия не могут быть применены, т. е. о «схематизме чистого рассудка».

В трансцендентальной аналитике тщательно исследуются различные виды синтеза, т. е. «единств действия», осознаваемых рассудком. Синтез исследуется как проявление продуктивной, т. е. творческой способности воображения (в отличие от пассивной, или репродуктивной, способности, подчиненной законам ассоциации и исследуемой в психологии). Различая образ (продукт эмпирической способности воображения) и схему («монограмму» чистой способности воображения, или представления о том способе, каким воображение дает понятию образ), Кант утверждает, что в основе чувственных понятий лежат именно схемы, т. е. комплексные чувственно-рассудочные образования. Он анализирует троякий трансцендентальный синтез (аппрегензия, или схватывание элементов созерцания одного за другим; репродукция, или возобновление в репродуктивном воображении ряда элементов; рекогниция в понятии, или узнавание элементов как частей целого).

От таблицы и дедукции категорий Кант переходит к таблице основоположений: 1) аксиомы созерцания; 2) антиципации восприятия; 3) аналогии опыта; 4) постулаты эмпирического мышления вообще. Рассмотрев их, Кант приступает к опровержению идеализма — в виде «проблематического идеализма» Декарта или «догматического идеализма» Беркли: «Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного наличного бытия (Dasein) служит доказательством бытия (Dasein) предметов в пространстве вне меня» (с. 287).

Трансцендентальная диалектика есть учение о разуме и одновременно — ответ на вопрос о том, как возможна чистая метафизика. «Всякое наше познание начинает с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» (с. 340). Способность разума — это способность 1) делать опосредованные выводы, или умозаключения; 2) производить понятия; 3) давать принципы (рассудок есть способность давать правила); 4) создавать единство правил рассудка по принципам (с. 342). Трансцендентальная диалектика исследует «трансцендентальную видимость», т. е. «естественную и неизбежную иллюзию», в которую неизбежно впадает разум. Важнейший вопрос раздела: «содержит ли разум a priori, сам по себе, т. е. чистый разум, синтетические основоположения и принципы и каковы могут быть эти принципы?» Достигаемое разумом единство — 1) это не единство возможного опыта, как в случае рассудка; 2) собственное основоположение разума (в его логическом применении) состоит «в подыскивании безусловного для обусловленного рассудочного познания, чтобы завершить единство этого познания». Два основных раздела трансцендентальной диалектики: исследование трансцендентальных понятий чистого разума и трансцендентальных и диалектических умозаключений чистого разума. онятия разума мыслятся a priori (как и рассудочные понятия), но в отличие от них не ограничиваются сферой опыта и служат не для понимания (zum Verstehen) восприятия, а для концептуального схватывания (zum Begreifen). Подобно тому как в учении о рассудке от формы суждений Кант переходил к категориям, так в учении о разуме от формы умозаключений он переходит к особым априорным понятиям разума — трансцендентальным идеям: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (с. 358). Кант вспоминает при этом об идее добродетели у Платона.

Система трансцендентальных идей включает абсолютное (безусловное) единство 1) мыслящего субъекта (как предмета психологии); 2) ряда условий явлений (космологические идеи — предмет космологии); 3) условий всех предметов мышления вообще (теологические идеи — предмет теологии). Космологические идеи предстают в качестве ***антиномий***, или неизбежных противоречий чистого разума; 1) мир имеет (не имеет) начала во времени и границы в пространстве; 2) всякая сложная субстанция состоит (не состоит) из простых частей; 3) противоречие строгой причинности и свободы; 4) противоречие, возникающее в споре о принадлежности к миру (или отсутствии в нем) необходимой сущности.

«Идеал чистого разума» — восхождение к идеям, уже трансформировавшихся в идеал, напр., в идеал всесовершеннейшей сущности. Применение идей чистого разума есть, по Канту, «регулятивное применение по отношению к рассудку, а не к предметам». Благодаря регулятивным идеям разум не создает никаких понятий (об объектах), а только упорядочивает их. Примеры регулятивных идей — понятие мира вообще или понятие о Боге. Завершает «Критику чистого разума» «трансцендентальное учение о методе», определяющее формальные условия полной системы чистого разума.

Лит.: *Vaihinger H.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Aufl., Bd 1-2. Stuttg., 1922; *Cohen H.* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Aufl. Lpz., 1925; *Eisler R.*, Kant-Lexikon. B., 1930. См. также лит. к ст. ***Кант***.

Н. В. Мотрошилова

КРИТИЦИЗМ — философско-методологическая позиция, характеризующаяся принципиальным антидогматизмом, установкой на анализ собственных оснований мышления, на выяснение границ применимости фундаментальных понятий и методов. Классическую парадигму критицизма создал Кант, согласно которому философия должна исходить из саморефлексии разума, исследующего свои основоположения и предпосылки, проблемы и задачи, и только затем приступающего к анализу внешних объектов. Критицизм в кантовском смысле следует отличать как от догматической критики, так и от скептицизма, выступающего обратной стороной догматизма. Кантовская парадигма критицизма, оказав влияние на всю последующую историю философии, в значительной мере трансформировалась в ней. В философии Фихте критицизм приобретает иную ориентацию: мир представлений выводится из деятельности чистого самосознания, поэтому рефлексия разума приобретает функцию критики по отношению к универсуму; критицизм направляется не только на собственные основания мышления, он становится позицией сознания по отношению к миру. В диалектической философии Гегеля критицизм тесно связывается с идеей развития: взаимодействие («борьба») противоположностей есть не что иное, как взаимная критика, позитивные моменты которой служат возникновению синтеза, нового основания критической установки духа.

Кантианской парадигме критицизма противоположны установки на критику «неразумной» действительности (Маркс) или «критику» самого разума иррациональной волей (Шопенгауэр), жизненным инстинктом (Ницше, «философия жизни»), бессознательным влечением (Фрейд). Развитие кантовской парадигмы критицизма во многих отношениях определялось реакцией на эти установки, а также на изменение представлений о природе познания и его формах, благодаря успехам естественных, социальных и гуманитарных наук.

Эмпириокритики (Мах, Авенариус) придали критицизму роль установки на исследование эмпирического базиса познания: опыт был признан не сферой психических переживаний и не совокупностью качеств предметов, внешних по отношению к сознанию, а сферой нейтральных «элементов», обеспечивающих взаимосвязь психического и физического в рамках единого знания. Неокантианцы Марбургской и Баденской школ (Коген, Наторп, Виндельбанд, Кассирер и др.), в свою очередь, подвергли критике догмы позитивизма, искавшего последние основания научного знания в чувственных наблюдениях; была отброшена и кантианская «вещь сама по себе» как «реликт догматической метафизики». Коген полагал, что началом философско-методологического критицизма должна стать теория чистых или априорных элементов познания (категорий, теорий). Согласно Наторпу, критическая рефлексия охватывает не только сферу физико-математического исследования, но также моральный, эстетический и религиозный опыт. В феноменологии Гуссерля критицизм ориентирован на интерпретацию познавательных возможностей человека без разграничений между мышлением и созерцанием, дискурсом и интуицией; был подвергнут критике натуралистический объективизм как основание гносеологии. Общим моментом феноменологии, неокантианского критицизма и позитивизма (при всех существенных различиях между ними) стало перемещение фокуса гносеологии в сторону проблем метода. С усилением взаимодействия и диалога между философией и наукой в 20 в. понятия «метода» и «критики» еще более сблизились, и дальнейшее развитие классической парадигмы критицизма происходило гл. о. в рамках методологии науки.

В философии критического рационализма (Поппер, Уоткинс, Лакатос, Агасси и др.) критицизм рассматривается как основная познавательная установка науки. В отличие от неопозитивистской установки на эмпирическое обоснование и оправдание научного знания (см. ***Джастификационизм***), Поппер выдвинул на первый план идею научной рациональности как критики научного знания, осуществляемой в поиске возможных опровержений научных гипотез. Такая критика должна быть основана на эмпиризме и логике: опыт обладает безусловным приоритетом перед теоретическими конструкциями, обнаруженное опытное опровержение теории должно вести к признанию ложности последней согласно логическому правилу modus tollens. Т. о., критицизм получил статус методологической стратегии в решении проблемы демаркации (см. ***Демаркации проблема***) между наукой и метафизикой (последняя характеризуется именно своим иммунитетом от самокритики, принципиальной неопровержимостью).

Однако в этом статусе критицизм не может быть вполне последовательным. Перед методологией науки возникает дилемма: либо признать установку критицизма не подверженной критике, возрождая тем самым догматизм, либо согласиться с принципиальной опровержимостью самой этой установки, попадая при этом в порочный круг: «опытным» опровержением этой установки могло бы стать только указание на научное, но нефальсифицируемое суждение (суждение, стоящее вне критики), что является противоречием в определении. Попытка У. Бартли построить методологически корректное обобщение критицизма (панкритицизм) не нашла убедительной аргументации. Поппер предложил считать установку на рациональную критику «символом научной веры», изначальной готовностью ученых действовать в рамках рациональной дискуссии. Однако, вопреки намерениям Поппера, это, по сути, означало, что рассуждения об основаниях научной рациональности «переводятся» с языка методологии и логики на язык психологии и социологии науки. Определенной двойственностью в интерпретации критицизма отмечена и методологическая концепция научно-исследовательских программ Лакатоса: критические решения научной элиты основываются не на догматическом выполнении требований фальсификационизма, а на оценке эвристического потенциала программы как прогрессирующего или вырождающегося; однако такая оценка в реальной научно-исследовательской практике чрезвычайно подвержена психологическим и социологическим влияниям.

Последнему обстоятельству было придано исключительное значение представителями исторического направления в философии науки (Кун, Тулмин, Полани и др). Кун отождествил классическую парадигму критицизма с кризисным, или «революционным», состоянием науки: критика оснований происходит тогда, когда прерывается «нормальный» период научной работы и фундаментальные образцы этой работы разрушаются «изнутри» (под давлением накопившихся противоречий с фактами) и «извне» (в конкуренции с другими, альтернативными образцами). В концепции Тулмина критицизм не является основной гносеологической установкой; рациональная критика — лишь один из факторов эволюции знания, действующий наряду с социальными и психологическими факторами. В постмодернистских концепциях науки (Рорти и др.) гносеологическое значение критицизма сильно снижено, поскольку отвергается сама возможность фундаментального эпистемологического обоснования научного исследования. Бессмысленно говорить о критике оснований, если сами эти основания полагаются чем-то временным, имеющим лишь вспомогательное, инструментальное значение для прагматически трактуемого успеха.

В современной философии критицизм во все большей степени играет роль одной из регулятивных идей, влияние которой усиливается или ослабевает в зависимости от изменений позиции рационализма, культурных функций науки, от ее значимости в ряду иных форм общественного сознания. В этом смысле критицизм разделяет судьбу многих ценностей европейской культуры, которым брошен вызов истории.

Лит.: *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1905; Структура и развитие науки. М., 1975; *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996.

Б. Н. Порус

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ — направление западной (гл. о. англо-американской и немецкой) философии, ядро которого составляют методологические и социально-политические идеи К. Поппера и его последователей (И. Лакатоса, Дж. Агасси, Дж. Уоткинса, Х. Альберта, Э. Топича, Х. Шпинера и др.). Термин «рационализм» в наименовании

этого направления имеет несколько различных, но связанных между собой смыслов. Прежде всего в нем выражено стремление отграничить сферу рациональности — науку — от псевдонауки, метафизики и идеологии как сфер, которые не обладают «врожденным иммунитетом» против влияния иррационализма. В этом отношении критический рационализм продолжает традицию «демаркационизма», имея непосредственными предшественниками и оппонентами логических эмпиристов, с которыми расходится лишь в вопросе о критериях демаркации и соответственно о критериях рациональности. Хотя критический рационализм декларирует принципиальную антиидеологичность своей доктрины, уже сама постановка проблемы демаркации имеет не только методологическое значение: по мысли Поппера, наука и рациональность могут и должны стать оплотом в борьбе против иррационального духа тоталитаризма и социально-политической демагогии.

Во-вторых, рационализм Поппера противопоставлен эмпиризму неопозитивистов (М. Шлика, О. Нейрата, Р. Карнапа, Г. Рейхенбаха и др.). Разногласия затрагивали принципы обоснования научного знания, проблемы «рациональной реконструкции» научно-исследовательских процессов в их истории, понимания сущности научного метода. В противовес индуктивизму критический рационализм выдвинул на первый план гипотетико-дедуктивную модель научного исследования, в которой преимущественное значение имеют рационально конструируемые схемы объяснения эмпирических данных, а сами эти данные, опирающиеся на конвенционально определяемый эмпирический базис, во многом зависят от рационально-теоретических схем.

В-третьих, рационализм этого направления выступает не только как характеристика научного знания и научных методов, но и как норма поведения ученого в ситуации исследования. С точки зрения критического рационализма рационально действует тот ученый, который строит смелые теоретические гипотезы, открытые самым разнообразным попыткам их опровержения. Более того, рациональность предполагает бескомпромиссную критику, в т. ч. и собственных позиций, опирающуюся на научную методологию (см. ***Фальсификация***). Важнейшим следствием этой установки является признание принципиальной гипотетичности, предположительности знания, поскольку претензии знания на абсолютную истинность противоречат принципу критицизма и, следовательно, нерациональны.

Став в 1960—70-х гг. теоретической основой социал-демократического реформизма, критический рационализм переплетается с традициями «социальной инженерии» и «социальной терапии», образуя совокупность концепций, направленных на решение конкретных проблем социальной жизни за счет реализации «рациональных проектов» производственного, культурного, политического развития. Улучшение жизненных условий и исправление социальных дефектов — социотехнические задачи, требующие системы «рациональных образцов» и «рациональных ориентиров». Эти установки критического рационализма оказались привлекательными для той части прагматически и технократически настроенной интеллигенции, которая восприняла их как наиболее приемлемую философию социального действия, противостоящую пессимистически-негативистским тенденциям и контркультурным движениям.

В развитии критического рационализма различимы четыре этапа: 1920—30-е гг. — формирование методологической доктрины К. Поппера; 1940—50-е гг. — распространение его идей на область социальной философии и социально-исторического знания; 1960—70-е гг. — «онтологическая реформа» критического рационализма и его сращивание с социал-демократической идеологией, с политологическими и социологическими концепциями; 1970—80-е гг. — ревизия «ортодоксального» попперианства и его модернизация с помощью идей когнитивной социологии науки, социальной психологии научных сообществ, герменевтики, что привело к заметным противоречиям с исходными принципами критического рационализма. Методологическая концепция критического рационализма развивалась от первоначального «наивного фальсификационизма». Однако на протяжении своей истории критический рационализм оставался «нормативной методологией», применение которой в рациональной реконструкции реальных процессов развития научного знания вело к огрублению и даже искажению последних. Попыткой приблизить концепцию критического рационализма к действительной истории науки стала методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса. Радикальной ревизией критического рационализма явился «методологический анархизм» П. Фейерабенда, отбросивший идею демаркации и фальсификационизм, приравнявший рациональность к прагматическому успеху и творческому произволу. Другое направление ревизии критического рационализма выразилось в «панкритическом рационализме» (У. Бартли, Х. Альберт и др.), провозгласившем принцип «критики собственных оснований» этой доктрины.

Распространение принципов критического рационализма на историю и социальные науки означает прежде всего их ориентацию на теоретические образцы, заданные естествознанием. Однако, как признают сторонники критического рационализма, в сфере социального знания принципы рациональности часто нарушаются из-за идеологических, классовых, групповых, личностных и иных пристрастий. Преодоление этой трудности они видят на пути превращения принципа критицизма в методологическую основу и этическую норму деятельности научных сообществ. Идеальная модель «Большой науки» — «открытое общество беспристрастных исследователей» — видится сторонникам критического рационализма образцом подлинно демократического устройства общества в целом. С этих позиций были подвергнуты критике социальные учения и теории, содержание и практика реализации которых не соответствовали этому образцу. «Рациональность» и «демократия» в критическом рационализме — понятия, сопряженные по смыслу. Теоретики критического рационализма сосредоточили усилия на разработке рекомендаций «социальной технологии», позволяющей демократическим институтам гибко реагировать на изменения в социальной действительности. Огромную роль в этом процессе критический рационализм отводит научно-техническому прогрессу как движущей силе цивилизационного развития, распространению образования, повышению культурного уровня, превращению рациональности в доминирующую ценность.

Лит.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; В поисках теории развития науки. М., 1982; *Поппер К.* Открытое общество и его враги. т. 1—2. М., 1992; Criticism and the Growth of Knowledge. Cambr., 1972; Der Kritische Rationalismus und Socialdemokratie, Bd 1—2. Bonn, 1975—76; Critical Rationalism, Metaphiysics and Science, vol. 1. Dordrecht etc., 1995.

В. Н. Порус

КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ – неоднородное течение в европейской и американской философии 2-й пол. 19 — 1-й пол. 20 в., для которого наряду с признанием независимой от сознания реальности характерно подчеркивание необхо-

димости различать объект познания и его образ в сознании. Критический реализм был важным этапом в борьбе против неогегельянства и прагматизма, отражая стремление ряда мыслителей сформулировать философию, согласующуюся со здравым смыслом и наукой. В Германии критическими реалистами именовали себя представители реалистического направления в неокантианстве (А. Риль, О. Кюльпе, Э. Бехер), считавшие «вещи-в-себе» необходимым основанием и материалом нашего знания о мире. На формирование взглядов британских критических реалистов (А. Прингл-Пэттисона, Р. Адамсона, Дж. Д. Хикса) отчасти повлияла философия Канта, отчасти — философия «естественного реализма» шотландской школы. В основе философской концепции Дж. Д. Хикса, наиболее оригинального мыслителя среди британских критических реалистов, лежит резкое противопоставление непосредственно воспринимаемых качеств и объектов, вызывающих наши восприятия: в отличие от объектов и акта восприятия, качества не являются самостоятельными сущностями и не существуют ни реально, ни идеально. Однако в основном работы британских критических реалистов носили полемический характер и были посвящены критике феноменализма и теории чувственных данных.

Как относительно самостоятельное философское течение критический реализм оформился в США на базе критики ***неореализма***. В 1920 американские философы Д. Дрейк, А. О. Лавджой, Дж. Б. Пратт, А. К. Роджерс, Дж. Сантаяна, Р. В. Селларс и Ч. О. Стронг выступили с программным сборником «Очерки критического реализма. Совместное исследование проблемы знания», в котором изложили свою общую гносеологическую платформу. Американских критических реалистов объединяло убеждение в том, что любое восприятие включает три отдельных ингредиента: акт восприятия, «непосредственно данное» и воспринимаемый объект. Существование физических объектов не зависит от того, воспринимаются они или нет, однако объекты не могут быть непосредственно даны в восприятии, поэтому субъект воспринимает «данное», служащее посредником между ним и объектом. Вместе с тем в процессе познания субъект приобретает знание об объектах, а не о содержании собственного сознания. Подчеркивая активную роль сознания в процессе познания, критические реалисты отмечали, что не все воспринимаемые нами в опыте качества могут быть приписаны объекту; иначе было бы невозможно объяснить разного рода иллюзии и ошибки. «Данное» в некотором смысле соответствует объекту, но является не его копией, а знаком, указывающим на присутствие объекта. Любое содержание сознания критические реалисты трактовали как результат сложного процесса взаимодействия субъекта и объекта и придавали важное значение анализу механизмов чувственного восприятия и познания в целом. Возможность познания независимых от сознания физических объектов они обосновывали тем, что человеческий опыт изначально ориентирован на внешний мир. Наиболее яркое выражение этот аспект критического реализма нашел в учении Сантаяны о «животной вере», согласно которому мы инстинктивно, как животные, чувствуем, что внешние вещи существуют независимо от нас и в этих вещах представлены некоторые из воспринимаемых нами качеств. Однако в трактовке критическими реалистами природы «данных» и объектов познания и характера их взаимосвязи отчетливо проявились различные позиции. «Эссенциалисты» (Сантаяна, Дрейк, Роджерс, Стронг) считали «данное» совокупностью логических сущностей, которые не обладают ни реальным, ни идеальным существованием. Сантаяна трактовал эти сущности в духе платоновских идей как некие неизменные и вечные универсалии, воплощающиеся в конкретных существующих вещах, а Стронг и Дрейк усматривали в них определенные аспекты ментальных событий и строили панпсихическую онтологию, постулируя существование единого «материала», из которого составлены и объекты природы, и сознание. Другая группа критических реалистов (Лавджой, Пратт, Селларс) придерживалась той точки зрения, что «данные» существуют в сознании. Лавджой трактовал их как некие ментальные образования, а их экзистенциальное отличие от воспринимаемых вещей объяснял в терминах психофизического дуализма. В целом защита эпистемологического дуализма и репрезентативной теории восприятия от критики неореалистов составляла основное содержание концепции Лавджоя. Для Селларса «данные» хотя и обладают подлинной реальностью, но ни в коей мере не являются независимыми сущностями, а представляют собой качественные аспекты деятельности мозга. Отмечая нейрофизиологический характер ментальных событий, Селларс подчеркивал, что сознание не может «выйти за пределы» организма и установить прямой контакт с физическими объектами, ибо оно существует только будучи связанным с состояниями мозга. В силу обнаружившихся разногласий группа американских критических реалистов вскоре распалась, и как таковое это течение прекратило свое существование в 1930-х гг., однако его участники, претерпев определенную эволюцию, продолжали отстаивать его принципы уже независимо друг от друга. Для Сантаяны, Стронга, Дрейка и др. критический реализм составлял определенный аспект натуралистической философии, и дальнейшее развитие его принципов связано с разработкой натурализма как важного направления в философии США. Пратт эволюционировал в сторону персонализма, создав концепцию «персонального реализма»; Лавджой отстаивал позиции «темпоралистского реализма»; Селларс разрабатывал теорию «физического реализма» и эмерджентной эволюции, предвосхищая во многом идеи научного реализма.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965; *Sellars R. W.* Critical Realism. A Study of the Nature and Conditions of Knowledge. N. Y., 1916; Essays in Critical Realism. A Cooperative Study of the Problem of Knowledge (D. Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. W. Sellars, C A. Strong). N. Y., 1920; *Santayana G.* Scepticism and Animal Faith. Introduction to a System of Philosophy. N.Y., 1923; *Drake D.* Mind and Its Place in Nature. N.Y., 1925; *Lovejoy A. O.* The Revolt Against Dualism. La Salle, 1930; *Passmore J.* A Hundred Years of Philosophy. L., 1957.

Л. Б. Макеева

КРИТОЛАЙ (Κριτόλαος) из Фазелиды (2 в. до н. э.) — схоларх ***перипатетической школы*** после Аристона Кеосского. Вместе с академиком Карнеадом и стоиком Диогеном Вавилонским участвовал в знаменитом философском посольстве от Афин в Рим в 155. Сочинения Критолая и даже названия их не сохранились. Известно, что он возражал против учения стоиков о мировых пожарах, отстаивая тезис о вечности космоса, ибо космос — причина существования себя самого (см. Philo Alex. De Aetern. Mundi, 70, 1—5); учил об эфирной природе души; в этике критиковал стоиков за их учение о страстях; откорректировал аристотелевское определение счастья, понимая счастье как полноту (συμπλήρωμα) душевных, телесных и внешних благ, где добродетель имеет не больше веса, чем остальные блага.

Фрагм.: *Wehrli F.* (ed.) Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar, Heft X. Basel-Sttutg., 1969.

М. А. Солопова

КРОНЕР (Kroner) Рихард (8 марта 1884, Бреславль — 2 ноября 1974, Маммерн, Швейцария) — немецкий философ. Сначала ассистент, затем доцент и профессор университетов Фрейбурга (1919-24), Дрездена (1924-29), Киля (1929-34), Франкфурта-на-Майне (1934—35). В 1910 вместе с Г. Мелисом и русскими философами Ф. Степуном и С. Гессеном основал международный журнал «Логос» и до 1933 был редактором его немецкого издания. Лишенный нацистами права преподавания (1935), выехал в Англию, где работал в Оксфордском университете, в 1940 перебрался в Канаду, а оттуда в США. В 1949—52 — профессор философии религии в Объединенной теологической семинарии (Нью-Йорк), с 1953 в Темпльском университете (Филадельфия). Взгляды Кронера на протяжении жизни претерпели существенные изменения. Начав как ученик Риккерта, он унаследовал от неокантианства интерес к проблеме ценности. На страницах «Логоса» он с дуалистических позиций выступает против философского монизма. Под впечатлением от катастрофы мировой войны обращается к философии Гегеля. В этот — неогегельянский — период своего творчества, отразившийся в кн. «От Канта до Гегеля» (Von Kant bis Hegel, 2 Bde, 1921—24), пытается реконструировать целостный ход развития немецкого идеализма. Здесь впервые в историко-философской литературе раскрыто значение идей Ф. Шиллера для истории немецкой классической философии. По Кронеру, интерпретируя интеллектуальную интуицию как эстетическую, Шиллер способствовал переходу от этического идеализма Канта и Фихте к эстетическому идеализму Шеллинга. В кн. «Самоосуществление духа. Пролегомены к философии культуры» (Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1928) выдвигает положение, согласно которому сущность и смысл культуры коренятся в потребностях человеческого духа, во внутренне присущих последнему противоречиях (природное и божественное, чувственное и разумное, единство и множественность). На этом систематическом основании он строит работу «Культурфилософский базис политики» (Kulturphilosophische Grundlegung der Politik, 1931), объясняя противоположность внешней и внутренней политики, демократии и монархии, сословного и классового государства. В годы эмиграции начинается третий этап его философской эволюции, связанный с религиозными исканиями. Кронер обращается к С. Кьеркегору и к идеям диалектической теологии. В кн. «Спекуляция и откровение в истории философии» (Speculation and revelation in the history of philosophy, v. 1—3. Phil., 1956—64) утверждает, что отношение между спекуляцией и откровением было «нервным центром» истории философии от ее начала до системы Гегеля. Спекуляция, по Кронеру, есть предельная проблема философии. Но спекуляция знает только научную истину, т. е. истину «теоретическую», безличную, отделенную от мыслящего субъекта. В отличие от спекуляции, откровение не зависит от человека, оно — всецело дело Бога. Истина, передаваемая откровением, — истина «практическая», недоказуемая, личностная, она адресована конкретному человеку. Поэтому между сферами откровения и спекуляции существует пропасть, ибо истина обеих требует «предельности». Теоретическое знание с необходимостью ограничено конечными вещами, что только и делает возможным объективное, безличное познание. Бог же недоступен объективному познанию, ибо является субъектом, имеет личностный характер и бесконечную природу. Поэтому Бог являет себя, т. е. открывает человеку свои действия и цели не в теологической системе, а в эпическом повествовании или драматическом диалоге. Различия откровения и спекуляции не исключают, однако, их единства, т. к. религия и спекуляция в конечном счете выражают один и тот же Абсолют.

Соч.: Between Faith and Thought. N. Y., 1966; Философия творческой эволюции (А. Бергсона). — В кн.: Логос: международный журнал по философии культуры, кн. 1. М., 1910; К критике философского монизма. — Там же, кн. 3—4. М., 1913; Самоосуществление духа. Пролегомены к философии культуры. — В кн.: Культурология. XX век. М., 1995.

Лит.: *Skinner J. E.* Self and world. The religious philosophy of R. Kroner. Phil., 1962.

А. Г. Вашестов

КРОНИЙ (Κρόνιος) (2-я пол. 2 в.) — греческий философ; назван другом ***Нумения*** у Порфирия (De anthro nymph., 21), упоминается в ряду «достойнейших платоников» вместе с Нумением и Амелием (Syrian. In Met., p. 1096 12 Kroll), а вместе с Нумением, Модератом, Никомахом — в ряду «знаменитых пифагорейцев» (Eus. Hist. Eccl., VI 19, 8). Вероятно, ему Лукиан адресовал свое сочинение «О смерти Перегрина». Тексты Кронния читал на своих занятиях Плотин (Porph. V. Plot., 14, 11). Как и Нумений с Амелием (Syrian., loc. cit.), Кроний признавал, что идеям причастно не только чувственное, но и умопостигаемое. Единственное упоминаемое сочинение Кронния — «О палингенесии» (Nemes. De nat. hom. 2, 117, p. 35, 4—5 Morani), причем в нем Кроний отвергал переход человеческих душ в животных. Вероятно, он комментировал «Государство» Платона (Procl. In Remp. II, p. 22. 20sq.; 110, 4 Kroll), а также Гомера, используя в обоих случаях аллегорический метод (как показал Фестюжьер, 9frg. 3 из Procl. In Remp. II, p. 109, 7—16 Kroll, не имеет к Кронию никакого отношения).

Фрагм.: *Leemans E.-A.* Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten. Brux., 1937, p. 153—157.

Лит.: *Whittaker J.* Cronios, Dictionnaire des philosophies antiques, ed. R. Goulet, t. 2. P., 1994, p. 527—528.

Ю. А. Шичалин

КРОПОТКИН Петр Алексеевич, князь (псевдонимы: Бородин, Левашев) [27 ноября (9 декабря) 1842, Москва — 8 февраля 1921, Дмитров] — русский теоретик анархизма, ученый-географ, социолог. Окончил Пажеский корпус (1862), участвовал в экспедициях по Восточной Сибири, Амуру, Маньчжурии, сделал несколько открытий, обосновал теорию оледенения Евразии. В 1867 подал в отставку, поступил на физико-математический факультет Петербургского университета. С 1868 член Русского географического общества. В 1872 посетил Швейцарию, сблизился с бакунинским крылом I Интернационала. После возвращения в Россию за участие в движении народничества арестован (1874), бежал за границу (1876), где занимался пропагандой идей анархизма. Через 40 лет (1917) вернулся в Россию. В Октябрьской революции видел закономерный ход истории — ускоренную эволюцию в развитии общества, но отрицательно отнесся к диктатуре пролетариата, считая любую власть злом. Социальным идеалом Кропоткина был безгосударственный (анархический) коммунизм. Условиями создания нового общества должны стать свобода и равенство людей, ликвидация частной собственности, передача в общее пользование средств производства, введение справедливых принципов распределения, возможность для всестороннего развития личности. Называя прогрессивную эволюцию общества «биологическим законом взаимной

помощи», обосновывал свою концепцию фактами из истории и естествознания. Тесно связанный с взаимопомощью общественный инстинкт является источником этических норм и «всего последующего развития нравственности», способствующей укреплению солидарности людей. Анархистское мышление считал высшей ступенью общественной эволюции и неотъемлемой частью общефилософской системы.

Соч.: Соч., т. 1—7. СПб., 1096—07; Взаимная помощь как фактор эволюции. Харьков, 1919; Коммунизм и анархия. Пп., 1919; Этика. Избр. труды. М., 1991.

Лит.: *Карцев С. Ф.* Кропоткин. М., 1989; *Маркин В. А.* Петр Кропоткин. Иркутск, 1992; *Miller M. A.* Kropotkin. Chi.-L., 1976.

Н. М. Северикова

КРОЧЕ (Croce) Бенедетто (25 февраля 1866, Пескассероли, близ г. Аквилла — 20 ноября 1952, Неаполь) — итальянский философ и историк, представитель ***неогегельянства***, политический деятель, публицист. После завершения учебы в университете Рима (1886) профессор в Неаполе (1902—20). Испытал влияние марксистов (А. Лабриола), что отразилось в книге «Исторический материализм и марксистская экономика» (1901). Сыграл большую роль в критике позитивизма. Занимался литературной критикой и историей искусства («История под общим понятием искусства», 1893; «Литературная критика в Италии», 1895). В 1902 выходит его книга «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» (рус. пер. ч. 1. М., 1920), где разворачивается учение об интуиции, постигающей мир в его конкретности и индивидуальности. В 1903 начинает выпускать журнал «Критика», в котором печатает множество статей. В 1905 выходит книга «Основные черты логики как науки о чистом понятии», в 1906 — «Что живо и что мертво в философии Гегеля», в которой гегелевская логика противоречия замещается логикой различия и проводится принцип — единство духа есть процесс различий. В 1909 Кроче выпускает «Философию практики. Экономика и этика», где дается философское и гносеологическое обоснование деятельности или практики, которыми пропитана вся современная жизнь. Кроче подчеркивает творческий, а не инструментальный характер деятельности, за утилитарным действием скрывается моральный дух: «В реальности нет закрытой и изолированной сферы политической и экономической активности. Есть только процесс духовной деятельности...» (Антология сочинений по философии. СПб., 1999, с. 110).

В 1910 избран в сенат. В 1911 издает книгу «Философия Джамбатиста Вико», которая оказала большое влияние на формирование его историцизма. В 1915 выходит на немецком языке (в 1917 на итальянском языке его центральная работа «Теория и история историографии» (рус. пер. М., 1998), где Кроче выступил против детерминистских концепций историй, отстаивал принципы гуманистической истории, творцом которой является реальный индивид, «т. е. дух в процессе его вечного самоопределения» (там же, с. 61). Принцип объяснения эта история ищет «внутри самого процесса мысли, процесса, в котором мысль открывает себя перед самой собой» (там же). История природы рассматривается как псевдоистория. Действительность оказывается процессом саморазвертывания и самосознания духа. Поэтому Кроче называет свою позицию «абсолютным историцизмом», а эта монография завершает четырехтомную «Философию духа» (т. 1 — «Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика», т. 2 — «Логика как наука о чистом понятии», т. 3 — «Философия практики»). Из «абсолютного историцизма» Кроче вытекал ряд следствий: история есть история духа, философия тождественна истории и историографии, факт есть духовный акт, история природы — это псевдоистория, история есть органическое соединение историй отдельных духовных ценностей.

После войны стал министром образования в кабинете Джолитти (1920—21). Разработал проект школьной реформы. После прихода к власти Муссолини (1925) он в оппозиции к фашизму, вступает в Либеральную партию, пишет «Манифест интеллектуалов-антифашистов», становится одним из видных противников фашизма, выступает против конкордата с Ватиканом (1929). Несмотря на преследования и изгнание, Кроче выпускает книги, где подчеркивает фундаментальную значимость морального долга («Моральные аспекты политической жизни», 1929), важность исторических поступков («История как мышление и как поступок», 1938), анализирует пути развития Европы («История Европы 1815—1915», 1932). После разгрома фашизма — один из лидеров возродившейся Либеральной партии и даже вновь вошел на короткое время в правительство. 16 февраля 1947 открыл созданный им Институт исторических исследований речью «Современное понимание истории».

Кроче исходил из того, что реальность — Дух. Эстетика и логика образуют формы теоретического духа. Экономика и этика — формы практического духа. Он противопоставил два типа знания: эстетическое и концептуальное. Первое имеет в основе интуицию, которая схватывает индивидуальное и неповторимое. К сфере эстетики принадлежит искусство, которое есть деятельность, направленная на схватывание единичных фактов. Поскольку история занята уникальными и неповторимыми событиями, она близка искусству.

Особенность истории по отношению к другим видам искусства — претензия на истинность суждений. Искусство описывает возможное, история — то, что имело место в действительности. Проведение этого различения, однако, невозможно в рамках одной лишь интуиции. Чтобы отличить действительное от возможного (историческое суждение от искусства), нужно обратиться к общим понятиям. Понятие, согласно Кроче, будучи категорией Духа, характеризуется универсальностью и конкретностью. Без этих качеств понятие превращается в псевдопонятие, в фикцию, которые важны для познания из-за своей практичности и полезности. Понятие духовно, поскольку указывает на трансцендентность своих частных репрезентаций и вместе с тем понятие утилитарно, поскольку акт мысли и акт воли, будучи едины, направлены на объективную пользу. Кроче предлагает свою классификацию суждений (индивидуальных и универсальных), подчеркивая, что нет логического суждения без исторического. Логика совпадает с историей. «В нашей реально присутствующей страсти, нашей истине, нашей воле и действии дана целиком вся реальность. Вне этого духовного круга нет ничего другого» (Антология сочинений по философии, с. 200). Кроче оставил большое число работ по истории итальянской и европейской литературы (о Данте, Ариосто, Шекспире и др.).

Соч.: Filosofia della practica. Economica ed etica. Bari, 1909; Logica come scienza del concetto puro. Bari, 1909; Teoria e storia della storiografica. Bari, 1917; La storia come pensiero e come azione. Bari, 1938; Discorsi di varia filosofia. Bari, 1945; Memorie della mia vita. Napoli, 1996; La mia filosofia. Mil., 1993; Антология сочинений по философии. СПб., 1999 (библ., с. 450-466).

Лит.: *Аббате М.* Философия Кроче и кризис итальянского общества. М., 1959; *Топуридзе Е. И.* Эстетика Кроче. Тб., 1967; *Cione E.* Bibliografia crociana. Monza, 1956.

Г. Б. Гутнер, А. П. Огурцов

КРУГ В ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ — см. ***Логические ошибки***.

КРУЗИЙ, Крузиус (Crusius) Христиан Август (10 января 1715, Леуна — 18 октября 1775, Лейпциг) — немецкий философ, с 1774 — профессор теологии в Лейпциге. Один из самых влиятельных противников лейбнице-вольфовской рационалистической метафизики. Называя ее «иллюзорной систематикой», критиковал за учение о ***предустановленной гармонии***, отождествление каузальных связей действительного мира с логическими, за подмену реальных оснований логическими и т. д. Указал на ошибочность смешения законов достаточного и определяющего основания, поскольку последний относится лишь к аналитически-необходимым связям между понятиями, не допускает возможности случайных вещей и свободных оснований человеческой деятельности, а потому приводит к абсолютному детерминизму и фатализму. В законе достаточного основания различал реальные и идеальные основания: первые относятся к действительным вещам и их причинам; вторые — к основаниям познания и нравственности. Как реальные, так и идеальные основания имеют синтетический характер, т. е. содержат в себе условия и предпосылки порождения или возникновения «нечто другого» и потому не исключают возможности случайных событий в мире, а также свободы в познавательной деятельности и нравственном поведении человека.

Действительный мир рассматривается Крузием как совокупность вещей или тел, данных нам в пространстве и времени и воспринимаемых посредством чувств. Тем не менее ощущения не дают нам адекватных образов самой субстанции, но являются всего лишь знаками или «характеристиками» ее сущности, которая состоит в недоступной чувствам и непостижимой разумом силе, образующей некоторое активное начало, или деятельное основание всего сущего. Вместе с тем именно в этой имматериальной, непознаваемой и деятельной субстанции Крузий усматривает и основание человеческой души, всех ее способностей — мышления (рассудка и разума) и желания (воли) и их активной деятельности. Причем именно воля как способность к спонтанному действию оказывается не только «основной силой» души, но и наиболее адекватным и полным проявлением сущности самой субстанции, выражением ее внутренней силы и активности (что и дало повод для определения его концепции как «онтологии воли»). Первоисточником этой субстанциальной силы, как и творцом действительного мира и человека, является Бог. Однако в отличие от т. н. естественной теологии в составе вольфианской метафизики Крузий избегает каких-либо рациональных доказательств бытия Бога, придерживаясь в данном случае апофатической традиции.

В соответствии со своими онтологическими установками в учении о мышлении и рассудке (ноологии) Крузий предложил и новую формулировку их высших законов, согласно которым познавательное применение рассудка определяется не формальной правильностью или непротиворечивостью мышления, а некоторой внутренне присущей ему принудительной силой, необходимой убежденностью или уверенностью самого мыслительного акта. Именно эта изначальная способность рассудка к полаганию позволяет ему утверждать нечто в качестве истинного или отрицать в качестве ложного, и уже затем, в соответствии с законом противоречия, определять способ совместного или раздельного существования субъекта и предиката в составе суждения, утвердительной или отрицательной связи между понятиями или мыслями. Т. о., первым основанием познания оказывается некая полагающая и целенаправленная деятельность мыслящего субъекта, внутренняя волевая активность самого мыслительного акта, которая и определяет возможность достижения истинного и непротиворечивого по форме знания. В силу этого истина оказывается не просто продуктом пассивного сообразования понятий с вещами, данными нам в ощущениях, а результатом активного упорядочивания и комбинирования последних, связующей и продуктивно-производящей деятельности субъекта, направленной на построение непротиворечиво-доказательного и вместе с тем конструктивно осуществимого знания, истинность и объективная значимость которого устанавливается его применением к чувственности и подтверждением в опыте. Тем самым Крузий одним из первых в докантовской философии попытался преодолеть крайности как рационалистического, так и эмпирического подходов к проблеме познания.

В телематологии, или этическом учении Крузия его идеи о воле и ее свободе получают еще более отчетливое выражение. Различая физикальную и моральную необходимость, он относит первую к законам сущего или того, что есть, а вторую к принципам долга или к тому, что должно быть сообразно нравственному закону. В основе последнего лежит способность воли к свободной самодетерминации желаний и поступков, единственным мотивом которых служит добровольное следование голосу совести, чувству долга и уважения к закону как наиболее адекватному способу выражения свободы, ее признания в качестве всеобщей ценности и утверждения как конечной и безусловной цели, которая уже не может рассматриваться средством для других целей. Вместе с тем в качестве «производящей» причины всякой человеческой деятельности свобода может подчинять своим целям физические причины и необходимые законы вещей и даже использовать их для достижения «реального совершенства», т. е. искомого единства духовного и телесного, добродетели и счастья, долга и склонности и т. д. Крузий признает Бога в качестве источника, а также условия и цели исполнения нравственного закона, однако в то же время подчеркивает самодостаточный и категорический характер морального закона. Конечная цель Божественного творения состоит в самостоятельном развитии человеком своих задатков, способностей к нравственной и познавательной деятельности, к максимально полной реализации или самообнаружению своей свободной сущности. В целом для учения Крузия характерны незавершенность, эклектическое смешение разнородных подходов и мотивов, колебания между рационализмом и эмпиризмом, детерминизмом и волюнтаризмом и т. д. В поздний период творчества, перейдя на теологический факультет, он стремился к примирению философии и религии, истин разума и Откровения. Его критика вольфианского рационализма оказала определенное влияние на формирование критический философии Канта, его теории априорно-синтетических суждений, учения о практическом применении разума, категорическом императиве и т. д.

Соч.: Philosophische Hauptwerke, Bd 1—4. Hildesheim, 1964—69; Anweisung vernünftig zu leben. Lpz., 1744; Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten. Lpz., 1745; Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Lpz., 1747.

Лит.: *Жучков В. А.* Конструктивно полагающая природа познания и понятие нравственного закона у Хр. А. Крузия. — *Он же.* Из истории немецкой философии XVIII в. (Предклассическнй период). М., 1996, с. 90-113; *Marquardt A.* Kant und Crusius. Kiel, 1885; *Festner C.* Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker. Waldenburg-Halle, 1892; *Heimsoeth H.* Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. B., 1926; *Schmucker J.* Die

Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen. Meisenheim/Glan, 1961; Descartes und Crusius... — «Kant-Studien», 1976, H.3, S. 339-352; *Benden M.* Chr. A. Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns. Bonn, 1972.

В. А. Жучков

КСЕНАРХ (Ξέναρχος) из Селевкии (80/75 до н. э. — 10-е гг. I в. н. э., Рим) — античный философ-перипатетик. Преподавал в Афинах, Александрии и в конечном итоге в Риме, где подружился сначала с Арием Дидимом, а потом с цезарем Августом; учеником Ксенарха был знаменитый географ Страбон. Об учителях его ничего не известно. Согласно некоторым предположениям, ими могли быть перипатетики Боэт Сидонский и Андроник Родосский. Несмотря на то что античная традиция называет Ксенарха перипатетиком, в действительности он был скорее критиком Аристотеля, нежели его последователем. Единственное из известных нам его сочинений — «Против пятой сущности» — посвящено подробному опровержению аристотелевского учения об ***эфире***. Одно за другим он опровергает все сформулированные Аристотелем в соч. «О небе» I, 2 доказательства существования пятого элемента, делая акцент на внутренней противоречивости и непоследовательности этих доказательств; при этом он не старается преодолеть вскрытые им у Аристотеля затруднения и предложить вместо ниспровергаемого учения какое-то другое. Книга Ксенарха была достаточно широко известна в античности, в частности, комментаторам Аристотеля: Александру Афродисийскому, который пытался разрешить высказанные в ней апории, Симпликию и Иоанну Филопону.

Лит.: *Moraux P.* Xenarchos (5), RE 1967, col. 1422-1435; *Idem.* Der Aristotelismus bei den Griechen, 1984, Bd 1, S. 197-230; *Sambursky S.* The physical world of late Antiquity, 1962, p. 122—132.

С. В. Месяц

КСЕНИАД (Ξενιάδης) из Коринфа (1-я пол. 5 в. до н. э.) — древнегреческий философ, известен по упоминаниям у Секста Эмпирика (Adv. math. VII 48; 388; VIII 5; Pyrrh. II 18, 3), на основании которых можно предположительно говорить об антипарменидовских элементах в учении Ксениада: допущение существования небытия, отрицание критерия истинности (тезис «все ложно») и т. п.

А. В. Пахомова

КСЕНОКРАТ (Ξενοκράτης), сын Агафенора (396, Халкедон на Боспоре — 314 до н. э., Афины) — греческий философ, ученик Платона. После смерти Платона вместе с Аристотелем покинул Академию; с 339 схоларх Академии, сменивший Спевсиппа. Сочинения Ксенократа (список из 75 названий, свидетельствующий об энциклопедическом характере его интересов, — у Диогена Лаэртия, IV 11—14) были достоянием школы и не предназначались для широкой публики; вероятно, они погибли при разрушении Академии в 86 до н. э. Однако «мнения» Ксенократа вошли в доксографические компендии (начиная с Теофраста) и были очень популярны в период ***среднего платонизма***. Ксенократ — первый платоник, отличавшийся литературной продуктивностью: вероятно, им был разработан жанр философских трактатов по отдельным вопросам. Он предпринял первую серьезную попытку догматизации доктрины Платона, впервые использовав для изложения его взглядов разработанное в Академии (ср. Arist. Top. 114,105b) деление философии на физику, этику и логику (fr. 1 Heinze). Философская система Ксенократа создавалась (в противовес другим платоникам — Спевсиппу, Евдоксу, Аристотелю) как учение ортодоксального платонизма. Она поддерживала (и заостряла) пифагорейские тенденции позднего Платона. Ксенократ выделял три типа бытия: умопостигаемое, помещаемое им за пределами небесной сферы (идеи-числа); чувственное, заключенное внутри нее, и смешанное, или представляемое (δοξαστή), доступное как зрительному восприятию, так и научному изучению посредством астрономии (fr. 5). В качестве метода изложения философии Ксенократ, по примеру пифагорейцев и Платона, избрал математику (арифметика и геометрия суть «ухваты философии», fr. 2) в сочетании с аллегорическим толкованием мифов. Первый бог — монада, ум, Зевс (мужское начало); второй — диада, душа мира (женское начало, как бы «мать богов»); зримых богов — 8: небо и 7 планет (fr. 15). Между людьми и богами, совмещая черты тех и других, посредничают демоны. Ксенократ не признавал временного начала мира. Начала всего суть единое и неопределенная двоица, из сочетания которых получаются числа, точки, плоскости и тела; от двоицы происходят место, пустота, ***апейрон***; от единого и чисел — душа и др. (fr. 26). Сделав математику универсальным способом описания, Ксенократ не различал между бытием математических объектов и идей (в терминологии позднейших платоников — между эйдетическим и математическим числом). Идея (как число) возникает из «большого и малого» и единого (fr. 33) и есть «парадигматическая причина существующего по природе от века» (fr. 30). Идеальные математические предметы (точки, линии, числа от 1 до 10 и т. д.) неделимы, т. е. диада не состоит из двух монад и т. д. (fr. 41—42), из чего вытекало учение о 5 ***элементах*** (по числу правильных многогранников) (fr. 53). Понимая душу как среднюю между неподвижными идеями-числами и вечно изменчивыми телами сущность, Ксенократ называл ее «числом, само себя движущим» (fr. 60, 64). Душа бестелесна (fr. 66), не имеет возникновения во времени (fr. 68) и бессмертна (fr. 74), обладает двумя потенциями — чувством и разумом (fr. 70).

Судя по названиям многих трактатов, Ксенократ придавал большое значение практической этике, в чем ему следовал сменивший его во главе Академии Полемон. Блаженство состоит в приобретении добродетелей (fr. 77), подлинно блажен — разумный (σπουδαιος — fr. 81—82). Наряду с хорошим и дурным есть «безразличные» с этической точки зрения предметы, напр., здоровье, богатство (fr. 76, 92).

Осуществленная Ксенократом систематическая разработка платоновского учения обусловила исключительное влияние его на ***неопифагореизм*** и средний платонизм, а также на стоиков, воспринявших благодаря ему ряд платоновских идей (учение о принципах, о самодостаточности добродетели и др.) и эпикурейцев (учение о неделимых величинах).

Фрагм.: *Heinze R.* Xenokrates. Lpz., 1892; repr. Hildesheim, 1965; *Pines S.* A New Fragment of Xenocrates and its Implications. — «Transaction of the American Society», 1961, vol. 51, part 2, p. 3—34; Senocrate, Ermodoro, Frammenti, a cura di M. Isnardi Parente. Napoli, 1982.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974; *Krämer H. J.* Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amst., 2 Aufl., 1967, S. 21-191 u. a.; *Idem.* Die Ältere Akademie, GGP, Antike 3, 1983, S. 151 sq., 161 — 174; *Dorandi T.* Senocrate nel giudizio di Demetrio del Falero, Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für W. Kullmann, hrsg. v. H.-Chr. Günther, A. Rengakos. Stuttg., 1997, S. 271—278.

Ю. А. Шичалин

КСЕНОФАН (Ξενφάνης) из Колофона (ок. 570 — после 478 до н. э.) — древнегреческий поэт и философ. После покорения греческих городов Ионии Гарпагом (540 до н. э.) эмигри-

ровал и вел жизнь «скитальца» в течение 67 лет. По ряду свидетельств, восходящих к полушутливому пассажу Платона в «Софисте», Ксенофан — основатель ***Элейской школы*** и учитель Парменида. Однако древность знала и другой взгляд на Ксенофана (совпадающий с мнением большинства современных исследователей) как на «одиночку» (Диоген Лаэртий). Как странствующий учитель «мудрости», а также по своим просветительским установкам, этическому утилитаризму, гносеологическому релятивизму и эристическим приемам Ксенофан напоминает софистов 5 в. Он не выработал никакой философской системы: взгляды, излагавшиеся им в различных стихотворениях, не свободны от противоречий. По своему стилю Ксенофан — полемист и сатирик, по своему этосу — ниспровергатель всех авторитетов эллинской культуры и религиозно-нравственный реформатор. Основное произведение — «Силлы» («Сатиры») в 5 книгах, направленные «против всех поэтов и философов» его времени, прежде всего против Гомера и Гесиода и их антропоморфных богов. Мифологическому политеизму Ксенофан противопоставляет монотеистическую концепцию: «Один бог, наивеличайший среди богов и людей, не похожий на смертных ни телом, ни разумом»; «он весь целиком видит, весь целиком мыслит, весь целиком слышит», правит миром «силой ума» и вечно пребывает неподвижным. Согласно надежной традиции (Аристотель, Теофраст), Ксенофан отождествлял единого бога с универсумом. Его учение о боге есть, т. о., пантеизм в его классическом оформлении. Гносеологические высказывания Ксенофана — первая в истории греческой мысли постановка вопроса о возможности и границах познания. Высшим и абсолютно достоверным знанием, по Ксенофану, обладает только бог; человеческое знание не выходит за пределы субъективного «мнения» и имеет вероятностный характер. В сочетании с критикой всех философских систем этот тезис делал Ксенофана в глазах античных скептиков предтечей скептицизма. Впервые зафиксированное у него противопоставление мнения и знания имело программное значение для античной гносеологии. Утилитаризм Ксенофана имел не только социально-этические (осуждение роскоши, бесполезность Олимпийских игр), но и космологические следствия: «солнце полезно... а луна не нужна».

Фрагм.: DK I, 113—139; Testimonialize e frammenti, introd., trad. e comm. M. Untersteiner. Firenze, 1967; *Lesher J. H.* Xenophanes of Colophon. Fragments: A Text and Translation with Commentary. Toronto, 1992.

Лит.: *Лебедев А. В.* Фалес и Ксенофан. — В сб.: Античная философия в интерпретациях буржуазных философов. М., 1981, с. 1 — 16; *Jaeger W. W.* The theology of the early Greek philosophers. Oxf., 1968; *Fränkel H.* Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Münch., 1968; *Lesher J. H.* Xenofanes' Scepticism. — Essays in ancient Greek philosophy, v. 2. N.Y., 1983; *Lebedev A. V.* A new fragment of Xenofanes. — Studi di filosofia preplatonica. Napoli, 1985, p. 13 sqq.

А. В. Лебедев

КСЕНОФОНТ (Ξενοφών) из Афин (ок. 445, Афины — ок. 355 до н. э., Коринф) — ученик ***Сократа***, писатель, историк и профессиональный военный. Автор «Воспоминаний о Сократе» и других сократических сочинений — наряду с диалогами Платона нашего основного источника о жизни и учении Сократа.

Знакомство молодого аристократа Ксенофонта и беднякафилософа Сократа произошло, вероятно, на поле боя: в 424, принимая участие в битве при Делий, Ксенофонт во время отступления упал с коня и был спасен пешим воином Сократом (Strab. Geogr. IX, 403, Diog. L. II, 5, 22). Летом 401 Ксенофонт в качестве наемника принял участие в экспедиции персидского царевича Кира Младшего (историю этого похода и трудного возвращения греков после поражения он потом опишет в «Анабасисе»). Уехав из Афин, Ксенофонт больше Сократа не видел, и только по рассказам мог судить о событиях, связанных с его казнью. Между расставанием и написанием сократических сочинений пройдет ок. 20 лет, заполненных военной службой: зима 400/399 — у фракийского царя Севфа, во время Коринфской войны 394—387 — у спартанского царя Агесилая, своего друга и покровителя. За военную службу у спартанцев Ксенофонт был вознагражден домом и земельным наделом в Скиллунте (в Элиде), где на досуге он и начал составлять свои знаменитые литературные произведения, ставшие классикой греческой прозы: «Анабасис», «Воспоминания о Сократе» и «Апологию Сократа», «Пир» и «Экономик» («Домострой»). В 371 элейцы овладели Скиллунтом и Ксенофонт бежал в Коринф, где завершил политическую утопию «Воспитание Кира» — жизнеописание идеального монарха и устройство созданного им государства, «Греческую историю», «Похвальное слово Агесилаю», «Лакедемонскую политику», «Гиерон, или Жизнь тирана» — философский диалог, персонажами которого выведены сицилийский тиран Гиерон и поэт Симонид Кеосский; «Об обязанностях гиппарха», «О всадническом искусстве», «О доходах» (точно датировано 355). Относительная хронология сочинений Ксенофонта — предмет дискуссионный.

Перед исследователями всегда стоял вопрос о достоверности изображения личности Сократа у Ксенофонта и Платона. Ксенофонт изобразил Сократа прежде всего как морального учителя, игнорируя отвлеченные философские рассуждения (главная отличительная черта двух версий Сократа). Обычный довод против Ксенофонта в пользу Платона: будучи в философии дилетантом, Ксенофонт мог не заметить самое важное в учении Сократа. В пользу Ксенофонта: не будучи оригинальным мыслителем, он, вероятно, без прикрас изложил все, что помнил, в то время как гениальный Платон вложил в уста Сократа собственное философское учение. Между тем сочинения Ксенофонта являются такими же литературными произведениями, а не историческими описаниями, как и диалоги Платона. Ксенофонт во многом опирался на литературную традицию «сократических диалогов», развивавшуюся к началу его литературного творчества не менее 15 — 20 лет («Апология Сократа» и сократический диалог «Экономик» описывают Сократа в 400 и 399, когда сам Ксенофонт воевал далеко от Афин и не мог быть свидетелем этих событий). Наибольшее значение для него имели диалоги Антисфена, Эсхина и Платона. Антисфен для Ксенофонта особенно важен; последний делает его персонажем своих произведений, использует повествование от первого лица (как было в диалогах Антисфена), а самое главное, следует созданному Антисфеном образу Сократа в своих «Воспоминаниях» — ср. Mem. I 2, 1, где Ксенофонт описывает Сократа обладателем трех характерных антисфеновских добродетелей — «воздержности» (ἐγκράτεια), «выносливости» (καρτερία) и «самодостаточности» (αὐτάρκεια). Ксенофонт, безусловно, использовал платоновские диалоги («Лахет», «Пир», «Федр», «Теэтет» и др.), причем характерны вносимые им изменения в заимствованные у Платона темы, напр., Plat. Symp. 210a — любовь к красивым телам (юношей) как первая ступень философского эроса; Xen. Symp. VIII — безусловное осуждение этого вида телесной любви; Xen. Mem. IV 5 — о диалектике как

способности «воздержных» (=счастливых) людей различать дурное от хорошего и быть успешными в политике, в отличие от диалектики у Платона как доступной истинному философу способности «различать по родам и видам» и «определять сущность каждой вещи» (Resp. VII 534b). Сократова диалектика понятий изображается у Ксенофонта лишь однажды (см. Mem. IV 6,1—11, о благочестии и справедливости) — этот консенсус Ксенофонта и Платона обычно принимали за критерий исторической истинности. Однако более разумно, с учетом сравнения текстов, предположить, что Ксенофонт здесь полностью зависим от Платона и не может рассматриваться как надежный свидетель о характере бесед исторического Сократа (ср. Kahn, 1996, p. 79; Patzer, 1987, p. 438-42).

Соч.: Xenophontis Opera, ed. E. C. Marchant. Oxf., 1900-1904; Xenophon, greek and engl. by W. Miller et alii, vol. 1—7. Cambr. (Mass.), 1960—68; в рус. пер.; Сократические соч., вступ. ст. и пер. С. И. Соболевского. М., 1935; 2-е изд. СПб., 1993; Киропедия, пер. и прим. В. Г. Боруховича и Э. Д. Фролова. М., 1977.

Лит.: *Breitenbach H. R.* Xenophon von Athen. Stuttg., 1966; *Strauss L.* Xenophon's Socrates. Ithaca, 1972; *Patzer A.* (ed.) Der historische Socrates. Darmstadt, 1987; *Vander Waerdt P.* (ed.) Socratic Justice and Self Sufficiency. — «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1993, 11, p. 1 — 48; *Idem.* The Socratic Movement. Ithaca, 1994; *Kahn Ch.* Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of A Literary Form. Cambr. (Mass.), 1996; Bibliography of Editions, Translations and Commentary on Xenophon's Socratic Writings, by D. R. Morrison, 1988; Index Socraticorum Xenophontis operum, conscrip. A. R. Lopez et F. M. Garcia. Hildesheim, 1995.

М. А. Солопова

КУАЙН (Quine) Уиллард ван Орман (25 июня 1908, Экрон, шт. Огайо) — американский философ и логик. Профессор Гарвардского университета (с 1948), где в 1931 он закончил докторантуру под руководством ***А. Н. Уайтхеда***. На формирование концепции Куайна большое влияние оказали ***М. Шлик***, ***Р. Карнап*** и в целом идеи ***логического позитивизма***, с которыми он познакомился во время поездки по Европе (1933) и, в частности, при встречах с членами Венского кружка. С 1934 Куайн в течение многих лет работал над одной из центральных проблем Венского кружка — вопросом о роли логики в обосновании математики. Куайн приложил немало усилий для того, чтобы помочь обосноваться в США многим членам Венского кружка и другим выдающимся европейским философам, которые вынуждены были покинуть континент незадолго до начала 2-й мировой войны. Куайн участвовал в войне в качестве добровольца, служил в морской пехоте.

Основные работы Куайна в области логики посвящены построению аксиоматической системы, которая включала бы в себя логику классов и была бы непротиворечивой. Куайну также принадлежит оригинальная формулировка натурального исчисления. В своих работах по формальной логике Куайн подчеркивал преимущества экстенсионального подхода перед интенсиональным (включая модальную логику), в философии языка критиковал лингвистический нативизм Хомского, которому противопоставляет учение о языке как комплексе приобретенных диспозиций к вербальному поведению.

В философии математики Куайн придерживался позиций крайнего ***номинализма***. Он ставил вопрос о возможности выразить все естественные науки на языке, в котором идет речь только о конкретных предметах, а не о классах, свойствах, отношениях и т. п. Куайн допускал возможность использования абстрактных понятий лишь в тех случаях, когда они служат вспомогательным средством, т. е. когда окончательный результат не содержит сами эти абстракции.

При разработке своего философского учения Куайн испытал влияние ***логического позитивизма***, ***прагматизма*** и ***бихевиоризма***. Появление в 1951 его статьи «Две догмы эмпиризма» (Two Dogmas of Empiricism, 1951), содержавшей критику ряда основополагающих неопозивистских идей, усилило в США интерес к новым тенденциям в аналитической философии, привнесло в нее элементы прагматизма. Куайн выступил, во-первых, против разграничения т. н. аналитических предложений, т. е. предложений логики и математики, зависящих только от значения составляющих их терминов, и синтетических (эмпирических) предложений, основывающихся на фактах. Во-вторых, против редукционистского тезиса о том, что каждое осмысленное предложение эквивалентно некоторой конструкции из терминов, указывающих на непосредственный чувственный опыт субъекта. Источник этих «догм» Куайн видел в ошибочной установке рассматривать изолированные предложения, отвлекаясь от их роли в контексте языковой системы или теории. Данной установке он противопоставил холистскую установку прагматизма. По Куайну, проверке в науке подлежит система взаимосвязанных предложений теории, а не отдельные предложения, гипотезы. Этим объясняется устойчивость теории как таковой при столкновении с опытом и ее способность к самокоррекции на основе соглашений ученых (***конвенционализм***). Философия, согласно Куайну, принципиально не отличается от естественных наук, выделяясь лишь несколько большей степенью общности своих положений и принципов. Собственную позицию Куайн квалифицирует как натурализм, или ***«научный реализм»***. Он доказывает, что «концептуальная схема» языка определяет структуру онтологии. При экспликации онтологической проблематики на языке экстенсиональной логики он формулирует свой знаменитый тезис: «Быть — значит быть значением связанной переменной». Предпочтение одних онтологических картин другим объясняется сугубо прагматическими мотивами. С этим связан и тезис «онтологической относительности», в соответствии с которым наше знание об объектах, описываемых на языке одной теории, можно рассматривать лишь на языке др. теории, который, в свою очередь, должен рассматриваться в отношении к языку следующей теории, и так далее до бесконечности. Т. о., онтологическая проблематика связывается с вопросом о переводимости языков (естественных или искусственных). Но «радикальный перевод», по Куайну, является принципиально неопределенным, ибо предложения любого языка способны обозначать самые разные объекты и способ их референции (указания на объекты) остается «непрозрачным» (неясным). В своей философии Куайн широко использует данные лингвистики, антропологии, бихевиористской психологии (критикуя при этом психологический ментализм). Язык рассматривается им как важнейшая форма человеческого поведения, а наука — как один из путей приспособления организма к окружающей среде. Куайн вводит понятие «стимульного значения» — совокупности внешних стимулов, которые вызывают согласие или несогласие с произносимой фразой, и в этой связи исследует проблему синонимии как тождества таких значений для говорящих на одном языке.

Соч.: A System of Logistic. Cambr. (Mass.). 1934; Mathematical Logic. N.Y., 1940; Elementary Logic. Boston, 1941: From a Logical Point of View. A logico-philosophical Essays. Cambr. (Mass.), 1953; Method of Logic. N.Y., 1955; Word and Object. Cambr. (Mass.) — N. Y.—L., 1960; Ontological Relativity and Other Essays. N. Y.—L., 1969; The Roots of

References. La Salle, 1973; The Ways of Paradox and Other Essays. N. Y., 1966; Theories and Things. Cambr. (Mass.), 1981; The Time of My Life. Cambr. (Mass.), 1985; Pursuit of Truth. Cambr. (Mass.), 1990; From Stimulus to Science. Cambr. (Mass.) — L., 1995, в рус. пер.: Слово и объект. СПб., 2000.

Лит.: *Хилл Т. И.* Современные теории познания? М., 1965; Вещи и их место в теориях. — В кн.: Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998; *Küng G.* Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Wien, 1963; Words and Objections: Essays on the Work of W. V. Quine. Dordrecht - Boston, 1975; Can Theories Be Refuted? Dordrecht - Boston, 1976; *Orestein A.* Willard van Orman Quine. Boston, 1977; Essays on the Philosophy of W. v. O. Quine. Hassocks (Sussex), 1979; The Philosophy of W. v. O. Quine, ed. by L. E. Hahn, P. A. Schillp. La Salle, 1986.

А.Ф. Грязнов

КУДРЯВЦЕВ-ПЛАТОНОВ Виктор Дмитриевич [3 (15) октября 1828, Новоторжский у. Псковской губ. — 3 (15) декабря 1891, Москва] — русский философ и богослов. В 1852 окончил Московскую духовную академию. С 1854 преподает там на кафедре метафизики, с 1857 экстраординарный, с 1858 ординарный профессор и член академической конференции, в 1870—84 декан богословского факультета, неоднократно исполнявший должность ректора академии. Доктор богословия (1873). Кудрявцев-Платонов — крупнейший в России систематизатор теистической философии, ученик ***Ф. А. Голубинского***.

Начальный период творчества Кудрявцева-Платонова (1852—71) — апологетический. Философ выступает против натуралистического эволюционизма, стремясь поразить его собственным его оружием: исходя из эмпирических фактов и аналогических выводов из них. Именно с эмпирической точки зрения материалистическое объяснение происхождения жизни и человека несостоятельно: в заключении у материалиста содержится всегда больше, чем в посылках. Второй объект критики — атеистический способ объяснения самого феномена религии. Представление об эволюции религии от элементарных форм к совершенным несостоятельно уже потому, что даже в политеистических религиях обнаруживаются неопровержимые следы «остаточного» монотеизма (в каком бы «превращенном виде» они не представали). Попытки же социального объяснения религии в целом (из потребности «господ», из чувства страха перед необъяснимыми явлениями и т. п.) алогичны: апеллировать к авторитетности религии можно только тогда, когда она уже авторитетна для объектов социальной регуляции; между чувствами страха и благоговения отношение не столько родства, сколько противоположности. Методом исключения всех альтернативных решений Кудрявцев-Платонов считает необходимым принять происхождение идеи Божества из воздействия самого Божества на реципиента его идеи. Третий оппонент философа — религиозный индифферентизм: считать, что человек может быть добр независимо от своих религиозных взглядов, неверно ввиду невозможности отрыва морали от того мировоззрения, к которому она принадлежит как часть к целому. В концепции промысла Божия Кудрявцев-Платонов полемизирует с деизмом и пантеизмом.

Апологетическая тенденция преобладает и на втором этапе (1871—83), но здесь уже ощутимо стремление дать положительное, конструктивное решение дискутируемых проблем. Кудрявцев-Платонов отстаивает необходимость, помимо изучения истории религии, также и философии религии: самые полные сводки фактов сами по себе ничего не дадут нам для понимания истины о религии. К признанию высшей целесообразности в мире ведут два пути: опыт демонстрирует нам факты и меру значимости действительной целесообразности, разум же a priori говорит нам о том, что нет действия без причины. Целесообразность в космосе — прелюдия к более совершенной целесообразности в духовном мире. В «философии биологии» Кудрявцев-Платонов отстаивает концепцию витализма.

Третий этап творчества (1884—91) — самый краткий и одновременно интенсивный: философ переходит к положительному «системостроительству», исследованию самой природы философии, которая есть наука об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному и бытию феноменальному. Будучи по своей внутренней сущности метафизикой, философия должна брать на себя и функцию своего рода метанауки, формирующей и в то же время исследующей аппарат всех других наук. Оптимальный путь философии — срединный между чистым эмпиризмом и абстрактным дедуктивизмом, ибо по отдельности они ведут в метафизические крайности. В отличие от познания научного, в котором истина не мыслится как непосредственное знание, в философии «самодостоверность и бесспорность мышления» являются критериями истины. Кудрявцев-Платонов систематизирует все известные к его времени доказательства бытия Божия, исследуя в качестве их коррелятов и доказательства бессмертия души. Подвергая критике учение Канта и вместе с тем учитывая его результаты, Кудрявцев-Платонов утверждает, что мы познаем не только «оптическое устройство» нашего познавательного зрения, но и объективный мир вне нас, ибо единый «закон» устанавливает корреляцию между внутренним и внешним миром. Показательно, что кантовская терминология нашла отражение в том обозначении его собственной теистической системы, которую он определяет как «монизм трансцендентальный».

Соч.: Соч., т. 1—3. Сергиев Посад, 1893—94; Введение в философию. М., 1889; Начальные основания философии. М., 1889.

В. К. Шохин

КУЗЕН (Cousin) Виктор (28 ноября 1792, Париж — 13 января 1867, Канны) — французский философ, основатель философского течения эклектизма. Преподавал в ведущих учебных заведениях Франции — лицее Карла Великого, Эколь Нормаль и Сорбонне, министр общественного просвещения (1840), член французской Академии и пэр Франции. На формирование его взглядов большое влияние оказала философия ***Мен де Бирана***, представителей ***шотландской школы*** и немецкой классической философии (в особенности Шеллинга и Гегеля, с которыми его связывали личные дружеские отношения).

Эклектизм Кузена представляет собой попытку соединения различных философских доктрин (сенсуализма, идеализма, скептицизма и мистицизма). Философия его строится на основе психологии, поднимаясь затем до онтологии, утверждающей тождество бытия и мышления («Истина, Прекрасное и Благо» — Du vrai, du beau et du bien, 1853). Соглашаясь с учением Канта о взаимоотношении априорного и опытного знания, Кузен принимал учение Мен де Бирана о тождестве личности с волей, подчеркивая, что человеческому сознанию изначально присуща спонтанность. Под влиянием Гегеля усматривал критерий истины в абсолютном разуме, получаемом индивидом от высшего Бытия.

Свое учение о нравственности Кузен основывал на понятии свободы, существо которой он связывал с долгом, а ее основание видит в бессмертии души. Философия и религия выс-

тупают для него в качестве «двух бессмертных сестер». Политическим идеалом Кузена была конституционная монархия, и он крайне негативно относился к революционным идеям и принципам всеобщего равенства («Справедливость и Милосердие», 1848).

В своих курсах лекций и целой серии работ («Курс истории философии», в 5 т., 1841; «Курс истории моральной философии в 18 в.», в 4 т., 1839—42; «Философские фрагменты», в 4 т., 1826) Кузен выступил основателем историко-философской науки во Франции. Широкую известность ему принесли его исторические сочинения, в частности «Французское общество в 17 в.», «Юность Мазарини» и др.

Соч.: Oeuvres completes, v. 1—16. P., 1846—51.

Лит.: *Janet P.V.* Cousin et son oeuvre. P., 1885; Barthélémy Saint-Hilaire, V. Cousin. Sa vie, sa correspondance, 2 vol. P., 1895; *Ody H. J.* V. Cousin. Karlsruhe, 1933.

М. М. Федорова

КУЛЬТ (лат. cultus, обычно выводят от colo — почитать, возделывать или, по Флоренскому, от colere, вращать — «круговорот, хоровод, обращение вокруг святой реальности») — поклонение святыням, каковыми становятся коллективно значимые и принятые данной общностью идеальные ценности, трансцендентный смысл которых символически выражен в зримой форме литургического хорового строя, ритуальных жестов, обрядов, магических формул и разного рода вещественных фетишей, от тотема-животного в архаических родовых группах до икон и абстрактных сакральных знаков развитых мировых религий. Многочисленными этно-антропологическими исследованиями установлено, что именно культ составлял суть первичных элементов первобытного мышления — «пралогических коллективных представлений» (Леви-Брюль), содержанием которых является не рационально-практическое осмысление реальности, но совместное знание, сознание потусторонних, фантастических идеалов и устремлений. Для одних символическим выражением святой идеальной ценности (Богом) становился волк со всеми его волчьими повадками и соответствующий атрибутикой (архаический Аполлон). Для других — кроткий Агнец (так называли Христа в ранней церкви). Или бык — Зевс. В культе Зевса фетишистскому почитанию и возделыванию подлежало все «бычье», напр., изготовленное в виде рогов двулезвийное орудие — священный двойной топор-лабрис. Этому топору молились, оттачивали, выделывали и всячески украшали его, но не смели использовать такой формы орудие ни для каких прагматических бытовых нужд — табу. Бычий лабрис был когда-то для прагреков столь же священным предметом культа, каковым и сегодня для верующих во Христа является крест — символ беспредельной самоотверженности Бога-Агнца, что является в христианстве наивысшей целью-ценностью.

Как возникает конкретный культ сам по себе, в силу причин естественных или как плод откровения свыше — этот вопрос остается дискуссионным. Сегодня ясно одно: решить проблему происхождения первокультa значит вскрыть механизм генезиса человеческого сознания вообще.

Все идеальные произведения автономного «Я», механизм производства которых был вскрыт Кантом в «Критике чистого разума», сами по себе остаются лишь индивидуально значимыми. Такого рода чисто субъективные построения в современной психологии называются «аутистическим мышлением», всестороннее экспериментальное исследование которого оказалось делом первостепенной важности, поскольку удалось доказать, что именно с такого «мышления» начинается умственное развитие каждого нормального ребенка (Пиаже), а у взрослых людей оно иногда проявляется в ходе деструкции их сознания, как тяжкое заболевание — шизофрения (Блейлер). Вполне вероятно, что именно с чистого аутизма (с произвола воображения — Кант) начинается психика человека (проявления такой психики обнаруживаются и у животных). Но эта психика еще не сознательный разум, оперирующий устойчивыми символами и знаками с твердыми правилами смыслового их сочетания. Чтобы стать сознанием и, соответственно, систематическим разумом, свободное воображения «Я» должно фетишизировать и утвердить в качестве априорных максим категорического императива те символические выражения некоторых из своих субъективных идеальных произведений, которые каким-то образом оказались понятными сразу многим. Другими словами, чтобы стать действительно продуктивным, безграничное воображение каждого «Я» должно было ограничиться чем-то конкретным, подчинившись диктату культа.

И неважно, что оказывается при этом опорной точкой общей ценностно-познавательной ориентации: волк или бык; дюйм или сантиметр, «частица» или «волна» у современных физиков, которые, как правило, уже не прибегают к культовой фетишизации отправных представлений своих взаимоисключающих теорий. Но для начала — антропогенетически — необходимо было что-то освятить в качестве общей ценностной максимы-аксиомы. Только собственной субъективной волей такого дела свершить нельзя. Кант понимал это и потому оставил открытым главный вопрос: как возможен категорический императив? Очевидно, что он невозможен, если под нравственной «максимой» (напр., абсолютный запрет полового влечения сына к матери), волевым путем утверждаемой как «закон природы» (в данном случае закон нейрофизиологический), не подразумевается культ (здесь — антропогенный тотемический культ экзогамии). Кант, стремясь остаться на чисто научных позициях, не счел возможным прибегнуть к культу как фундаментальному фактору, объясняющему происхождение человеческого разума. Поэтому он в рамках концепции автономной воли только вскрыл механизм «аутистического мышления».

Функция культа — производство коллективного представления (прототипа понятия), т. е. организация своего рода согласия множества «автономных воль» на фетишистское закрепление сходных идеальных конструктов и совместимых целей в качестве общих непререкаемых императивов. В перспективе культ ведет к самоограничению аутистической воли «Я», к «вытеснению» (Фрейд) из целевой моторики всех самобытных душевных движений «Эго», т. е. всего того, чего нельзя представить себе отстраненно, сознательно, как свое-чужое «Суперэго». При этом самобытные, невыразимые общезначимо-объективными средствами побуждения «автономной воли» не исчезают бесследно. В человеческой психике они составляют сферу бессознательного, которое остается у каждого живым источником творчества новых ценностей. Но в рамках подавляющего господства архаических тотальных культов бессознательное обычно способно проявлять себя лишь в сновидениях или психоневрозах. Ослабление первобытного фетишизма с тенденцией превращения культа в культуру обычно ведет к творческому взлету в самых многообразных его проявлениях. Но и при этом общезначимая, т. е. ценностно-культовая аксиоматика, остается для большинства членов данной культурной общности объективным критерием

расчленения всего мыслимого и сущего на добро и зло, должное и запретное, красивое и безобразное. В природе самой по себе, в «мире божьем» нет ни добра ни зла. Но — «вкусили они от древа познания и познали, что есть добро и есть зло». Такова библейская формула первородного греха смертного. От «безвинных» животных люди принципиально отличаются тем, что посредством культового фетишизма обретают возможность превращать свои изменчиво-произвольные аутистические представления в устойчиво-объективные идеальные цели-понятия. Тем самым они получают способность самовольно оценивать и, исходя из своей самодельной аксиоматики (магической, а затем и логической, математической), по-своему познавать и практически перестраивать всю «негодную» данность, т. е. весь «божий мир», стремясь исправить его, привести в соответствие со своими разными в разных конфессиях и культурах коллективными фантастическими идеалами. Это — бунт против «божьего мира», который грозит катастрофой всему мирозданию и потому, по библейской версии, — «смертный грех».

Есть основания предполагать, что все понятия, которыми оперирует человеческое мышление, в конечном счете можно вывести из ценностно-культовых источников, хотя, конечно, между современными научными понятиями (такими как квант, радиоволны) и первородными культовыми фетишами — дистанция огромного размера. Принципиальная разница между ними заключается не только в их содержании, но в их интенции и в способе их построения.

Каждый культ по-своему выполняет свою функцию организации совместной человеческой жизни. Задаваться вопросом, какой из многочисленных культов единственно «истинный», столь же бессмысленно, как спрашивать, какой из многих известных нам языков является подлинным. Разные культы с различными коллективными фетишами порождают и разные типы совместной ценностной ориентации — разные типы культов.

Ю. М. Бородай

КУЛЬТ РЕЛИГИОЗНЫЙ (от лат. cultus — почитание, поклонение) — в широком смысле богопочитание вообще; в узком — комплекс религиозных акций, выражающих почитание Бога или богов со стороны приверженцев той или иной религии. Каждая религия имеет особый культ. Вместе с тем можно выделить общие элементы в различных культах: ***молитвы***, жертвоприношения, общественные богослужения, посты, религиозные праздники, процессии, паломничества к «святым местам», а также частные действия, связанные с религиозным оформлением значимых событий человеческой жизни (рождение, совершеннолетие, вступление в общину, брак, болезнь, смерть). Внешней формой культа является ***ритуал*** — индивидуальные или совместные действия, преследующие религиозные цели. Религиозный ритуал (обряд) имеет двойной смысл: с одной стороны, он соотносит события и факты человеческой жизни с Богом как трансцендентной реальностью, имеющей решающее значение для человека; с другой — формирует и поддерживает социально-психологические структуры сознания на основе общепризнанных в данном сообществе религиозных ценностей. Т. о., религиозный культ имеет одновременно «вертикальное» и «горизонтальное» измерения, будучи выражением как глубинной религиозной потребности человека, так и его нужды в том, чтобы его индивидуальная и общественная жизнь получила сакральное обоснование и оправдание. Секулярная культура сохранила многие ритуалы и праздники, имеющие религиозное происхождение, однако отношение к религиозному культу может служить критерием для различения религиозного и пострелигиозного сознания. Для первого ритуал является одним из способов вступления в контакт с Божественным, тогда как для второго он имеет сугубо земное, функциональное значение, соответствующее потребности человека во внешнем выражении и закреплении его психологических переживаний. Так, сегодня инаугурация президента и рождественская семейная трапеза для большинства людей остаются полностью светскими событиями, хотя в прошлом подобные события воспринимались участниками как религиозные акции. Таким же образом для многих крестины и церковное погребение являются лишь архаичным и традиционным способом ритуального оформления событий естественного характера. В настоящее время религиозный культ в собственном смысле существует только внутри религиозных сообществ.

А. И. Кырлежев

«КУЛЬТ, РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА» — текст лекции П. А. Флоренского, прочитанной 5—7 мая 1918. Один из немногих сохранившихся фрагментов общего курса лекций о культе, которые он читал в Московской духовной академии с 1908 по 1919. Позднее Флоренский продолжил разработку темы в написанных им «разделах» незавершенного труда, претендующего на построение единой философии культа: «Дедукция семи таинств» (декабрь 1919), «Философия культа» (1922), «Иконостас» (1921-22), «Свидетели» (1922). Все эти рукописи, включая и сохранившиеся наброски лекций, прочитанных в 1918, впервые опубликованы в «Богословских трудах» (сб. 17. М., 1977).

Свои исследования Флоренский начинает с поиска «перводеятельности» — «деятельности, посредством которой и в которой человек впервые делается человеком» (там же, с 104), причем «искомая нами деятельность есть трансцендентальное условие всех деятельностей разума и — самого разума» (там же). Человеческий разум со всеми своими «орудиями-понятиями» и многообразными произведениями, в т. ч. и материально-техническими, есть лишь продукт культовой «перводеятельности»; антропогенетически «человек есть homo liturgus», ибо «в деятельности литургической должно видеть сердцевину деятельности человека вообще, перводеятельность».

Своим определением перводеятельности Флоренский принципиально расходится с Кантом и, хотя и считает его «величайшим философом» («Платон и Кант — два величайших философа, в своей совокупности определившие всю философию», с. 126), с беспощадной жесткостью критикует последнего за «протестантское» отрицание фундаментально-гносеологической роли культа. По Флоренскому, культ — это точка пересечения «усии» (сущности) и ***ипостаси***. Или, другими словами, это соединение беспредельно изменчивой мощи автономной воли-воображения и устойчивых, свыше заданных ***эйдосов***, т. е. твердо определенных, зримых обликов, «видов» трансцендентной идеи, воспринимаемых как святыни. Но пересечение субъективной своей воли и «чужого» отстраненного идеала, образующее человеческий разум, исходно антиномично и потому потенциально всегда трагично. Трагическая мистерия с падениями во грех, ослеплениями и ***катарсисом*** — судьба развития личности. По Флоренскому, только «в Боге гармония усии и ипостаси» — полное тождество облика и идеи, собственной воли и абсолютного смысла (с. 114). Человек же достигает осмыслен-

ности своей деятельности опосредованно — через конкретный культ. В разных конфессиях совершенно разные вещи (символы-маски) могут стать предметами культа — «лицом святыни». Но без таких твердо очерченных лиц — тьма беспредметности, хаотическая игра необузданного воображения, т. е. «вне-бытие» — «бытие вне Бога», «геенна» (с. 135). Суть всякого культа, созидающего ипостасные лица, — «именно в мерности, в ограненности, в наложении определений и границ» (там же). Без культа продуктивное воображение, способное конструировать нерушимые образы и твердые общезначимые первопонятия, невозможно. В этом суть критики Канта: «Кант не хотел знать культа. Единственная осмысленная реальность для него сам он и поставление себя в безусловный центр мироздания, а в этом существо западноевропейского духа нового времени» (с. 123).

Флоренский утверждает, что «всякий культ истинен», хотя, разумеется, одна религия может быть богаче и выше другой. «Культу можно противопоставить лишь культ». Ни один из них нельзя опровергнуть рационально: «если бы мы могли сполна выкачать из сознания своего культовое содержание, то не только лишились бы высших духовных ценностей, но — и просто сознания. Для нас не было бы... никаких координат» (с. 133).

Из соборного культового ритуала (перводеятельности) Флоренский выводит миф и культуру. Вторичен миф-первоязык: «миф возникал из ритуала, а не ритуал из мифа» (с. 111) Для доказательства этого тезиса Флоренский обращается к этнографии. Миф, пытающийся задним числом словесно истолковать и объяснить обряд, есть первый шаг в сторону секуляризации литургического действа — «перводеятельности, производящей святыни — Sacra» (с. 108). Еще дальше заходит культура: «культурные ценности — это производные культа... Система понятий первоначально есть система, сопровождающая культ... мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются и отделяются от культа... порождают светскую философию и светскую науку... аналогичным путем выветривания религиозного смысла возникает техника» (с. 117). Особое внимание Флоренский уделяет философии, доказывая, что основной массив собственно философской терминологии разных культур (китайской, античной, классической западноевропейской) имеет прямое культовое происхождение и в значительной степени сохраняет исходный сакральный смысл.

Ю. М. Бородай

КУЛЬТУРА (от лат. cultura — возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание) — система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях.

Программы деятельности, поведения и общения представлены многообразием знаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности и поведения, идей, гипотез, верований, целей, ценностных ориентаций и т. д. В своей совокупности и динамике они образуют исторически накапливаемый социальный опыт. Культура хранит, транслирует этот опыт (передает его от поколения к поколению). Она также генерирует новые программы деятельности, поведения и общения, которые, реализуясь в соответствующих видах и формах человеческой активности, порождают реальные изменения в жизни общества.

Понятие «культура» развивалось исторически. Вначале этот термин обозначал возделывание человеком земли. Потом произошло расширение смысла термина. Им стали обозначать также процессы и результаты возделывания материалов природы в различных ремеслах, а затем и процессы воспитания и обучения человека. В этом расширенном смысле термин «культура» впервые был применен в работе древнеримского оратора и философа Марка Тулия ***Цицерона*** «Тускуланские рукописи» (45 г. до н. э.). Понятие обыденного языка, обозначающее обработку почвы, Цицерон использовал в переносном смысле как возделывание человеческого ума в процессе обучения и воспитания. Считая, что глубокий ум возникает благодаря философским рассуждениям, он характеризовал философию как культуру ума.

Дальнейшее развитие понятия «культура» было связано с его распространением на все искусственно созданное, сотворенное человеком в противоположность естественному, природному. В этом значении термин был использован в трудах немецкого философа-просветителя и юриста С. Пуфендорфа. В работе «О праве естественном» (1684) он определил культуру как оппозицию «естественному состоянию», как все то, что произведено.

Начиная со 2-й пол. 18 в. термин «культура» стал широко использоваться в европейской философии и исторической науке. В это время культура стала рассматриваться как важнейший аспект жизни общества, связанный со способом осуществления человеческой деятельности, отличающим человеческое бытие от животного существования. Возникло несколько линий в разработке проблематики культуры. В первой из них культура представала как процесс развития человеческого разума и разумных форм жизни, противостоящих дикости и варварству первобытного бытия человечества (французские просветители); как историческое развитие человеческой духовности — эволюция морального, эстетического, религиозного, философского, научного, правового и политического сознания, обеспечивающих прогресс человечества (немецкий классический идеализм — ***И. Кант, И. Г. Фихте, Ф. В. И. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель***, немецкий романтизм — ***Ф. Шиллер, Ф. Шлегель***; немецкое Просвещение — ***Г. Лессинг, И. Г. Гердер***). Вторая линия акцентировала внимание не на поступательном историческом развитии культуры, а на ее особенностях в различных типах общества, рассматривая различные культуры как автономные системы ценностей и идей, определяющих тип социальной организации (неокантианство — ***Г. Риккерт, Э. Кассирер, М. Вебер***). В дальнейшем эту линию продолжили ***Н. Я. Данилевский, П. А. Сорокин, А. Тойнби, О. Шпенглер***. Вместе с тем было расширено понимание культуры путем включения в нее всего богатства материальной культуры, этнических обычаев, разнообразия языков и символических систем.

В кон. 19 и 1-й пол. 20 в. при изучении проблематики культуры стали активно использоваться достижения антропологии, этнологии, теории систем, семиотики и теории информации (культурная антропология — ***Э. Б. Тайлор***, Ф. Боас, А. Кребер, Р. Редфилд; социальная антропология и структурный функционализм — ***Б. Малиновский, А. Радклифф-Браун***, Р. Мертон, ***Т. Парсонс***; структурная антропология и структурализм — ***К. Леви-Стросс, М. Фуко, Р. Барт***; неофрейдизм, постмодернизм и др.).

В историческом развитии понятия «культура» была своя внутренняя логика. Движение мысли шло от отождествления культуры со всем, что сотворено человеком, к анализу человеческой активности (деятельности, поведения и общения),

благодаря которой создается надприродная сфера человеческого бытия, искусственное в противовес естественному, природному.

На каждом из этих этапов вводились разные определения культуры (таких определений американские культурологи А. Кребер и К. Клакхон насчитали около трехсот). Многие из них не были определениями в строго логическом смысле, а скорее являлись метафорическими высказываниями, фиксирующими отдельные характеристики культуры. Вместе с тем множество формулировок и определений не означало их равноценности. В принципе уже анализ отношений между культурой и деятельностью включал в качестве первого приближения все определения, связанные с противопоставлениями «культура—натура», но значительно конкретизировал их. Следующая конкретизация была связана с представлениями культуры как способа регулирования и реализации человеческой деятельности, а следовательно, как особого аспекта социальной жизни, который заключается в порождении и трансляции (передаче от поколения к поколению) надбиологических программ деятельности, поведения и общения людей.

В рамках этого подхода складывались предпосылки для решения одной из кардинальных проблем философии и теории культуры: различения понятий «культура» и «общество». С одной стороны, культура не тождественна обществу, а является лишь особым аспектом социальной жизни (в противном случае не нужно было бы двух терминов для обозначения одной и той же реальности). С другой — культура пронизывает все без исключения состояния социальной жизни, и нет ни одного социального феномена, который был бы изолирован от влияния культуры, не нес бы на себе печати ее воздействия.

Кажущееся противоречие между этими утверждениями снимается, если культуру рассмотреть как систему информационных кодов, закрепляющих исторически накапливаемый социальный опыт, который выступает по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения (а значит, и всем порождаемым ими структурам и состояниям социальной жизни) как их надбиологические программы.

С точки зрения теории систем сложные исторически развивающиеся органические целостности должны внутри себя содержать особые информационные структуры, обеспечивающие управление системой, ее саморегуляцию. Эти структуры представлены кодами, в соответствии с которыми воспроизводится организация системы как целого и особенности ее основных реакций на внешнюю среду. В биологических организмах эту роль выполняют генетические коды (ДНК, РНК). В обществе, как целостном социальном организме, аналогом генетических кодов выступает культура.

Подобно тому как управляемый генетическим кодом обмен веществ воспроизводит клетки и органы сложных организмов, различные виды деятельности поведения и общения людей, регулируемые кодами культуры, обеспечивают воспроизводство и развитие элементов, подсистем общества и их связей, характерных для каждого исторически конкретного вида социальной организации (присущей ему, искусственно созданной предметной среды — «второй природы», социальных общностей и институтов, типов личностей, свойственных данному обществу, и т. д.).

Т. о., наряду с биологическим, генетическим кодом, который закрепляет и передает от поколения к поколению биологические программы, у человека существует еще одна кодирующая система — социокод, посредством которого передается от человека к человеку, от поколения к поколению развивающийся массив социального опыта.

Условием хранения и трансляции этого опыта является его фиксация в особой знаковой форме, функционирование составляющих его элементов в качестве семиотических систем. Культура предстает как сложно организованный и развивающийся набор таких систем (см. ***Знак***, ***Символ***).

Хранение и трансляция в культуре многообразия надбиологических программ человеческой жизнедеятельности предполагает многообразие знаковых структур, закрепляющих и передающих постоянно обновляемый социальный опыт. Одним из наиболее древних способов кодирования этого опыта является функционирование субъектов поведения, общения и деятельности в качестве семиотических систем, когда их действия и поступки становятся образцами для других. Мастер — учитель, который демонстрирует ученику те или иные приемы работы; индивиды и социальные группы, выступающие объектами подражания для других людей и групп; взрослый человек, поступки которого копирует ребенок, — все они обретают функцию знаковых систем, транслирующих программы поведения, общения и деятельности.

Знаковой системой, программирующей действия и поступки людей, может выступать символика человеческого тела: позы, жесты, мимика и т. п. Причем смыслы и значения, которые они выражают, могут быть различными в различных культурах. Напр., рукопожатие у многих народов имеет символику дружеского расположения, но в традиционной Японии считалось, что касание собеседника означает агрессию и неуважение. В современной Японии рукопожатие используется редко, преимущественно в общении с иностранцами.

Важнейшим видом социокода, регулирующего человеческую жизнедеятельность, является естественный ***язык***. Он не только позволяет описывать человеческий опыт, но и порождает новый опыт в процессе ***коммуникации***. Структура языка задает определенный образ мира, способ фрагментации и синтеза его объектов. Одновременно язык выражает ценностно-эмоциональное отношение человека к миру, программируя переживание людьми тех или иных описываемых событий и реакцию на них. Наряду с естественными языками как средством генерации и передачи социального опыта огромную роль в социальной жизни играют языки искусства (живописи, музыки, танца, архитектуры, кино и т. д.), язык науки, а также различные конвенциональные наборы сигналов и символов, регулирующие поступки и действия людей. Все они могут быть рассмотрены как особые семиотические системы, обеспечивающие воспроизводство и развитие общества.

Предметы созданной человеком второй природы также могут функционировать в качестве знаков, которые закрепляют накопленный социальный опыт, выражая определенный способ поведения и деятельности в предметном мире. В этом смысле иногда говорят об орудиях труда, технике, предметах быта как о материальной культуре, противопоставляя им феномены духовной культуры, имея в виду произведения искусства, философские, этические, политические учения, научные знания, религиозные идеи и т. п. (см. ***Культура материальная и духовная***). Однако такое противопоставление относительно, поскольку любые феномены культуры являются семиотическими образованиями. Предметы материальной культуры выполняют в человеческой жизни двоякую роль: с одной стороны, они служат практическим целям, а с другой — выступают средствами хранения и передачи смыслов и значений, регулирующих деятельность, поведение и общение.

Только во второй своей функции они выступают в качестве феноменов культуры (Ю. Лотман).

Развитие культуры предстает и как выработка новых смыслов и значений, регулирующих деятельность, поведение и общение людей, и как формирование новых кодовых систем, закрепляющих и транслирующих эти смыслы и значения.

Накопление нового опыта и увеличение его массива рано или поздно ставят проблему информационной вместимости субъекта (М. К. Петров), что требует новых способов фрагментации и объединения накопленного опыта, который должен усваивать индивид. В свою очередь, эта потребность стимулирует разработку и применение новых типов кодирования, обеспечивающих дифференциацию и интеграцию программ деятельности, поведения и общения, их передачу от поколения к поколению (М. К. Петров).

Канадский исследователь М. Маклюэн, подчеркивая связь между развитием систем кодирования социального опыта и ступенями цивилизационного прогресса, выделял в качестве особых этапов дописьменные общества, возникновение письменности, книгопечатание, появление радио и телевидения. Продолжая этот ряд, следует выделить в качестве особого этапа компьютерную стадию развития цивилизации.

Появление новых способов кодирования закрепляет изменения характера коммуникаций и способов включения индивида в социальные связи, а следовательно, участвует в определении тех границ, в которых варьируются те или иные формы социального поведения и деятельности. Напр., вне появления письменности невозможно было бы судопроизводство, опирающееся на кодексы законов; возникновение «компьютерного письма» привело к резкому увеличению доступного индивиду объема «социальной памяти», а компьютерная сеть Internet породила новые, ранее неизвестные формы коммуникации.

Развитие общества всегда связано с формированием новых видов деятельности, поведения и общения, что, в свою очередь, предполагает появление соответствующих новых программ, представленных кодами культуры. В процессе этого развития происходит дифференциация ранее синкретических программ, возникает сложная координация и субординация новых и традиционных программ.

Выделение самостоятельных областей духовной деятельности привело к генерации новых смыслов и значений, которые стали выступать опосредующими и порождающими структурами по отношению к программам конкретных видов практики (ценностям, санкционирующим тот или иной вид деятельности; целям как предварительным идеальным образам продуктов деятельности; знаниям, навыкам и умениям, которыми должен овладеть субъект, чтобы, воздействуя на преобразуемый объект, получить продукт, соответствующий поставленной цели). Исторически возникают различные, относительно самостоятельные сферы духовной культуры — религия, искусство, мораль, наука, политическое и правовое сознание и т. д., которые взаимодействуют между собой и оказывают регулирующее воздействие на повседневную жизнь людей.

Т. о., в ходе исторического развития общества постепенно формируется сложная иерархия программ деятельности, поведения и общения, представленных различными социокодами, которые непосредственно или опосредованно управляют поступками и действиями людей.

В сложном исторически развивающемся многообразии надбиологических программ можно выделить три уровня. Первый — это реликтовые программы, осколки прошлых культур, которые живут и в современном мире, оказывая на человека определенное воздействие. Люди часто бессознательно действуют в соответствии с программами поведения, которые сложились еще в первобытную эпоху и которые утратили свою ценность в качестве регулятива, обеспечивающего успех практических действий. Сюда относятся многие суеверия, напр., приметы у русских поморов о том, что половые связи перед выходом на рыбную ловлю могут сделать ее неудачной (пережиток табу первобытной эпохи, реально регулировавших половые отношения общины в период групповой семьи, устраняя таким способом столкновения на почве ревности в общине, которые нарушали совместные производственные действия).

Второй уровень — это слой программ поведения, деятельности, общения, которые обеспечивают сегодняшнее воспроизводство того или иного типа общества. И наконец, третий уровень культурных феноменов образуют программы социальной жизни, адресованные в будущее. Их культура генерирует за счет внутреннего оперирования знаковыми системами.

Образцами программ будущей деятельности как предпосылкой изменения существующих форм социальной жизни могут служить вырабатываемое в науке теоретическое знание, вызывающее перевороты в технике и технологии последующих эпох; идеалы будущего социального устройства, которые еще не стали господствующей идеологией; новые нравственные принципы, возникающие в рамках философско-этических учений и часто опережающие свой век, и т. д. Чем динамичнее общество, тем большую ценность обретает этот уровень культурного творчества, адресованный к будущему. В современных обществах его динамика во многом обеспечивается деятельностью особого социального слоя людей — творческой интеллигенции, которая по своему социальному предназначению должна постоянно генерировать культурные ***инновации***.

В процессе исторического развития общества и культуры отдельные элементы и «проекты» будущих программ деятельности могут конкретизироваться, видоизменяться и переходить из третьего во второй уровень культурных образований, становясь реальными непосредственными регулятивами новых видов деятельности, поведения и общения, порождая соответствующие изменения в жизни общества. В свою очередь программы второго уровня могут утрачивать свою социальную ценность и превращаться в реликтовые образования либо вообще выпадать из потока культурной трансляции.

Многообразие культурных феноменов всех уровней, несмотря на их динамичность и относительную самостоятельность, организовано в целостную систему. Их системообразующим фактором выступают предельные основания каждой исторически определенной культуры. Они представлены мировоззренческими универсалиями (категориями культуры), которые в своем взаимодействии создают целостный обобщенный образ человеческого мира.

Мировоззренческие универсалии — это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта.

Категориальные структуры, обеспечивающие рубрификацию и систематизацию человеческого опыта, давно изучает философия. Но она исследует их в специфическом виде, как пре-

дельные общие понятия. В реальной же жизни культуры они выступают не только как формы рационального мышления, но и как схематизмы, определяющие человеческое восприятие мира, его понимание и переживание.

Их не следует отождествлять с философскими категориями, которые возникают как результат рефлексии над универсалиями культуры. Но мировоззренческие универсалии могут функционировать и развиваться и вне философской рефлексии. Они были присущи и тем культурам, в которых не сложились более-менее развитые формы философского знания (Древний Египет, Вавилон и т. п.).

Можно выделить два больших и связанных между собой блока универсалий культуры. К первым относятся категории, которые фиксируют наиболее общие, атрибутивные характеристики объектов, включаемых в человеческую деятельность. Они выступают в качестве базисных структур человеческого сознания и носят универсальный характер, поскольку любые объекты (природные и социальные), в т. ч. и знаковые объекты мышления, могут стать предметами деятельности. Их атрибутивные характеристики фиксируются в категориях: «пространство», «время», «движение», «вещь», «отношение», «количество», «качество», «мера», «содержание», «причинность», «случайность», «необходимость» и т. д.

Но кроме них в историческом развитии культуры формируются и функционируют особые типы категорий, посредством которых выражены определения человека как субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. Они образуют второй блок универсалий культуры, к которому относятся категории: «человек», «общество», «сознание», «добро», «зло», «красота», «вера», «надежда», «долг», «совесть», «справедливость», «свобода» и т. п.

Эти категории фиксируют в наиболее общей форме исторически накапливаемый опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций. Между указанными блоками универсалий культуры всегда имеется взаимная корреляция, которая выражает связи между субъект-объектными и субъект-субъектными отношениями человеческой жизнедеятельности. Поэтому универсалии культуры возникают, развиваются и функционируют как целостная система, где каждый элемент прямо или косвенно связан с другими.

В системе универсалий культуры выражены наиболее общие представления об основных компонентах и сторонах человеческой жизнедеятельности: о месте человека в мире, о социальных отношениях, духовной жизни и ценностях человеческого мира, о природе и организации ее объектов и т. п. Эти представления выступают в качестве своего рода глубинных программ социальной жизни, которые предопределяют сцепление, воспроизводство и вариации всего многообразия более конкретных программ поведения, общения и деятельности, характерных для определенного типа социальной организации.

В мировоззренческих универсалиях культуры можно выделить своеобразный инвариант, некоторое абстрактное всеобщее содержание, свойственное различным типам культур и образующее глубинные структуры человеческого сознания. Но этот слой содержания не существует в чистом виде сам по себе. Он всегда соединен со специфическими смыслами, присущими культуре исторически определенного типа общества, которые выражают особенности способов общения и деятельности людей, хранения и передачи социального опыта, особенности принятой в нем шкалы ценностей.

Именно эти смыслы характеризуют национальные и этнические особенности каждой культуры, свойственное ей понимание пространства и времени, добра и зла, жизни и смерти и свойственное ей отношение к природе, труду, личности и т. д. Они определяют специфику различных культур.

В свою очередь исторически особенное в универсалиях культуры всегда конкретизируется в огромном многообразии групповых и индивидуальных мировосприятий и миропереживаний.

По мере исторического развития общества может изменяться не только смысл универсалий культуры, но и сам их набор, организованный в целостную систему. Возникновение новых видов деятельности, поведения и общения может приводить к расщеплению первичных универсалий и формированию новых категорий, которые укореняются в культуре (напр., расщепление характерной для архаических обществ категории «любовь-дружба» на две самостоятельные категории, появление в российской культуре наряду с категорией «правда» категории «истина»). Конкретные виды культуры отличаются своими основаниями и не всегда можно обнаружить изоморфизм между системами универсалий различных культур.

Универсалии культуры одновременно выполняют по меньшей мере три взаимосвязанные функции в человеческой жизнедеятельности. Во-первых, они обеспечивают своеобразную квантификацию и сортировку многообразного, исторически изменчивого социального опыта. Этот опыт оценивается и рубрифицируется соответственно смыслам универсалий культуры и стягивается в своеобразные кластеры. Благодаря такой «категориальной упаковке» он включается в процесс трансляции и передается от человека к человеку, от одного поколения к другому. Во-вторых, универсалии культуры выступают базисной структурой человеческого сознания в каждую конкретную историческую эпоху. В-третьих, взаимосвязь универсалий образует обобщенную картину человеческого мира, то, что принято называть мировоззрением эпохи. Эта картина, выражая общие представления о человеке и мире, вводит определенную шкалу ценностей, принятую в данном типе культуры, и поэтому определяет не только осмысление, но и эмоциональное переживание мира человеком.

Смыслы универсалий культуры в процессе социализации усваиваются индивидом, определяя контуры его индивидуального понимания мира, его поступков и действий. На уровне группового и индивидуального сознания смыслы универсалий культуры конкретизируются с учетом групповых и индивидуальных ценностей. Причем даже в устойчивых состояниях социальной жизни универсалии культуры могут допускать очень широкий спектр конкретизации, дополняться ценностями противоположных по интересам социальных групп и не утрачивать при этом своих основных смыслов.

В свою очередь стереотипы группового сознания специфически преломляются в сознании каждого индивида. Люди всегда вкладывают в универсалии культуры свой личностный смысл соответственно накопленному жизненному опыту. В результате в их сознании картина человеческого мира обретает личностную окраску и выступает в качестве индивидуального мировоззрения. Существует огромное множество модификаций, которые свойственны каждой доминирующей в культуре системе мировоззренческих установок. Базисные убеждения и представления могут сочетаться, и часто противоречивым образом, с сугубо личностными ориентациями и ценностями, а весь комплекс индивидуальных убеждений может меняться на протяжении жизни индивида.

Фундаментальный статус универсалий культуры в человеческом бытии улавливали многие философские учения прошлого. Мир идей ***Платона***, кантовская концепция априорных форм сознания, учение Гегеля о категориях как ступенях развития абсолютной идеи — все это можно интерпретировать как своеобразные вехи осмысления свойств и связей универсалий культуры. Присущий европейской культурной традиции акцент на рациональных способах постижения мира был выражен здесь в форме своеобразной редукции мировоззренческих универсалий к их логико-понятийному аспекту. В дальнейшем развитии западной философии эта односторонность преодолевалась путем включения в философский анализ понимания и переживания мира как фундаментальных характеристик категориальных структур сознания (***Ф. Ницше***, ***С. Кьеркегор***, ***М. Хайдеггер***).

Для человека, сформированного соответствующей культурой, смыслы ее мировоззренческих универсалий чаще всего выступают как нечто само собой разумеющееся, как презумпции, в соответствии с которыми он строит свою жизнедеятельность. Смыслы универсалий культуры, образующих в своих связях категориальную модель мира, обнаруживаются во всех областях культуры того или иного исторического типа — в обыденном языке, феноменах нравственного сознания, в философии, религии, художественном освоении мира, функционировании техники, в правовом сознании и политической культуре и т. п. Эта особенность обнаруживалась, хотя и в неадекватной форме, в ряде систем объективного идеализма. Напр., в системе Гегеля категории, выступающие ступенями развития абсолютного духа, затем рассматриваются как определяющие логику развития всех областей духовной жизни общества — религии, философии, искусства, науки, морали, правового сознания и т. п.

Позднее на системообразующую функцию универсалий культуры наталкивались исследователи при выявлении органической целостности культуры. Напр., Шпенглер на многочисленных образцах различных культур отмечал связь, которую он именовал физиогномикой и стилем культуры, подчеркивая, что этот стиль проявляется в любом феномене культуры: архитектуре, орнаменте, письме, характере политической и хозяйственной деятельности, в религиозных культах и науке, в музыке и неписанных правилах общения и т. д. Сходную концепцию органической целостности культур разрабатывали Малиновский и Радклифф-Браун.

Философы, культурологи, историки при анализе в синхронном срезе различных этапов развития науки, искусства, политического и нравственного сознания и т. д. отмечали резонанс различных сфер культуры в период формирования новых идей, имеющих мировоззренческий смысл (О. Шпенглер, Э. Кассирер, А. Тойнби. ***Л. Ф. Лосев***, ***М. М. Бахтин***). Этот резонанс прослеживается как в традиционных культурах, так и в современной, где различные области культуры обладают относительной самостоятельностью. Можно, напр., установить своеобразный резонанс между идеями теории относительности в науке и идеями лингвистического авангарда 70 — 80-х гг. 19 в. (Й. Винтелер и др.), формированием новой художественной концепции мира в импрессионизме и постимпрессионизме, способами описания и осмысления человеческих ситуаций (напр., отмеченные М. Бахтиным особенности «полифонического романа» ***Ф. М. Достоевского***, когда сознание автора, его духовный мир и мировоззренческая концепция не стоят над духовными мирами его героев, как бы со стороны, из абсолютной системы координат описывая их, а сосуществуют с этими мирами и вступают с ними в равноправный диалог).

Преобразование общества и типа цивилизационного развития всегда предполагает изменение глубинных жизненных смыслов и ценностей, закрепленных в универсалиях культуры. Переустройство общества всегда связано с революцией в умах, с критикой ранее господствовавших мировоззренческих ориентаций и выработкой новых ценностей. Никакие крупные социальные изменения невозможны без изменений в культуре.

В качестве социального индивида человек является творением культуры. Он становится личностью только благодаря усвоению транслируемого в культуре социального опыта. Такое усвоение осуществляется в процессе социализации, обучения и ***воспитания***. В этом процессе происходит сложная состыковка биологических программ, характеризующих индивидуальную наследственность, и надбиологических программ общения, поведения и деятельности, составляющих своего рода «социальную наследственность».

Действие биологических программ (инстинктов питания, самосохранения, полового инстинкта и др.) у человека, прошедшего процесс социализации и воспитания, осуществляется в формах, предписываемых определенной культурой. Многие возможные проявления биологических программ запрещаются культурой. Эти запреты обладают различной степенью жесткости и могут сопровождаться разными репрессивными санкциями. Культура как бы «табуирует» многие желания и мотивы, связанные со свободным проявлением животных инстинктов, воспитывая и формируя человека с раннего детства. Сложности состыковки биологических и социальных программ человеческой жизнедеятельности порождают многочисленные проблемы социализации и воспитания. В концепции ***З. Фрейда***, и в целом в психоанализе, была выделена особая область таких проблем, связанная с возможностью появления под влиянием запретов культуры психических травм, подсознательных комплексов и т. д., проявляющихся затем в поступках и действиях людей.

В процессе освоения культуры индивидом и формирования его личности смыслы и значения, представленные социокодами, лишь частично осознаются человеком, а частично он воспринимает накопленный социальный опыт бессознательно, ориентируясь на образцы поступков и действий других людей, на предъявляемые ему воспитанием социальные роли. Культура не сводится только к состояниям общественного и индивидуального сознания, связанным с актами самосознания, но включает в свой состав также социально бессознательное, которое принадлежит не к биологическому, а к социальному наследованию.

Существует достаточно много конкретных регуляторов поведения и общения, не осознаваемых людьми, но выступающих как феномены культуры. Напр., в человеческом общении реализуется особый культурный код — пространственная дистанция между общающимися индивидами. В разных культурах она различна. У колумбийцев и мексиканцев наиболее комфортная дистанция между двумя индивидами в процессе общения около полуметра, у европейцев и североамериканцев она вдвое больше. Иногда при общении представителей европейских и южноамериканских культур возникают недоразумения: один отодвигается, чтобы обрести комфортную дистанцию общения, другой воспринимает это как проявление высокомерия.

Неосознанными могут быть не только отдельные конкретные программы поведения и общения, но и базисные смыс-

лы и ценности, выраженные системой мировоззренческих универсалий. Различное понимание добра и зла, справедливости и свободы и т. п. может приводить к различным и даже полярным неосознанным реакциям на одни и те же события у представителей разных культур.

К. Юнг характеризовал бессознательные компоненты фундаментальных ценностей культуры как архетипы (бессознательные коллективные переживания), которые могут длительное время существовать как надличностные психические образования, управляющие индивидуальной психикой.

Программирование культурой индивидуальной психики обладает различной степенью принудительности в различных типах культуры. В архаических и традиционных обществах большинство программ деятельности, поведения и общения выступают как ***ритуал*** и жесткая ***норма,*** имеющая принудительный характер предписания. В обществах, принадлежащих к техногенной цивилизации, культура включает значительно большее число регулятивов (см. ***Цивилизационного развития типы),*** допускающих вариативность действий и поступков индивидов, их свободу в принятии решений, очерчивая лишь общие рамки, в которых осуществляются вариации деятельности. Исключение составляет культура тоталитарных режимов, поощряющих некоторые технико-технологические инновации и научные разработки (что их отличает от традиционных обществ), но в соединении с жестким контролем со стороны государства социального поведения индивидов. В этом аспекте культура тоталитарных обществ часто воспроизводит традиционалистские и даже архаические ритуалы, нацеленные на подавление индивидуальных свобод.

Тип культуры, ее базисные ценности определяют, какие формы солидарности индивидов и их коллективных связей существуют и воспроизводятся в общественной жизни. Базисные ценности, представленные универсалиями культуры, и опирающееся на них многообразие образцов поведения, социальных ролей, знаний, норм и т. д., при их усвоении личностью определяют ее самоидентификацию, ее самооценку как принадлежащей к некоторой социальной общности. В эпохи, когда прежняя система базисных ценностей изменяется, возникает проблема идентификации (возникают вопросы: «Кто мы?», «Что нас объединяет?» и т. п.).

Усвоение смыслов и значений кодов культуры всегда связано с активностью индивидов. В процессе обучения они постоянно соотносят транслируемые в культуре программы деятельности, поведения и общения с накопленным индивидуальным опытом и часто варьируют эти программы, вносят в них изменения. Включаясь в те или иные виды деятельности и решая социальные задачи, человек способен изобретать новые образцы, нормы, идеи, верования и т. п., которые могут соответствовать социальным потребностям. В этом случае они могут войти в культуру и начать программировать деятельность других людей. Индивидуальный опыт превращается в социальный, и в культуре появляются новые состояния и феномены, закрепляющие этот опыт. Любые изменения в культуре возникают только благодаря творческой активности личности. Человек, будучи творением культуры, вместе с тем является и ее творцом.

Культура не является застывшим образованием. Она изменчива по своей природе. Но в разных культурах возможности инноваций и творчества различны. В традиционных обществах они значительно меньше, чем в техногенной цивилизации, где в системе мировоззренческих универсалий категории новизны и прогресса имеют приоритетную ценность. Творчество, связанное с порождением инноваций, которые нарушают традицию, ограничивается во всех традиционных культурах, но поощряется в современной. В принципе для бытия культуры и общества одинаково важны оба противоположных процесса — ***традиция*** и инновация, воспроизводство и ***творчество,*** как важны наследственность и изменчивость для существования биологических организмов. Культура — это не только творчество, изменяющее жизнь, но и воспроизводство социальной жизни на некоторых устойчивых основаниях.

В историческом развитии человечества возникали разные виды обществ (цивилизаций), которым были присущи самобытные культуры. В эпоху, когда существовали только традиционные цивилизации, их взаимодействие было связано с замедленным культурным обменом (диффузия культур), когда заимствование отдельных достижений (знаний, образцов) не затрагивало ядра каждой культуры, представленной системой смыслов ее мировоззренческих универсалий. С возникновением техногенного типа цивилизационного развития и его культурного генотипа — новоевропейской культурной традиции — взаимодействие культур стало интенсивнее. Процессы модернизации, связанные с заимствованием новых технологий, науки, системы образования порождали трансформации фундаментальных ценностей традиционных культур. На этом пути были не только издержки, но и достижения. «Золотой век» российской культуры 19 в. был бы невозможен вне модернизационных реформ Петра I: «на реформы Петра I Россия ответила гением Пушкина» (А. И. Герцен). Усилившееся взаимодействие культур порождало достижения, составляющие ядро мировой культуры.

О мировой культуре можно говорить в двух смыслах: как об истории культуры человечества, в которой существовало множество самобытных культурных традиций, лишь часть которых сохранилась в наше время, и как о достижениях, признаваемых различными народами и включаемые в их культуру (напр., мировое признание творчества Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, русского искусства и философии «серебряного века», русской науки кон. 19 и 20 в. и т. д., наряду с достижениями культуры европейских стран, Америки, стран Востока и т. д.).

В 19 и особенно в 20 в. культура западной техногенной цивилизации оказала активное одностороннее воздействие на традиционные культуры. В самосознании этой цивилизации оно находит обоснование в идее ***прогресса***, представлении о своих ценностях как о более высокой стадии развития. Обратное влияние на нее традиционных культур было незначительным. Ускоренные темпы развития западной техногенной цивилизации, особенно после ее вступления в стадию индустриализма, были связаны с изменениями облика ее культуры. Элитарные сферы культуры, высокая культура, ранее поддерживаемая аристократическим сословием, стала объектом рыночных отношений и вместе с тем своеобразным полигоном поддерживаемых инноваций, где постоянно идет ускоренный поиск новых средств выражения, форм и стилей (что, впрочем, не привело к исчезновению высоких образцов профессионального творчества и великих произведений культуры, которые дали человечеству все предшествующие времена и 19 и 20 в. в т. ч.).

Радикальным изменениям подверглась культура народных масс, которую аристократия обычно расценивала как низкую по сравнению с элитарной культурой (но которая постоянно подпитывала высокое искусство). В эпоху индустриализма зародилась, а в 20 в. бурно развилась массовая культура, свя-

занная с преобразованиями повседневной жизни, вызванными ***урбанизацией***, разрушением сословных отношений и общинных связей, становлением гражданского общества, распространением образования. Массовое производство товаров, стандартизация производства и потребления, возникновение индустрии детского воспитания, медицинского обслуживания, досуга превратила массовую культуру в реальный регулятор повседневной жизни широких масс, во многом унифицируя эту жизнь.

Критика западной техногенной цивилизации и происшедших в ходе ее развития изменений в культуре породила тезис об оппозиции культуры и ***цивилизации***. В этот тезис вкладывались разные смыслы. Одним из первых его выдвинул немецкий социолог Ф. Тённис. Он отмечал, что ***индустриальное общество*** разрушает традиционалистские отношения людей, основанные на семейно-клановых связях, душевной склонности, сопереживании, заменяя их вещными отношениями и утилитарным расчетом. Традиционалистские связи Тённис рассматривал как духовные, а духовное определял в качестве культуры, противопоставляя ее цивилизации.

Сходную позицию отстаивал Шпенглер, определяя культуру как органическое, творческое духовное в противовес цивилизации как утилитарному, технологическому, материальному. В несколько ином аспекте эту точку зрения развивал Г. Маркузе. Критикуя современную цивилизацию за возрастающие масштабы отчуждения, манипуляции сознанием и порождение «одномерного человека» массовой культуры, он проводил различение культуры и цивилизации. Культуру как «духовный праздник» он противопоставлял цивилизации как «унылой повседневности», ориентированной на материальную выгоду и достижение материального комфорта.

Противопоставление цивилизации и культуры во всех этих концепциях основано на узком понимании культуры как совокупности ценностей высшего духовного творчества и на узком понимают цивилизации как системы различных технологий, повышающих материальное благосостояние людей. Но в более широком смысле, при рассмотрении цивилизаций как различных типов общества, культура и цивилизация неразрывны. Каждая цивилизация характеризуется своим типом культуры и свойственной ей системой базисных ценностей. Современная техногенная цивилизация не является здесь исключением.

Противопоставление культуры и цивилизации имело тот позитивный аспект, что оно ориентировано на критику негативных черт техногенной цивилизации и ее культуры. Критический анализ базисных ценностей этой культуры имеет особое значение в наши дни в связи с поиском путей преодоления глобальных кризисов, порожденных прогрессом техногенной цивилизации в 20 в.

В выработке новых смысложизненных ориентиров и поиске новых стратегий цивилизационного развития важную роль может сыграть диалог культур, использование современной культурой достижений традиционных культур. Многообразие культур и их взаимодействие выступает условием их развития. Унификация и уничтожение культурного многообразия может приводить к вырождению культур.

Лит.: Антология исследований культуры, т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997; *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М, 1979; *Библер В. С.* На гранях логики культуры. М, 1997; *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994; *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология Духа. — Соч., т. 4. М,1971; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972; *Иванов В. В.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978; *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996; *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998; *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993; *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Лосев А.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976; *Лотман Ю. М.* Избранные статьи, т. 3. Таллин. 1993; *Межуев В. М.* Культура и история. М., 1979; *Ницше Ф.* Соч. в 2-х т., М., 1990; *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1991; *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и Вера. М.,1996; *Степин В. С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992; *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М., 1991; *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифотворчества. М, 1995; *Флиер А. Я.* Культурогенез. М., 1995; *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1998; *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1997; *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993; *Шпенглер О.* Закат Европы, т. I. М., 1993, т. 2. М., 1998; *Юнг К.* Человек и его символы. М., 1997.

В. С. Степин

«КУЛЬТУРА И ЭТИКА» (Kultur und Ethik. Müch.-Bern, 1923) — основное философское произведение ***А. Швейцера***. Является второй по порядку и основной по содержанию частью обширного труда «Философия культуры». В первой части «Упадок и возрождение культуры» (также опубликована в 1923, обычно печатается вместе с «Культурой и этикой») Швейцер связывает кризис европейской культуры с превалированием материального прогресса над духовным, общества над индивидом; основную причину упадка он видит в утрате этических идеалов. «Культура и этика» состоит из двадцати двух глав. В первых четырех главах Швейцер анализирует связь культуры, мировоззрения и этики и приходит к выводу, что «среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой» (гл. 3. М., 1973, с. 115), а усилия мышления постичь эту силу сводятся к поиску основного — нравственного — принципа (закона), который должен быть глубоким, всеохватывающим и одновременно элементарным. Значительную часть работы составляет очерк европейской этики. Классифицируя различные этические учения по способу разрешения в них проблемы нравственной основы мировоззрения и культуры, Швейцер выделяет три варианта этики: 1) этика разумного удовольствия, свойственная античному мышлению; оценивается как совершенно неудовлетворительная, т. к. она игнорирует существенный для морали факт самоотречения; 2) этика самоотречения, получившая развитие в Новое время; ее основной недостаток связан с неспособностью объяснить, почему индивид жертвует собой ради других; 3) этика самосовершенствования, представленная именами Платона, Спинозы, Фихте, Шопенгауэра и др.; была ближе всех к истине, однако не смогла раскрыть нравственную основу самосовершенствования. Отрицательные результаты этических исканий, по мнению Швейцера, связаны с тем, что философы ошибочно ставили этику в зависимость от гносеологии, видели в морали продолжение естественного процесса в человеке и рассматривали ее как выражение общественной воли. В последних двух главах труда излагается собственное жизнеучение Швейцера — этика ***благоговения перед жизнью***. Не ограничиваясь взаимоотношениями людей, Швейцер утверждает ответственность за все, что живет, рассматривая в качестве морального зла всякий вред жизни (даже сорванный полевой цветок); его этическое учение драматизирует существование человека непризнанием «взаимной компенсации этики; и необходимости» и тезисом о том, что чистая совесть является изобретением дьявола.

Рус. пер. (Н. А. Захарченко, Г. В. Колшанского): 1973; см. также в кн.: Благоговение перед жизнью, 1992.

А. А. Гусейнов

КУЛЬТУРА МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ — форма классификации фактов и явлений культуры, популярная в философии 19 и большей части 20 в. При этом под материальной культурой понимается многообразие производимых человеком предметов (орудия, машины, инструменты, предметы быта, одежда, украшения, культовые и ритуальные предметы, оружие, музыкальные инструменты и т. п.), а также природные вещи и явления, измененные воздействием человека (напр., обработанные природные объекты или т. н. техногенные ландшафты). К духовной культуре относят всю совокупность продуктов духовной и интеллектуальной деятельности человека, не имеющих предметного, вещного характера: религиозные системы, мифы, философские концепции, научные теории, нравы и обычаи, системы социальной организации и т. д. Сюда же часто относят исторически формирующийся духовный склад человеческих групп (школа «психологии народов»).

Наиболее явно различение материальной и духовной культуры проводится в марксистской традиции, где важнейшие элементы материальной культуры — машины, орудия, технологии — составляют главное содержание «производительных сил» общества на каждом историческом этапе его развития. Производительные силы, в свою очередь, вместе с «производственными отношениями» образуют «базис», который определяет «надстройку», т. е. всю совокупность духовной культуры общества, включая политические и правовые системы, а также научные знания. Парадоксальным образом оказывается, что элементы духовной культуры — такие как научные знания, — включаются в состав производительных сил («наука как производительная сила»). Это противоречие в классическом и советском марксизме осталось непреодоленным. На идее разделения материальной и духовной культуры впоследствии было основано различение ***культуры*** и ***цивилизации***, характерное для немецкой философии, в частности для философии жизни и неомарксизма Франкфуртской школы. Если самим духом классического, а затем и советского марксизма предполагался примат материальной культуры над духовной, то в противопоставлении культуры и цивилизации подчеркивалась преимущественная роль духовной культуры. На этом зиждилась т. н. критика культуры — порождение кризисного сознания fin de siecle. Под культурой здесь понималась совокупность духовных продуктов человечества, воплощенных в философии, искусстве, науке, под цивилизацией — совокупность овеществленных (и тем самым «омертвленных») продуктов человеческого творчества.

Разделение материальной и духовной культуры, весьма популярное в эпоху господства эволюционистской парадигмы, в социальных науках ныне считается устаревшим. Более распространена трехчленная классификация культуры: материальная, духовная и социальная. Под материальной культурой понимается все, что относится к взаимоотношениям человека со средой его обитания, к удовлетворению потребностей его существования, технологической стороне жизни и т. п., под духовной культурой — субъективные аспекты жизни, идеи, установки, ценности и ориентирующиеся на них способы поведения, под социальной культурой — отношения людей друг к другу, системы статусов и социальных институтов (*Kroeber A., Kluckhohn C.* Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambr. (Mass.), 1952, p. 98). Преимущественную роль при этом играет духовная культура. Социальное поведение и артефакты (социальная и материальная культура) трактуются как объективированные продукты идеальных нормативных систем и систем знаний самого разного рода, составляющих духовную культуру. Но именно такой подход позволяет соединить материальную и духовную культуры, ввести артефакты в контекст исследований в социальных науках. Материальная культура становится, т. о., систематическим источником информации для социальной и культурной истории и культурологии, причем целью анализа является выявление систем идей, порождающих определенные артефакты и способы поведения в рамках определенной культуры (*Hodder I.* The Meaning of Things: Material Culture and Symbolic Expression. L., 1989). Другой аспект отношения идей и вещей, интересующий культурантропологов, — это межкультурное «бытование» артефактов. Они могут рассматриваться как «носители» определенных идей, ценностей и норм в межкультурных взаимодействиях. В то же время они могут обретать относительную автономию; их ценность и смысл могут трансформироваться в разных культурных и социальных контекстах (*Thomas N.* Entangled Objects: Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pasific. Cambr. (Mass.), 1991).

В современной философии противопоставление материальной и духовной культур утратило свою прежнюю роль. Работы теоретиков постмодерна (***Ж. Бодрийар***, ***Ж. Ф. Лиотар*** и др.), во-первых, поставили под сомнение характерное для традиционной философии разделение субъекта и объекта и, во-вторых, поставили в центр внимания воспроизводство, репродуцирование, а не производство, как это делал ранний капиталистический модерн. Место потребительной стоимости, отражающей предметность объекта и его связь с материальными потребностями, заняла «знаковая» стоимость. Реальные объекты «утратили доверие», потому что все они моделируются и воспроизводятся искусственно. Коды порождают гиперреальности (голография, виртуальная реальность и т. д.). Это ведет к исчезновению конечностей любого рода; место «идей» и «вещей» занимают тавтологичные в себе «симулякры» (Бодрийар). Вместе с исчезновением этих конечностей исчезает и основа для противопоставления фактов материальной и духовной культур. Сами эти понятия становятся излишними. В то же время в более традиционных философских контекстах, а также и в социальных науках (см., напр.: *Коган Л. Н.* Социология культуры. Екатеринбург, 1992) они сохраняют свою эвристическую ценность.

Л. Г. Ионин

КУЛЬТУРА ПОЛИТИЧЕСКАЯ — система исторически сложившихся политических традиций, убеждений, ценностей, идей и установок практического политического поведения, обеспечивающая воспроизводство политической жизни общества на основе преемственности.

В политической науке этот термин появился достаточно поздно, в 50-е гг. 20 в., благодаря работам американских политологов Г. Алмонда и С. Вербы. Политическая культура выполняет в обществе целый ряд важных функций: когнитивную (политические знания), эмоциональную (политические чувства), оценочную (политические ценности и идеалы как основа политических оценок), регулятивную, коммуникативную, защитную, интегративную.

При сравнении политических культур разных цивилизаций возникает проблема создания таких общих моделей, которые позволили бы проводить сравнения и интерпретацию, не внося опасных упрощений в сложную структуру цивилизационных феноменов. До последнего времени западные политологи предпочитали выстраивать иерархию мировых поли-

тических культур, ставя западную (особенно часто американскую) модель на первое место в качестве мирового эталона и даже общечеловеческой перспективы. Напр., Алмонд и Верба выделили четыре основных типа политических культур:
англо-американскую (основные черты: светский, прагматический характер, понимание политики как процесса столкновения интересов, которые всегда можно примирить; общенациональный консенсус по поводу основополагающих ценностей, что придает культуре выраженную гомогенность; тяготение электората к политическому центру; линейный характер политического времени);
континентально-европейскую (основные черты: поляризованный политический спектр, ценностно-ориентированный электорат, циклический, прерывистый характер политического времени, сочетание гетерогенных начал в политике);
авторитарно-патриархальную (основные черты: в политике воспроизводится патриархальный архетип «большой семьи» во главе с «царем-батюшкой», высокая значимость традиций и ценностных ориентации);
тоталитарную (основные черты: ключевыми в политике являются представления о политическом «механизме» и специфической «рациональности», что уподобляет человеческое действие действию автомата; полный политический контроль над всеми сторонами жизни общества; использование насилия в качестве инструмента политического регулирования).
С 80-х гг. в политологии начинает укрепляться концепция неиерархичности политической культуры, признание самоценности политического разнообразия мира. Современное развитие стран Азиатско-Тихоокеанского региона свидетельствует о том, что формы западной политической культуры не являются неизбежным следствием перехода к высокоиндустриальному обществу. Напротив, индивидуализм, введение светского образования, признание особой роли средних классов, защита «прав человека» и множество других особенностей, которые неотделимы от уклада жизни и культурных традиций ряда европейских стран и США, следует рассматривать как одну из возможных альтернатив перехода к постиндустриальному обществу, но не обязательно как более совершенную или более нравственную. В разных политических культурах сходные результаты могут достигаться разными способами. При этом каждая культура разрабатывает свою концепцию определенной согласованности между «правилами игры» и политическими действиями, с одной стороны, и тем, что ожидает от них народ, что он признает легитимным — с другой.

И. А. Василенко

КУЛЬТУРА ЭЛИТАРНАЯ — культура, рассчитанная на «избранных». Понятие элитарной культуры получило права гражданства в 20 в. в связи с широким распространением ее антипода — массовой культуры, охватившей все, в т. ч. и необразованные, слои населения.
Классическая светская культура Нового времени была по преимуществу культурой просветительской по направленности и культурой для богатых и образованных по социальному составу своей аудитории. В 19 в. именно просветительский импульс наряду с господствовавшим позитивистским типом мировоззрения диктовал реалистическую установку на объективистский тип повествования. Распад классической модели художественного творчества на рубеже 19—20 вв., чередование импрессионизма, кубизма, абстракционизма в изобразительных искусствах, возникновение литературы «потока сознания» и «потока жизни», додекафония в музыке и другие авангардистские, экспериментальные тенденции в художественной жизни общества привели к существенным трансформациям в самосознании творческой интеллигенции, которая стала воспринимать себя как элиту, прокладывающую путь в неизвестное сопротивляющемуся человечеству.
Становлению и распространению элитарной культуры способствовала теория и практика т. н. модернизационных элит — движущей силы широких социальных процессов модернизации, перехода от традиционного общественного уклада к современному. Колыбелью модернизации и художественных течений ***модернизма*** стала европейская цивилизация, интенсивно распространявшая свое влияние вширь. Здесь у «высокой» элитарной культуры были собственные традиции, в первую очередь в теории и практике классицизма, строго разграничивавшего «высокие» и «низкие» жанры, «высокий» и «низкий» штиль. Хотя эта иерархия неоднократно критиковалась и пересматривалась, в начале 20 в. она была узаконена и гипертрофирована в «вертикальной» типологии культуры, ее делении на высокую (элитарную) и низкую (массовую).
Наиболее откровенно и последовательно идею элитарности отстаивал ***Х. Ортега-и-Гассет*** в своей теории дегуманизации искусства. «В ходе этого процесса наступает такой момент, когда «человеческое» содержание произведения станет настолько скудным, что сделается почти не заметным. Тогда перед нами будет предмет, который может быть воспринят только теми, кто обладает особым даром художественной восприимчивости. Это будет искусство для художников, а не для масс; это будет искусство касты, а не демоса» (*Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства. — В кн.: *Он же.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991, с. 226).
Постмодернизм в последней трети 20-го столетия разрушил иерархические представления о культуре и соответственно поколебал всевластие элитарной культуры. Из законодательницы мод она превратилась лишь в один из элементов принципиально плюралистической картины мира, одну из субкультур (субкультуру творческой интеллигенции) наряду с другими (этническими, демографическими, региональными и др.).

К. Э. Разлогов

КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ — коренные изменения в духовной жизни общества, преобразование и смена базовых ценностей господствующего уклада и образа жизни, сопровождающие (или предваряющие) переворот в социально-экономической и политической сферах. В отличие от эволюционных изменений, сохраняющих преемственность культурного развития, культурная революция предполагает радикальную трансформацию самого «ядра» или «кода» культуры данного социума или цивилизации, переустройство ее содержания, ценностей, форм и функций.
В России понятие культурной революции появляется в «Манифесте анархизма» братьев Гординых (май 1917) в форме лозунга «Да здравствует Культурная Революция!». В советский политический язык оно вошло из ленинской статьи «О кооперации» (январь 1923), где культурная революция провозглашается как условие, необходимое и достаточное для того, чтобы Россия, преодолевая свою цивилизационную «отсталость», могла бы стать «вполне социалистической страной» (см. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., 5-е изд., т. 45, с. 372, 376. 377).
Внутренняя противоречивость феномена культурной революции, соединяющего в себе созидательное и разрушительное начала (культура, согласно изначальному своему смыслу оз-

начающая «возделывание», сопрягается с понятием революции, переворота, ломающего устои прежней духовной жизни общества), породила две тенденции в его истолковании, — условно говоря, негативную и позитивную. Негативное отношение наиболее последовательно представлено в работах ***И. А. Бердяева***. По его мнению, революционный дух по существу враждебен культуре, т. к. ломает свойственные ей иерархическую преемственность и качественное неравенство, подчиняет ее утилитарным целям (прежде всего политическим). В этом смысле действительно культурным и творческим типом, по Бердяеву, была эпоха Возрождения в отличие от Реформации, которая вела к разрушению религиозно-нравственных и культурных традиций; высоко оценивает он и роль Византии, благодаря которой варвары и скифы обрели связь с греческий культурой. Демократия понижает качественный уровень и творческое начало культуры, а социализм многократно усиливает эту тенденцию.

Подтверждением такой чисто негативной оценки могут служить и попытки теоретиков Пролеткульта (А. А. Богданова, В. О. Плетнева и др.) реализовать свою концепцию «пролетаризации культуры» (против теории и практики «пролеткультовцев» категорически возражали В. И. Ленин, А. В. Луначарский и др.), и практика в Китае, начатая в 1966 по специальному постановлению ЦК КПК и проходившая под знаком уничтожения памятников прошлого, террора по отношению к интеллигенции и т. д. (по словам Дэн Сяопина, «практика показала, что «культурная революция» в действительности ни в каком смысле ни революцией, ни прогрессивным общественным движением не была и не могла быть» (цит. по: *Барач Д.* Дэн Сяопин. М., 1989, с. 213).

В позитивной трактовке культурная революция означает акт и процесс духовного обновления, освобождения от устаревших представлений, стереотипов сознания, и в этом смысле идея ее становится все более популярной на подступах к формирующемуся глобальному миру, по мере осознания того, что человечество нуждается в новом синтезе и новой системе ценностей, чтобы выйти из состояния «общепланетарного кризиса». Широко используемые в современном словаре науки и публицистики понятия «духовная реформация», «революция сознания», «новое мышление» можно рассматривать как модификации понятия культурной революции в его позитивной трактовке.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; *Богданов А. А.* Пролетариат и искусство. — В кн.: Русская советская литературная критика (1917—1934). М., 1981; *Лукин Ю. А.* Культура и культурная политика. М., 1992.

В. И. Толстых

КУЛЬТУРНАЯ СИСТЕМА — понятие, выдвинутое структурным функционализмом и характеризующее культуру и культурные объекты (артефакты) как устойчивые образования, порожденные и поддерживаемые благодаря выполнению социально значимых функций. В 1-й пол. 20 в. культурные антропологи К. Клакхон, А. Кребер, Б. Малиновский, А. Радклифф-Браун, Л. Уайт развили концепцию культуры как системы функционально взаимосвязанных элементов. Во 2-й пол. 20 в. смысл понятия культурной системы сужается и ограничивается инструментальным значением. Культура и культурные объекты не считаются системами, но в них выделяется ряд системных характеристик, что позволяет использовать для их изучения понятия и методы общей теории систем.

В отечественной литературе культура изначально понималась как системное целое в онтологическом смысле.

Рассмотрение культуры в системных терминах предполагает анализ ее функциональных состояний; присущих ей форм адаптации к внутренним и внешним напряжениям; устойчивой организации ее функциональных единиц; характерных для него норм; устойчивых форм отношений, в т. ч. обмена, с окружением.

Существуют различные концепции социокультурной системы, исходящие из альтернативных допущений о системообразующих факторах: однофакторная и многофакторные концепции. Первая полагает, что один фактор (хозяйство, раса, климат) объясняет системообразование, структуру и функции социокультурной системы, смену ее состояний (марксистская концепция культуры, культурный материализм М. Харриса и т. п.). Многофакторная модель предполагает, что социокультурные системы возникают и функционируют благодаря ряду факторов, их совместному действию. В отличие от однофакторной модели мультифакторная объясняет событие (зависимую переменную) состоянием нескольких факторов (независимых переменных). Ограниченность многофакторной модели в том, что здесь не предполагается выявление критериев отбора необходимых и достаточных факторов, детерминирующих событие.

Функционально-структурный анализ культуры связан с описанием ее как гомеостатической системы, где все переменные рассматриваются одновременно как зависимые и независимые, как причины и как следствия событий, происходящих в ходе социокультурных взаимодействий. Задача исследования состоит в выявлении вклада каждого фактора в поддержание или изменение состояния системы. Ограниченность этого подхода состоит в том, что без ответа остается вопрос о том, все ли составляющие системы (переменные) имеют одинаковое детерминирующее влияние на состояние системы и ее отдельных частей.

Стратифицированная системная модель культуры предполагает допущение неравнозначной зависимости элементов системы друг от друга. Одни из них имеют большую, а другие меньшую степень функциональной автономии по отношению друг к другу и к системе в целом. Соответственно различные составляющие системы при совместном действии неодинаково влияют на ее функционирование. Задача исследования заключается в изучении социокультурной формы (конфигурации), в интерпретации различных возможных состояний системы. Необходимость предварительного определения культуры как системы предполагает выявление связей между переменными.

Изучение культуры как системы позволяет определить структуру, функциональное наполнение, конфигурацию и содержание взаимодействующих элементов, выявить механизмы поддержания целостности культуры во времени, раскрыть ее функциональные вариации и структурные изменения как ответы на различные вызовы, в т. ч. и внешние.

Э. А. Орлова

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА — исследовательское направление, признающее факторы культуры определяющими в ходе исторических изменений общества. Среди предшественников культурно-исторической школы следует упомянуть ***Дж. Вико*** с его концепцией исторических циклов в развитии всех наций (см. ***Цикличности теории***), ***И. Гердера***, утвердившего просветительский подход к изучению многообразия человеческих обществ, ***Г. В. Ф. Гегеля*** и ***Ф. Шлегеля***, создавших обширные философские концепции развития уни-

версалий человеческого духа. Другим важным источником для культурно-исторической школы стали достижения в области сравнительно-исторического изучения культуры и судеб различных цивилизаций. В 19 и 20 вв. сложились отдельные исследовательские отрасли, ориентированные на изучение отдельных регионов незападных обществ: востоковедение, африканистика, латиноамериканистика и т. д. Пересмотр общих парадигм мировой истории содержали труды ***О. Шпенглера*** и ***А. Тойнби***, хотя по многим вопросам их концепции были подвергнуты критике. Как для Шпенглера, так и для Тойнби мировая история — арена самостоятельного появления, развития и угасания великих культур. Развернутую аналитическую концепцию исторических изменений (флуктуации) типов культуры создал ***П. А. Сорокин***.

Сорокин, как бы подводя итоги сделанного в рамках культурно-исторической школы в изучении цивилизаций как социокультурных общностей, выделил ряд положений, предполагаемых в любых разновидностях исследований такого типа. 1) В безграничном «океане» социокультурных явлений существуют крупные культурные системы (цивилизации), которые функционируют как реальное единство. Обычно границы этой культурной сущности перекрывают географические границы национальных, политических или религиозных образований. 2) Общее число больших культурных систем в истории человеческой культуры невелико (у ***Н. Я. Данилевского***, Шпенглера и Тойнби их не более 30). 3) Каждая из больших культурных систем и суперсистем зиждется на какой-то основной предпосылке, получившей выражение в философском принципе, прасимволе или конечной ценности, которую данная цивилизация реализует во всех своих основных компонентах или подсистемах на протяжении своей истории. Каждая культурная суперсистема после завершения своего формирования (создания развитой системы социальных институтов) становится причинно-смысловым единством. Каждая из культурных суперсистем сохраняет свою самобытность, свою самотождественность вопреки изменениям, происходящим в составляющих ее компонентах. 6) Развитие цивилизаций имеет циклический характер. 7) Жизненный цикл всех культурных суперсистем, или цивилизаций, содержит сходные «фазы»: генезис, рост, расцвет, увядание, упадок и возрождение (*Sorokin P.* Sociological Theories of Today. N. Y.- L., 1966, p. 378-382).

Лит.: *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Вып. 3. Возрасты этноса. М., 1994; *Ерасов Б. С.* Культура, религия, цивилизация на Востоке. Очерки общей теории. М., 1990; *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993; *Bagby Ph.* Culture and History. Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations, v. 1. Oxf., 1978; *Eisenstadt S.* Tradition, Change and Modernity. N. Y., 1973; *Toynbee A.* A Study of History, vols. 1-12. L., 19341961; *Tainter J.* The Collapse of Complex Societies. Cambr., 1988.

Б. С. Ерасов

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ТИП – самобытная цивилизация, центральное понятие разработанной ***Н. Я. Данилевским*** философско-исторической доктрины, изложенной в его книге ***«Россия и Европа»***. В общем плане культурно-исторический тип состоит из идеальной формы (морфологического принципа) и органической материи. Идеальная форма определяет самобытные цивилизационные начала, воплощающиеся в сфере народности. Эти начала не могут передаваться от одного культурно-исторического типа к другому, т. е. в сущности культурно-исторические типы являются замкнутыми, самодостаточными образованиями. Возможно заимствование лишь тех начал, которые не относятся к сфере народности (техника, естествознание и др.). В последнем случае могут возникать преемственные культурно-исторические типы.

В зависимости от степени развития разрядов (основ) культурной деятельности (религия, культура, политика, экономика) Данилевский выделял одно-, двух-, трех- и четырехосновные культурно-исторические типы. Эволюция, или историческая динамика культурно-исторического типа, определяется органическими и культурными основаниями. Глубинная основа эволюционной трансформации органической составляющей культурно-исторического типа суть прохождение стадий жизненного цикла от рождения до «старости» и смерти. Кроме того, культурно-исторический тип эволюционирует от догосударственного этнографического состояния к государственному, к стадии расцвета культуры-цивилизации.

Во всемирной истории Данилевский насчитывал десять «полноценных» культурно-исторических типов: 1) египетский; 2) китайский; 3) ассирийско-вавилоно-финикийско-халдейский, или древнесемитический; 4) индийский; 5) иранский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) новосемитический, или аравийский; 10) германо-романский, или европейский, и два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие «насильственной смертью» до завершения цикла развития. Всесторонне Данилевский анализирует только два культурно-исторических типа — формирующийся славянский и германо-романский.

Наряду с культурно-историческими типами Данилевский выделял и другие категории исторических явлений: народы, не способные создать культурно-исторический тип (этнографический материал истории), и народы — «отрицательные деятели» в истории человечества (воинственные кочевые народы и т. д.).

Данилевский выделял пять законов культурно-исторического движения, или законов исторического развития. В первом законе определяется критерий для выделения самобытного культурно-исторического типа — языковое родство, однако только для того племени, которое вышло из младенчества и способно к историческому развитию. Второй закон устанавливает, что условием развития цивилизации данного культурно-исторического типа является политическая независимость. Данилевский не считал возможной передачу начал цивилизации от одного культурно-исторического типа к другому. Формулировка этого положения и составляет третий закон исторического развития. В четвертом законе утверждается, что культурно-исторический тип только тогда достигает разнообразия и богатства, когда разные элементы, его составляющие, не поглощены одним политическим телом и составляют федерацию, или политическую систему государств. В пятом законе цикл развития культурно-исторического типа уподобляется тем растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжительным, но период цветения и плодоношения короток и навсегда истощает их жизненную силу.

Теория культурно-исторических типов Данилевского представляет собой первый вариант теории локальных цивилизаций; русский мыслитель явился родоначальником теории, предвосхитившей в основных чертах философско-исторические учения О. Шпенглера и А. Тойнби.

С. И. Бажов

КУЛЬТУРНЫЙ СИНТЕЗ — соединение и взаимопроникновение культурных сфер или систем ценностей, приводящие к появлению нового социокультурного феномена. Имеется в виду не внешнее сопряжение каких-то областей и элементов культуры, а их, по удачному определению В. Вундта, «созидательный синтез», возникающий в результате взаимовлияния и взаимопроникновения. Культурный синтез в узком смысле слова является взаимодействием видов искусства, в широком смысле охватывает разные, далекие друг от друга сферы общественно-преобразующей деятельности человека и общества.

Процесс образования и результаты культурного синтеза характеризуются двумя важными моментами. Во-первых, культура пользуется знаками, несущими определенное содержание, но культурный смысл предметов и явлений порой имеет мало общего с их собственными знаками и значениями. Во-вторых, любую сферу человеческой жизнедеятельности можно рассматривать как подсистему культуры, напр., экономика определяется исторически сформированными культурными нормами и ценностями. В этом смысле понятие культурного синтеза фиксирует органическую общность духа в разных полях культуры, не растворяя и не смешивая их. Культурный синтез — это воссоздание единства духа культуры при сохранении различий его форм. Синтез, или взаимопроникновение, как принцип культуры, требует, во-первых, взаимного проникновения искусств, во-вторых, взаимопроникновения искусства, т. е. культуры и жизни. Различие искусства и жизни должно сохраняться и в то же время постоянно преодолеваться. В эпоху постмодерна развитие экономики и науки ведет к более тесному соединению художественного творчества и жизни. Идея культурного синтеза ориентирует на преодоление сложившегося в Новое время противостояния функциональности социального порядка и неуемной субъективности в искусстве. Это преодоление возможно осуществить лишь фиксируя культурный контекст как способ сосуществования различных сфер жизнедеятельности общества.

В современном обществе наряду с тенденцией усиления, дифференциации существует движение к интеграции и взаимопроникновению различных областей культуры и коммуникационных средств. Функционалистская концепция культуры воздействует на живую культуру разрушительным образом. Скрытый функциональный смысл культуры чаще всего не постигается, поскольку любой носитель той или иной функции всегда имеет возможность обратиться к иному, неявному смыслу, который с таким же успехом может иметь и другое функциональное значение. Напр., эффективная хозяйственная система не может нормально функционировать без трудовой этики и культуры хозяйства. Экономика культуры, культура экономики и культурно-экономическая политика — эти сферы культуры взаимосвязаны.

Культура может сохранять жизнеспособность длительное время лишь в том случае, если она зиждется на соотносительности норм, комплексности обязанностей и на взаимосвязи совместных специфических интерпретаций совместного способа жизни. При этом культурное единство должно быть «добровольным единством и легким бременем» (*Ф. Шлегель*), а не принуждением. Ведь культурное общество — это общество, обладающее творческим началом, в котором культура стала объединяющим смыслом для экономики, науки и искусства, где человеческое Я находит те возможности для самостановления, которые могут стать реальностью лишь через посредство культуры, и в свою очередь порождают саму культуру.

П. Козловски

Перевод с немецкого *В. Кононов*

КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМ — трактовка культуры как наиболее значимого в теоретическом и методологическом плане феномена общества. Появление этого подхода относится к рубежу 19 и 20 вв., когда определился кризис натуралистической, позитивистской программы изучения социальных явлений. В основу его легло неокантианское различение природы и культуры, природных и общественных объектов. Открытие второй, наряду с природой, онтологической реальности — культуры — означало отказ от понимания ее как деятельности, направленной на реализацию природной сущности человека. Культура стала пониматься как формирование человека и общественных связей, как продукт истории и сама история, как самоосуществление человека, в ходе которого меняется его собственная природа.

Первоначально культуроцентризм формировался как фиксация границ натуралистической программы, устанавливал границы каузального объяснения и противопоставлял ему ***понимание***. Культура стала рассматриваться в качестве специфического объекта познания наук об обществе, требующего собственных методов исследования, учитывающих социальную активность субъектов деятельности. Существуют три правила конструирования идеальных типов в культуроцентризме: 1) соответствие постулату логической согласованности, под которым понимается следование научным методам данной дисциплины; 2) соответствие постулату субъективной интерпретации (принципу понимания); 3) соответствие постулату адекватности. Последний постулат означает: необходимо, чтобы понятие было ясно тому, кого оно описывает (человеку, живущему в данном «типе культуры»). В этом случае понимание превращается в способ рационализации опыта обыденного сознания.

С введением метода понимания в методологию социальных наук возрастала опасность релятивизации знания, ибо разные предпосылки и контексты установления фактов, различные конвенции относительно смыслов порождают разные системы знаний. В ряде направлений герменевтики понимание выступает как способ субъективизации знания (***В. Дильтей***, ***Ф. Шлейермахер***). Известно несколько попыток избежать чисто психологической интерпретации понимания, сохранить общезначимость и объективность этого метода познания. Одна из них — трансцендентальная постановка вопроса (***Г. Риккерт***, ***М. Шелер***). Вторая — онтологическая интерпретация (***М. Хайдеггер***, ***Х. Г. Гадамер***). Наконец, третья попытка — социологическая.

На первой фазе культуроцентризм формировался исключительно как методология социальных наук. На второй фазе его программа приобрела общенаучное значение. Распространение стратегии культуроцентризма на методологию естествознания связано с интерпретацией естественных наук как воплощения деятельной активности общественно-исторического субъекта (***Т. Кун***, ***П. Фейерабенд***, М. Малкей, Штарнбергская группа).

Лит.: *Зиммель Г.* Философия культуры. М., 1996; *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996; *Кравченко С. А., Мнцаканян С. А., Покровский Н. Е.* Социология: парадигмы и темы. М., 1998; Культура: теории и проблемы. М., 1995; Проблемы объяснения и понимания в на-

учном познании. М., 1982, с. 87 — 119; *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993; *Шюц А.* Структуры повседневного мышления. — «Социологические исследования», 1986, № 1.

В. Г. Федотова

КУМАРИЛА БХАТТА (ок. 600–700) — индийский религиозный деятель и философ, один из крупнейших представителей ***мимансы***. С именем Кумарила Бхатты связаны многие стороны брахманистского ренессанса, и прежде всего победа ортодоксии над ***буддизмом***, непримиримым врагом которого Кумарила оставался на протяжении всей жизни. Основные произведения — «Шлокаварттика» («Критическое разъяснение в шлоках»), «Тантраварттика» («Критическое разъяснение учения»), «Туптика» («Малое толкование») и «Брихаттика» («Большое толкование») — представляют собой комментарии на ***«Миманса-сутры»*** и ***«Миманса-сутра-бхашью»***.

В острой полемике с буддистами Кумарила отстаивал непогрешимость Вед как единственного источника знания о ***дхарме***. В трактовке шрути Кумарила проявлял особый радикализм: по его мнению, все без исключения истинные положения, напр., установления Манусмрити, восходят к ведийским текстам. Если же ведийский аналог обнаружить не удается, то это означает лишь, что он утерян.

С именем Кумарилы связана концепция ***сватах-прамань*** — априорной истинности каждого вида познания. Он полагал, что истинность сама по себе не требует проверки. Доказывать необходимо, напротив, наличие ошибки, допущенной в том или ином частном случае. Если бы знание не было истинным само по себе, то один его вид приходилось бы обосновывать посредством другого, другой — с помощью третьего, и так до бесконечности. Кумарила критиковал буддийское учение о всезнании (сарваджняна) будд и бодхисаттв, противопоставляя ему тезис о ведийском тексте, содержащем универсальное и абсолютно истинное знание в силу своей несотворенности. В контексте антибуддийской полемики Кумарила отстаивал и традиционную для мимансы реалистическую концепцию восприятия (***пратьякша***). По его мнению, восприятие имеет двухступенчатое строение: на первом, низшем уровне ***индрия*** запечатлевают предмет, а на втором происходит осознание его посредством понятия. Отнесение этой ступени познания к пратьякше свидетельствует о близости Кумарилы к старому представлению о последней как об эмпирическом несакральном знании вообще, выраженном еще в сутрах Джаймини. Одновременно Кумарила отрицал признаваемую некоторыми ортодоксальными школами возможность экстраординарного восприятия, т. е. тезис о том, что душа, достигшая освобождения, может созерцать настоящее и будущее. Эти философские построения имеют своей целью обосновать брахманистский ритуал, в противовес всем иным формам религиозности. Кумарила признает концепцию ***мокши*** как конечной цели обряда. Отвергая буддийские и джайнские представления об ***ахимсе***, он считает допустимым ритуальное убийство животных.

Несмотря на победу ортодоксии над буддизмом, в произведениях Кумарилы звучит явный пессимистический мотив, связанный с его резко отрицательным отношением к остальным «ортодоксальным» школам: и санкхья, и йога, и вишнуизм, и шиваитская пашупата не менее чужды брахманистской традиции. Аргументируя свой тезис о существовании утерянных ведийских текстов, он с горечью отмечает, что в их исчезновении нет ничего невозможного. Потери шрути происходят постоянно, т. к. остается все меньше людей, которым доступен его смысл.

А. В. Пименов

КУМРАНСКИЕ ТЕКСТЫ, рукописи (свитки) Мертвого моря — рукописи 3 в. до н. э. — 1 в. н. э. на иврите и арамейском языке, обнаруженные начиная с 1947 в пещерах Хирбет — Кумран близ северо-западного побережья Мертвого моря. Рукописи принадлежали т. н. Кумранской общине, которую большинство исследователей отождествляет с ессеями, описанными Иосифом Флавием, ***Филоном Александрийским***, Плинием Старшим, ***Ипполитом Римским*** и др. По содержанию Кумранские рукописи подразделяются на три группы: библейские тексты, апокрифы и псевдоэпиграфы, тексты, созданные в самой общине. Тексты Кумранской общины (Устав, Дамасский документ, Свиток гимнов, Война сынов Света с сынами тьмы, Храмовой свиток, Благословения, Благодарственные гимны, Комментарии к библейским книгам и др.) отражают религиозные воззрения кумранитов и являются ценнейшим источником по истории и организации этого эсхатологического движения. Члены общины порвали как с жречеством Иерусалимского Храма, так и с фарисеями и удалились в пустыню, считая себя «сынами Света», заключившими новый Завет с Богом, в то время как остальное человечество рассматривалось как «сыновья тьмы». Жизнь общины строилась на коллективистских началах (общая собственность, совместный труд, коллективное потребление). Общинники готовились к эсхатологическим временам, когда Бог искоренит дух беззакония, «сыны Света» получат вечное вознаграждение, а «сыны тьмы» — вечное наказание. Важное место в кумранских текстах занимает образ Учителя праведности (возможно, основателя общины), который погиб по вине Нечестивого жреца (историческая идентификация обоих персонажей затруднена), но, согласно вере общинников, должен вернуться на землю, что будет означать начало мессианской эпохи. Община прекратила свое существование в результате Иудейской войны 66—74. Кумранские тексты важны для прояснения вопроса о происхождении христианства и изучения первоначального христианства. Прослеживается определенная близость между идеологией Кумрана и проповедью Иоанна Крестителя. Ряд терминов и идей этих текстов имеют параллели в новозаветной литературе (в частности, в Евангелии от Иоанна), а также в мировоззрении иудео-христианства и некоторых гностических сект.

Изд. и пер.: Тексты Кумрана, вып. 1. М., 1971; Тексты Кумрана, вып. 2. СПб., 1996; *Eisenman R. H., Robinson J. M.* Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls, v. 1-2. Wash., 1991; *Vermes G.* The Dead Sea Scrolls in English, 4 ed. L, 1995.

Лит.: *Аллегро Д. М.* Сокровища Медного свитка, пер. с англ. М., 1967; *Елизарова М. М.* Община терапевтов: (Из истории ессейского общественно-религиозного движения 1 в. н. э.). М., 1972; *Старкова К. Б.* Литературные памятники Кумранской обшины. Л., 1973 (Палестинский сб., вып. 24); *Амусин И. Д.* Кумранская община. М., 1983; *Тантлевский И. Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994.

Н. В. Шабуров

КУМУЛЯТИВИЗМ (от лат. cumulatio — увеличение, совершенствование) — основополагающий принцип классической эпистемологии, в соответствии с которым прогресс науки состоит в добавлении новых неизменных истин к массиву приобретенного ранее знания. При этом возникшее новое не представляет собой изменения ранее приобретенного знания,

а является лишь приращением и добавлением к нему. Т. о., открытые в прошлом истины составляют неотъемлемую часть современной науки. Открытие новых истин и доказательство их абсолютной истинности (неопровержимости) гарантировалось правильным применением научного метода — логики открытия и логики обоснования. Гносеологической основой кумулятивизма явились описательное естествознание (минералогия, ботаника и т. д.) и математика. В истории философии и науки кумулятивизм представлен двумя основными ветвями, берущими начало в учениях Декарта и Бэкона. Оба эти направления (рационализм и эмпиризм) при всем их различии имеют две общие черты: 1) отрицание предшествующей традиции и 2) замещение ее новой традицией, основанной на подлинном методе. Картезианцы изображали рост науки как следствие развития определенных истин, лежащих в основании научного знания. Индуктивистский вариант кумулятивизма, представленный Бэконом и его последователями, сводился к открытию бесспорных фактов и сделанных на их основе правильных обобщений. Поскольку кумулятивизм идентифицировал науку с доказанным знанием, постольку заблуждения не рассматривались в качестве необходимой составной части ее прогресса. Это обстоятельство оказало негативное влияние на историографию науки, которая вплоть до недавнего времени не учитывала сложную диалектику истины и заблуждения, отводя последнему роль второстепенного психологического фактора. Кумулятивизм был поставлен под сомнение в начале 20 в. в связи с появлением некумулятивных концепций, основанных на отрицании классического понятия истины (инструментализм, конвенционализм, верификацинизм, конфирмационизм). Важную роль в вытеснении кумулятивизма сыграли разработанные философами и историками науки концепции научных революций. Кумулятивизм следует отличать от эволюционного подхода, восходящего к Лейбницу, который не разрывает с традицией, идущей от античности, а рисует современное состояние науки как историческое завершение ее предшествующих состояний. В то же время эволюционная модель не сводится лишь к непрерывному наращиванию только истинного знания, а включает в себя также вероятное (правдоподобное) знание и заблуждения, которые постепенно преодолеваются методом исторической критики. В отличие от кумулятивизма эволюционизм представляет прогресс наук как исторический процесс.

В. С. Черняк

КУН (Kuhn) Томас Сэмюэл (18 июля 1922, Цинциннати, шт. Огайо — 17 июня 1996, Кембридж, Масс., США) — американский историк и философ, один из лидеров историко-эволюционистского направления в философии науки. Докторская степень по физике (1949), работал в университете Гарварда (1946—56), Калифорнийском университете (1956—64), в 1961—64 — руководитель проекта по источникам истории квантовой физики, с 1964 — в Принстоне, в 1968—70 — президент историко-научного общества, с 1972 — сотрудник Института общих проблем. Разработал концепцию исторической динамики научного знания, которая легла в основу теории научной рациональности, радикально отличающейся от логико-позитивистских и «критико-рационалистических» представлений о науке. Кун выступил критиком индуктивистских и кумулятивистских моделей реконструкции истории науки, свойственных логическому позитивизму. Наука в его представлении не есть постепенное накопление истин, обретаемых в «чистом» (т. е. не зависящем от теоретических предпосылок и гипотез) опыте. Рациональность науки не сводится к сумме логических правил образования и преобразования научных суждений, ценность которых удостоверяется в процессах «верификации» (опытной проверки) и редукции к наблюдениям, результаты которых можно представить в виде «базисных» («протокольных») предложений. Историк, некритически воспринимающий позитивистские ориентации, обречен на искажение действительной истории науки, более того, на непонимание того, что является содержанием и сутью научной деятельности. Кун отверг логико-позитивистское решение проблемы «демаркации», т. е. проведение жесткой разграничительной линии между наукой и не-наукой, сводившееся к применению логических и «верификационных» критериев к анализу языка научных теорий.

Он выступил и против критериев «демаркации», предлагавшихся «критическими рационалистами» во главе с К. Поппером, Суть их подхода заключалась в требовании: границы науки должны совпадать с границами рациональной критики. Последняя основывается на логике и методологическом императиве: выдвигать «смелые» (т. е. охватывающие объяснением максимальный круг известных явлений) гипотезы и подвергать их самым жестким опытным проверкам, опровергнутые гипотезы отбрасывать как ложные и выдвигать им на смену новые; этот процесс бесконечен, и в нем реализуется направленность познания к истине. Деятельность, не отвечающая этим требованиям, не может считаться научной в строгом смысле и не является вполне рациональной. То, что ученые не всегда соблюдают требования научной рациональности, объясняется психологией научного творчества или какими-либо «вне-научными» факторами, но это не имеет отношения к теории научной рациональности, на основе которой строится нормативная модель развития науки.

Кун не отрицал значимости проблемы «демаркации», но искал для нее иное решение. Главное отличие науки от прочих сфер духовной и интеллектуальной деятельности, по Куну, в том, что только в науке существуют рациональные процедуры проверки опытных суждений, причем рациональность этих процедур принимается как нечто бесспорное и не подлежащее сомнению. Критика и рациональность образуют единство в рамках того, что не подлежит критике — принятых образцов научной деятельности. Когда же критика обращается на сами эти образцы, она порывает с принятыми критериями рациональности и вынуждена искать новую опору. Пока такой опоры нет, рациональная критика невозможна. Однако в истории науки (в отличие, напр., от истории философии) практически не бывает периодов критериального вакуума. Напротив, пространство выбора между различными системами критериев рациональности даже слишком заполнено, и потому выбор может совершаться под воздействием не только «когнитивных» факторов, но напрямую зависит от убеждений, авторитетов, социально-психологической атмосферы и традиций «научных сообществ», а также от многих других социокультурных воздействий. Такие ситуации он назвал «экстраординарной» или «революционной» наукой. Попадая в такие ситуации, наука не просто не обнаруживает differentia specifica, а, наоборот, становится похожей на другие сферы умственной активности, напр., на споры философов или ценителей искусства, астрологов или психоаналитиков. Только в периоды «нормальной» научной деятельности можно строго отличить науку от того, что наукой не является.

Кун различал два рода критики. Рациональная критика — это критика, опирающаяся на принятые критерии рационально-

сти. Нерациональная критика возникает в периоды кризисов, когда сами критерии рациональности проблематизируются. Т. о., рациональность науки ставится в зависимость от решений «эзотерического» круга лидеров, авторитетов, экспертов, которые навязывают свое понимание рационального — через систему обучения и профессиональной подготовки — остальным участникам научного сообщества.

Цель деятельности ученого не истина (этот термин оказывается излишним при описании научной деятельности), а решение концептуальных или инструментальных «головоломок». Успех вознаграждается признанием соответствующего научного сообщества; мнение людей, не включенных в это сообщество, вообще игнорируется или учитывается в незначительной мере. Поэтому, с одной стороны, научное сообщество крайне консервативно в своих оценках собственной рациональности (эта консервативность — условие единства и общности), с другой стороны, оно настроено почти всегда на полное отрицание «иной» рациональности, претендующей на решение тех же «головоломок».

Понятие прогресса науки, основанное на представлении о возрастающей истинности научных суждений, по Куну, исключается из философско-методологической рефлексии. Основания наиболее важных решений (напр., связанных с выбором фундаментальной научной теории), принимаемых учеными, в первую очередь следует искать в социологических и психологический обстоятельствах их деятельности, в особенности тогда, когда на роль инструментов объяснения претендует сразу несколько научных теорий. Логический анализ ситуаций выбора может оказаться совершенно бесполезным, поскольку «парадигмы» (господствующие образцы решения научных проблем — «головоломок») задают и свою собственную логику, а у разных парадигм могут быть разные логики.

Психология и социология (а не нормативная «логика научного исследования») призваны объяснить, почему в «нормальные» периоды ученые упорно держатся за принятые ими теоретические основания, при этом часто игнорируя объяснительный потенциал конкурирующих «парадигм», иногда даже не обращая внимания на противоречия между опытом и объяснениями, получаемыми в рамках «своей парадигмы», либо пытаясь устранить эти противоречия за счет гипотез ad hoc, а в периоды «кризисов» мучительно ищут возможности «гештальтпереключений» (это можно сравнить с тем, как человек, увидевший в рисунке психологического теста «утку», с большим трудом заставляет себя увидеть в том же рисунке «кролика»).

Научный процесс, как его понимал Кун, осуществляется не в «чистом мире идей и проблем», существующем независимо от того, воздействует ли на этот мир чье-либо человеческое сознание, участвует ли оно в истории этого мира. Решения научных сообществ принимаются в условиях конкурентной борьбы между ними, а также под влиянием всей социально-культурной жизни общества, в котором научные коллективы составляют небольшую часть. Отсюда социально-культурная (в первую очередь — социально-психологическая и социологическая) обусловленность критериев рациональности, которые суть реальные продукты мыслительных процессов, подверженных историческим изменениям.

Образ науки, предложенный Куном, — это отход от классического рационализма, попытка уместить рациональность в ряду человеческих пристрастий и особенностей конкретных культурных эпох. Рациональность наполняется прагматическим смыслом: человек вынужден постоянно доказывать свою рациональность не ссылками на истинный Разум, а успехами своей деятельности. Поэтому, достигая успеха, он вправе называть свою деятельность разумной, отстаивая этот взгляд перед лицом конкурирующих воззрений о разумности и успешности действий. Каждое «научное сообщество» само судит о своей рациональности. Но свобода и рациональность отдельного индивида ограничены коллективным действием и умом «сообщества»; в этом Кун продолжает традицию классической социологии знания и социологии науки (Э. Дюркгейм, ***М. Шелер***).

Позиция Куна неоднократно подвергалась критике за ее «иррационализм» и «релятивизм»; однако эти обвинения осмысленны только с позиции классического рационализма. Кун был ориентирован на поиск более гибкого и приближенного к «реальности» рационализма. В основании этого поиска — как и иных современных ревизий рационализма — разочарование в безусловных ориентирах культурной истории и склонность к мозаическому, калейдоскопическому и плюралистическому видению мира и места человека в нем. Концепция Куна может быть поставлена в ряд мыслительных опытов, соответствующих социокультурной критике, которой была подвергнута «философия субъекта», восходящая к классическому европейскому трансцендентализму. В ряде моментов эта концепция перекликается с идеями постмодернистской философии.

Соч.: Структура научных революций. М., 1975; Объективность, ценностные суждения и выбор теории. — В кн.: Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1994; Логика науки или психология исследования? — В кн.: Философия науки. Вып. 3. Проблемы анализа знания. М., 1997; Copernical revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thouhgt. N. Y., 1957; The essential tension. Selected Studies in scientific Tradition and Change. Chi.—L., 1977; Black-body Theory and the quantum Discontinuity. 1894-1912. Oxf., 1978.

Лит.: *Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. М., 1983; ***Кузнецова Н. И.*** Наука в ее истории. М., 1987; В поисках теории развития науки (очерки западноевропейских и американских концепций XX века). М., 1982; *Morton R.* The Sociology of Science. An Episodic Memoir. — The Sociology of Science in Europe. L.—Amsterdam, 1977, p. 3—141; Criticism and the Growth of Knowledge. Cambr., 1970; *Barnes B.* Th. S. Kuhn and social Science. N. Y., 1981; Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science. L., 1980.

В. Н. Порус

КУНДАКУНДА (санскр. Kundakunda) (между 2 и 4 вв.) — общепризнанный авторитет в джайнской философии, которому приписывается не менее 84 сочинений на пракрите, из которых аутентичны 6. Основное — «Панчастикайя» («Пять образований сущего») — содержит каноническое для джайнов определение субстанций как того, что, «протекая» сквозь свои атрибуты и проявления, не «отклоняется» от существования, т. е. самоидентичности. Здесь же даются нормативные характеристики всех пяти субстанции — души, материи, условий движения и покоя и пространства. «Павваяна-сара» — наставление новоначальным, в котором обстоятельно излагаются объекты познания (с их атрибутами и проявлениями), ответственность души за формирование кармы и природа медитативных «экстазов»; «Самая-сара» — стратегия преодоления незнания, препятствующего «реализации» истинной природы души; «Бараса-анупеккха» — 12 упражнений для медитации, начиная с созерцания вечности души и завершая размышлениями о самих средствах ее «пробуждения».

В. К. Шохин

КУНИЦЫН Александр Петрович [1783, с. Кой Кашинского у. Тверского наместничества — 1(13) июля 1840, Петербург] — русский правовед, социальный мыслитель. Происходил из семьи священнослужителя. Получил начальное духовное образование. Окончил Петербургский педагогический институт (1803—07), Гейдельбергский и Гёттингенский университеты (1808—11). С 1811 адъюнкт-профессор нравственной философии и правоведения в Царскосельском лицее, где оказал влияние на формирование взглядов А. С. Пушкина и будущих декабристов. В 1817—21 профессор Петербургского Главного педагогического института. В 1821 уволен с запрещением преподавательской деятельности, экземпляры книги Куницына «Право естественное» были изъяты и сожжены. С 1826 служил в различных ведомствах, в т. ч. с 1838 председателем Комитета по надзору за печатанием «Полного собрания законов». С 1840 директор Департамента иностранных исповеданий. Восприняв отдельные просветительские идеи, основывал свои труды «Изображение взаимной связи государственных сведений» (1817), «Право естественное» (ч. 1—2, 1818—20), а также учебные курсы по теории права на принципах теории естественного права, общественного договора, народоправства и просвещенного абсолютизма. Однако в целом его мировоззрение непросветительское. Природное, первоначальное, «естественное» равенство людей означает формальное равенство всех перед законом. Закон должен предоставлять гражданам «равные права и обязанности», но при этом формально-юридическое равенство перед законом не совпадает с реальными правами: Куницын выступал против имущественного, экономического равенства, равного распределения земли. Разделяя всех граждан на «свободных» («владельцев» частной собственностью) и «несвободных жителей», считал, что последние не могут иметь политических прав. Развивая в теоретических курсах идеи народоправства, фактически Куницын был противником демократической республики и всеобщего политического равенства. Теорию происхождения общества выстраивал, исходя из убеждения, что человек по своей природе стремится улучшить свое собственное положение. Но при объединении людей для совместного преодоления трудностей появляется и общая цель — достижение «общего блага». Именно договорный принцип устройства общества позволяет не ущемлять свободу личности, сочетая ее со свободой и равенством членов общества. Свобода и равенство являются неотъемлемыми правами человека. В истории философии развивал идею прогрессивного развития общества через первобытную и пастушескую к земледельческой форме хозяйствования. Теоретически признавая превосходство конституционной монархии над самодержавием, выступал против тирании и республики, против революции, принимая только постепенные, мирные пути развития и совершенствования общества. Умеренная критика Куницыным крепостного права сводилась к указанию на нравственное зло и экономическую невыгодность подневольного труда.

Соч.: Право естественное. — В кн.: Русские просветители, т. 2. М., 1966; Энциклопедия прав. — В кн.: Избр. социально-политические и философские произведения декабристов, т. 1. М., 1951: Изображение системы политических наук. — «Красный Архив», 1937. № 1(80).

Лит.: *Каменский З. А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.

И. Ф. Худушина

КУРБСКИЙ Андрей Михайлович (ок. 1528 — 1583, м. Миляновичи близ Ковеля, Литва) — русский политический и военный деятель, публицист. Принадлежал к одному из самых знатных боярских родов. Получил для своего времени хорошее образование (изучал риторику, грамматику, астрономию, философию), знал латинский язык. Участвовал во многих военных кампаниях, в т. ч. в Ливонской войне. В 1556—57 член Избранной рады — правительства Московской Руси. Не желая пасть жертвой гонений, начатых Иваном IV против бояр, бежал в Литву к королю Сигизмунду II Августу. Своим духовным учителем считал ***Максима Грека***. Подобно ему, боролся за сохранение чистоты православной веры, был ярым критиком католицизма и протестантизма. В многочисленных посланиях касался различных догматических и философских вопросов, соединяя приверженность ортодоксальному учению с уважением к знанию и просвещению. В Литве вел большую пропагандистскую и просветительскую работу, организовал переписку и перевод сочинений многих восточнохристианских мыслителей и проповедников: Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Василия Великого, Симеона Метафраста, Григория Богослова и др. Курбскому принадлежат ряд переводов и работа по логике. По своим политическим взглядам был сторонником ограниченной монархии. Защите и обоснованию своей позиции посвятил несколько посланий Ивану Грозному и памфлет «История о великом князе Московском».

Соч.: Сочинения князя Курбского. — «Русская историческая библиотека». СПб., 1914, т. 21; Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993.

Лит.: *Гаврюшин Н. К.* Научное наследие А. М. Курбского. — «Памятники науки и техники. 1984». М., 1986.

Е. Н. Бутузкина

КУРИЦЫН Федор Васильевич (15 в.) — русский политический деятель, дипломат, один из лидеров реформационного движения в России 2-й пол. 15 в., т. н. ереси ***«жидовствующих»***. Был прекрасно образован, служил дьяком по посольским делам, участвовал в нескольких успешных и важных для Московского государства дипломатических миссиях. В 1436 вернулся в Москву из крымского плена. Вокруг него образовался кружок единомышленников, разделявших еретические, с точки зрения официального православия, взгляды. Ереси сочувствовали сын Ивана III Иван Иванович, митрополит Зосима и, в определенной степени, сам Иван III. Признавая авторитет Ветхого и Нового Заветов, Курицын отвергал святоотеческие предания и основанный на них институт монашества. Главным источником истины и мудрости считал пророческое откровение. В «Лаодикийском послании» пишет о самовластии человеческой души, для которой вера, «страх Божий» являются «заградой», т. е. ограничением ее произвола. В «Написании о грамоте» утверждает, что грамота — это дарованный Богом неоскудеваемый источник знания, искореняющий невежество, дающий возможность понимания прошлого и настоящего, возможность предвидеть будущее. В разуме — подлинная сила человека. Разумный человек — это образ Божий и Его подобие. Курицына, очевидно, постигла та же участь, что и всех еретиков: он вынужден был сойти с политической арены и был либо сожжен, либо бежал за границу. После 1500 о его судьбе ничего не известно.

Соч.: «Лаодикийское послание», подг. текста, пер. и комм. Я. С. Лурье. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина 15 в. М., 1982.

Лит.: *Лурье Я. С.* Идеологическая борьба в русской публицистике кон. 15- нач. 16 в. М.-Л., 1960.

Е. Н. Бутузкина

КУРТЦ (Kurtz) Пол (род. 1925, Ньюарк, США) — философ, культуролог, теоретик и практик светского (секулярного) гуманизма, один из представителей современного американского свободомыслия. Окончил Колумбийский университет (1949), почетный профессор Университета штата Нью-Йорк (Буффало, США). Куртц принадлежит к натуралистической и прагматической традиции, испытал влияние идей К. Маркса, Дж. Дьюи, ученик С. Хука.

В работах «Полнота жизни» (1974), «Изобильность: философия счастья» (1978), «Евпраксофи: жизнь вне религии» (1989) разработал концепцию «евпраксофи» (Eupraxsophy, где eu — добро; praxis — поведение; sophia — мудрость) — этическое и социально-философское учение, основанное на сочетании общечеловеческих нравственных норм и рационально осмысляемых дилемм экзистенциального выбора. Куртц — сторонник новой гуманистической реформации, призванной противостоять новому и старому иррационализму и медиократии (власти глобальных финансово-информационных конгломератов, владельцев масс-медиа) и господству усредненных стандартов поведения и вкуса, пошлости и посредственности. *Центральный принцип этики человечности Куртца* — «мужество стать», т. е. решимость преодолевать трудности, творить и гуманистически совершенствоваться. Вместе с заботой о себе и о других как главной личностно-социальной ценностью этот принцип составляет основу достойной жизни человека («Мужество стать. Добродетели гуманизма», 1977).

Куртц — активный критик антирационализма в культуре, науке, этике и образовании, оппонент традиционных и новейших религий и паранормальных верований. Методология Куртца — селективный и методологический скептицизм, основу которого составляет признание социального плюрализма и многообразия стилей жизни, мышления и моральных кодексов, а также рациональный анализ; он инициатор практического использования достижений и экспериментальных возможностей естественных и поведенческих наук для расследования заявлений о сверхъестественных явлениях. Куртц — видный общественный деятель, президент Международной академии гуманизма, основатель Комитета по научному расследованию заявлений о паранормальных феноменах (CSICOP) и Центра исследований (Center for Inquiry), председатель Совета по секулярному гуманизму и др.

Соч.: Decision and the Condition of Man. Seattle, 1965; Humanist Manifesto II. Amherst-N.Y., 1973; The Fullness of Life. N. Y., 1974; Exuberance: A Philosophy of Happiness. Los Ang., 1978; A Secular Humanist Declaration. Amherst—N.Y., 1980; The Transcendental Temptation: A Critique of Religion and the Paranormal. Amherst—N. Y., 1986; Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism. Amherst—N. Y., 1988; Eupraxophy: Living without Religion. Amherst—N. Y., 1989; Philosophical Essay in Pragmatic Naturalism. Amherst—N. Y., 1990; The New Skepticism: Inquiry and Reliable Knowledge. Amherst—N. Y., 1992; The Courage to Become: The Virtues of Humanism. Westport (Conn.)—L., 1997; Imbra ting the Power of Human. Oxf., 2000; Sceptizism and Human. Oxf., 2000; Запретный плод. Этика гуманизма. М., 1993; Искушение потусторонним. М., 1999; Мужество стать. М., 2000.

Лит.: Toward a New Enlightenment: The Philosophy of Paul Kurtz. New Brunswick—N. Y., 1993; Современный гуманизм. М., 2000.

Б. А. Кувакин

КХЬЯТИ-ВАДА (санскр. khyātivāda — учение о знании) — в индийской философии общее обозначение теории познавательных ошибок. Поскольку ошибки считались в Индии разновидностями пусть даже и ложного, но все-таки знания, многие из позитивных доктрин философских школ одновременно рассматривались и как указание на определенный род ложного знания, или метафизического незнания, которое та или иная школа считает самым большим препятствием на пути освобождения (***мокша***, ***нирвана***). Наиболее часто называются атмакхьяти, асаткхьяти, анирвачаниякхьяти, саткхьяти, акхьяти, випаритакхьяти и аньятхакхьяти. Большинство из этих доктрин касается трактовки примеров перцептивных ошибок, наподобие восприятия серебра в раковине или змеи в веревке, которые, однако, трактуются как перцептивные суждения. Название атмакхьяти (âtmakhyâti) отсылает к буддийской ***анатма-ваде*** (учение о нереальности ***Атмана***); согласно этой концепции, источником ошибки является перенесение на внешний мир внутренних характеристик сознания (в этом смысле все перцептивные суждения, или савикальпа джняна, являются ложными — см. ***Нирвикальпа-савикальпа***). Другая буддийская доктрина, асаткхьяти (asatkhyâti), ассоциирующаяся с ***мадхьямикой***, утверждает, что перцептивные суждения ошибочны, поскольку объект восприятия нереален (asat) или пуст (шунья, см. ***Шунья***), напр. нереально серебро, воспринимаемое в раковине, или змея — в веревке. Анирвачаниякхьяти (anirvacanîyakhyâti) *принадлежит последователям* ***адвайта-веданты*** Шанкары. С ее точки зрения воспринимаемый объект, с одной стороны, реален — пока мы воспринимаем серебро в раковине, оно для нас реально, но в то же время и нереален, ибо наше суждение ложно. Т. о., природа этого объекта неопределенна в отношении реальности и нереальности (anirvacanîya). Сам Шанкара, однако, придерживался теории наложения (adhyâsa), утверждая, что в познании происходит ошибочное наложение концепции «я» на все, что «я» не является.

Если буддизм и адвайта на основании своих теорий утверждают, что все перцептивные суждения ложны, то ***вишишта-адвайта*** и ***мимансаки*** отправляются от противоположного тезиса. Сторонники вишишта-адвайты, придерживающиеся теории саткхьяти (satkhyâti), делают ударение на реальности (sat) объекта познания. Качество «серебряности», присущее раковине, столь же реально, как и «серебряность» серебра, поскольку оно свойственно обоим этим предметам. От тех же посылок отталкивается и мимансак ***Прабхакара Мишра***, утверждая, что ошибка обязана не столько ошибочному восприятию «серебра» в раковине, сколько невосприятию (akhyâti) разницы между раковиной в настоящий момент и ранее воспринятым серебром. Отсюда и название теории ошибок Прабхакары — акхьяти.

Хотя ***Кумарила Бхатта*** и согласен с Прабхакарой в том, что всякое познание истинно, он выдвигает другую теорию ошибок, которая называется випаритакхьяти (viparîtakhyâti) — «познание противоположного». Имеется в виду познание в одном объекте того, что противоположно его природе и этим объектом не является, напр. серебра в раковине. Этот подход с логической точки зрения мало отличается от теории ***ньяи***, называемой аньятхакхьяти (anyathâkhyâti) (букв. — познание [одного] в другом).

В отличие от мадхьямиков и адвайтистов, ньяя придерживается реалистической позиции, утверждая, что познание отражает реальность, поэтому у всякого суждения, даже ложного, есть свой реальный референт. Ошибка состоит в ложной атрибуции (агора), обязанной действию памяти; качество «серебряности», воспринятое когда-то в серебре, приписывается раковине. В отличие от Прабхакары ньяя настаивает на том, что ошибка выступает в форме позитивного суждения, атрибутирующего раковине качества серебра, а не простого смешения разных суждений, вызванного отсутствием различения между раковиной и серебром. См. также ***Бхрама***.

Лит.: *Bijayananda Kar.* Indian Theories on Error. An Analytical Study. Ajanta Publication (India). 1990.

В. Г. Лысенко

КШАНИКА-ВАДА, кшаникатва (санскр. — kṣaṇikavāda, kṣaṇikatva) — буддийское учение о моментарности всего сущего; фундаментальная онтологическая концепция, появляющаяся в буддизме хинаяны. Согласно кшаника-ваде, физический мир не имеет никакого длящегося бытия, никакой реальности; он вспыхивает на один момент (кшана) и тут же погибает. Возникающие красочные картины мира, как кадры на движущейся кинопленке, так быстро сменяют друг друга, что у воспринимающих их живых существ создается полная иллюзия стабильного и длящегося окружающего мира со всеми его обитателями. На самом деле существуют только вспыхивающие ***дхармы***, поток которых не хаотичен, а подчинен определенному порядку: каждый его элемент-дхарма появляется в соответствии с законом взаимозависимого происхождения (***пратитья-самутпада***) и поэтому связан с определенным элементом в Предшествующем «кадре».

Н. А. Канаева

КЬЕРКЕГОР, Киркегор (Kierkegaard) Сёрен (5 мая 1813, Копенгаген — 11 ноября 1855, там же) — датский философ, протестантский теолог и писатель. Закончил теологический факультет Копенгагенского университета (1840). В 1841 получил степень магистра, защитив диссертацию «О понятии иронии», посвященную древнегреческим и романтическим концепциям иронии. Принято выделять пять частично перекрывающихся этапов творчества Кьеркегора: 1838—41 («Из записок еще живущего», 1838; «О понятии иронии», 1841); 1842—46 («Поучительные речи», 1842; произведения, опубликованные под псевдонимами: ***«Или — или»***, 1843; «Страх и трепет», 1843; «Повторение», 1843; «Философские крохи», 1844; «Понятие страха», 1844; «Стадии на жизненном пути», 1845; «Заключительное ненаучное послесловие», 1846); газетная полемика 1845—46 в «Корсаре» вместе с П. Меллером и М. Гольдшмидтом; 1847—50 («Дело любви», 1847; «Христианские речи», 1848; «Болезнь к смерти», 1849; «Введение в христианство», 1850); 1851—55 — период молчания вплоть до «церковной полемики» последнего года, когда Кьеркегор публикует в газете «Мгновение» антиклерикальные проповеди.

Творчество Кьеркегора развивалось в полемике с ***пиетизмом*** и романтической теологией (Новалис, Шлейермахер) с их поиском «нового христианства», с одной стороны, и с философией абсолютного идеализма Гегеля — с другой. Свою деятельность он рассматривал как отстаивание чистоты «христианства как такового» (Christentum) в отличие от «существующего христианства» (Christenheit). Поэтому и теологию Лютера, и пиетизм, и романтизм Шлейермахера, и идеализм Гегеля Кьеркегор помещал в один исторический ряд нараставшего искажения первоначального христианства. Если основой его неприятия романтического взгляда на христианство стали принципы либерализма (естественность религиозной веры, скептическое отношение к догматике, умиление коллективным духом христианской общины), то в случае с Гегелем речь шла о критике «имманентности Бога», сближения Его с «абсолютной идеей» как высшего проявления тождества бытия и мышления. Защищая принципы трансцендентности и непостижимости божественного начала, Кьеркегор приходит к мысли о необходимости вернуться к библейской религиозности и твердым формулам христианских догматов. Это был, по определению Л. Шестова, и «безумный порыв от бога философов к Богу Авраама, Богу Исаака, Богу Иакова». Однако подобное возвращение не могло не принять в расчет как лютеранскую теологическую традицию, так и накопленный философией опыт ее осмысления. Восстановление Christentum Кьеркегор видел в преодолении теологического рационализма Гегеля: он связывает его как раз с теми формами человеческого духа, которые оказались вынесенными за скобки в гегелевской философии религии. В итоге он формулирует экзистенциалистский вариант христианской религиозности. Экзистенция — это не более чем аббревиатура для выражения всей полноты человеческого ***существования***, которое каждый глубоко переживает, но которое не поддается объективному познанию: экзистенция лишь фиксирует открытость человеку его собственного бытия.

Центральное место в обширном наследии Кьеркегора занимает учение о трех стадиях человеческого существования, впервые выдвинутое в «Или — или». Оно не раз уточнялось и дополнялось, пока не получило логического завершения в его капитальном труде — «Заключительном ненаучном послесловии к «Философским крохам»». Здесь его первоначальный поэтически-психологический вариант («Или — или») обрел форму экзистенциальной диалектики. Но между ними была еще и религиозно-психологическая интерпретация, развернутая на страницах нескольких книг: «Страх и трепет», «Понятие страха» и — особенно подробно — «Болезнь к смерти». Здесь для Кьеркегора исходной точкой анализа (не всегда однозначно проявленной, чаще искусно замаскированной) оказывается догмат о первородном грехе: человеческая жизнь определяется как неизбежное отчаяние — осознанное или скрытое. Тотальность отчаяния — это лишь следствие тотальности греховной природы человека («никто не свободен от отчаяния»). Но одновременно отчаяние расценивается и как единственная возможность прорыва к Богу.

Трем типам человеческого существования — эстетическому, этическому и религиозному — соответствуют и разные типы отчаяния. В первом случае речь идет об «отчаянии возможного», когда возможности, а не заступившая их место фактичность обладают «эстетической» значимостью. Такой человек в воображении подменяет свое действительное Я другим, желая избавиться от собственного Я и обрести вместо него некое другое Я, обладающее каким-либо преимуществом: красотой, умом, силой, удачливостью, талантом. «В ожидании этого он совершает, так сказать, лишь краткие визиты к своему Я, желая удостовериться, не произошли ли уже перемены» (Болезнь к смерти. — В кн.: *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 289). Отчаянное желание не быть самим собой приводит к ситуации, когда, собственно, спасать просто нечего. Я при этом неизбежно «рассыпается в песок мгновений»: разрозненные «вспышки» эстетически значимого существования лишены последовательности и единства, они случайны и ничем не скреплены друг с другом: вместо определенности Я здесь наличествуют так и не состоявшиеся миражи воображения. Качественно новую и более высокую ступень развития индивида представляет «отчаяние-вызов», или «мужественное отчаяние», которое Кьеркегор относит к сфере уже собственно нравственного желания быть самим собой, добиться «непрерывности» Я. Тем, что не дает этическому Я рассыпаться на отдельные, разрозненные моменты, является моральная ответственность: здесь Я — уже не то, что случается с индивидом в силу тех или иных жизненных обстоятельств, но результат его свободного выбора и потому принадлежащая ему реальность. Прошлое, напр., принадле-

жащее конкретному индивиду, не становится для него «прошедшим»: моральная ответственность, взятая им на себя, связывает его поведение в одну конкретную определенность, которая именуется личностью. И все же именно «отчаяние-вызов» квалифицируется в «Болезни к смерти» как «самое насыщенное и сгущенное из всех». Объяснение этому Кьеркегор находит прежде всего в самонадеянности «этика», возомнившего, будто его собственных — человеческих — сил достаточно для воплощения добра. Полагаясь только на свои способности нечестолюбивое упорство в созидании собственного Я, человек не хочет знать о вечности и задаче «возвыситься до Бога».

Обосновывая в «Болезни к смерти» «истинную формулу отчаяния», Кьеркегор отвергает любые формы лишь внешнего, «наружного» проявления морали. Но и наличие этической рефлексии также недостаточно, ибо она есть не более чем приближение к истинной духовности. Необходимо абсолютное отчаяние, оставляющее человека наедине не с миром и не с собственным Я, но с Богом. Такая степень отчаяния может быть достигнута благодаря открытию богооставленности мира и самого себя, или — что то же самое — абсолютной свободы. Т. о., истинная вера не является прямым результатом усвоения религиозных догм и церковных установлений — она возможна исключительно благодаря свободному и ответственному выбору в ситуации экзистенциального отчаяния. Онтологическая свобода человека психологически выражается в ***страхе:*** Кьеркегор определял явленность нам первородного греха нашей временностью, смертью. Поэтому страх здесь — это и осознание человеком своего бессилия преодолеть смерть, и риск неправильно распорядиться предоставленной свободой. Интерес к анализу психологического не является для Кьеркегора самоцелью: даже в его т. н. «психологических» работах исследование негативных состояний человеческой души (страх, отчаяние, тревога) важно лишь в той мере, в какой в них способна нравственно проявиться свобода. Проявиться же нравственно она может только негативно по отношению к психологическому, т. е. в соответствии с Божественным словом и Божественной благодатью. Ведь любой, даже вполне самобытный психологический феномен принадлежит сущему и потому оказывается очередной ловушкой.

Описывая механизм возникновения веры, Кьеркегор возвращается к ветхозаветным текстам. В «Страхе и трепете» на конкретном примере истории Авраама он показывает принципиальное отличие религиозного героя, каким является Авраам, от всех других форм героизма — романтического, демонического или трагического. Авраам, этот «рыцарь веры» — образец прежде всего бесконечного смирения, что составляет необходимую предпосылку и истинно религиозной веры, и христианского героизма. В действительности же героическое здесь просто неуместно, ибо речь идет об отношении человека к Богу. Объяснение трагического одиночества Авраама состоит в том, что он отрекается от Исаака не перед людьми или перед самим собой, но перед Богом. «Движение веры» оказывается не чем иным, как подчинением божественной любви; при этом уже не остается ничего человеческого, т. к. Богу нужна его любовь целиком, без остатка; Бог требует и забирает от человека максимум его «человечности». Однако мужество, необходимое Аврааму, чтобы противостоять человеческому пониманию любви и долга, нисколько не иссущает его отеческой привязанности к сыну (иначе какая же это была жертва, не будь Исаак столь дорог Аврааму); страх потерять любимого сына должен быть уравновешен рискованной верой во всемогущество Бога.

Считая, что в эпоху кризиса христианских ценностей прямая форма их утверждения оказывается малоэффективной (вера уступает место знанию, выбор пути — безответственности), Кьеркегор предпочитает т. н. косвенный способ экзистенциальной коммуникации, включающий использование псевдонимов, иронию, юмор, фрагментарность и несистематичность изложения. Все эти приемы Кьеркегор унаследовал от романтиков, однако ему чуждо романтическое стремление к субъективной раскованности и психологизму (свой «внутренний» авторский опыт он оставляет для «Дневника»). Косвенное сообщение дает как автору, так и читателю равную возможность оставаться «единичным индивидом». Тексты Кьеркегора предполагают, что читатель должен пройти собственный путь к Богу, что он «совершенно таким же образом должен стать единичным, а значит, он и не нуждается ни в каких указаниях пути, в особенности от того, кто насильно их навязывает. И здесь также многие спрыгивают с этой тропы, многие не могут выдержать мученичества непостижимости, выбирая вместо этого весьма удобное мирское восхищение умелостью. Истинный рыцарь веры — это свидетель и никогда — учитель» (там же, с. 76). В целом «косвенная» форма изложения переключает внимание читателя, ожидающего найти готовую истину, на процесс ее самостоятельного поиска. В поздний период творчества Кьеркегор основательно исправляет тезис Лютера о полной и совершенной явленности Христа в Его слове и таинствах. В «Упражнениях в христианстве» он рассматривает крест Христа как знак Его неузнаваемости, его «инкогнито»: воплощенность Бога в откровении относительна, ибо опосредована человеческой природой Сына.

Широкую известность философия Кьеркегора получила лишь в 1910-е гг., когда к ней обратилась сначала ***диалектическая теология***, а затем ***экзистенциализм***.

Соч.: Samlede verker, Bd 1-20. Kobenhavn, 1962-64; Papirer, Bd 1 — 16. Kobenhavn, 1968—78; в рус. пер.: Наслаждение и долг. СПб., 1894; Страх и трепет. М., 1993,1998.

Лит.: *Шестов Л.* Киркегор и экзистенциальная философия. Париж, 1939; М., 1992; *Гайденко П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики миросозерцания Серена Киркегора. М., 1970; *Быховский Б. Э.* Кьеркегор. М., 1972; *Исаев С. А.* Теология смерти. Очерки протестантского модернизма. М., 1991; Мир Кьеркегора, сб. статей. М., 1994; *Wahl J.* Études kierkégaardiennes. P., 1949; *Anz W.* Kierkegaard und der deutsche Idealismus. Tüb., 1956; *Crimault M.* Kierkegaard par lui-même. P., 1962; *Lowrie W.,* Kiekegaard, v. 1-2. N. Y., 1962; *Price G.* The Narrow Pass. N. Y., 1963; *Adorno Th. W.* Kierkegaard. Konstruktion des Asthetischen. Fr./M., 1966; *Brikschmidt E.* Søren Kierkegaard und Karl Barth. Neukirchen-Vluyn, 1971; *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Bd 2. Hamb., 1975; *Korff F. W.* Der komische Kierkegaard. Stuttg., 1982; Die Rezeption Søren Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Cph.-Münch., 1983.

С. А. Исаев

КЭРД (Caird) Эдвард (22 марта 1835, Гриннок, Шотландия — 1 ноября 1908, Оксфорд) — британский философ-неогегельянец. Профессор моральной философии в университете Глазго (1866—93), руководитель («мастер») Баллиол-колледжа Оксфордского университета (1893—1907). Младший брат Дж. Кэрда — шотландского гегельянца, ректора университета в Глазго. В фундаментальной двухтомной работе «Критическая философия Иммануила Канта» (The Critical Philisophy of Immanuel Kant, v. 1—2, 1889) трактовал философию Канта в гегельянском духе, а самого Канта рассматривал как предше-

ственника грандиозных систем спекулятивного идеализма 19 в. При этом критиковал кантовское понятие «вещи-в-себе». В книге «Гегель» (Hegel, 1883; рус. пер. 1898) центральными в учении немецкого философа считает его теологические воззрения, представляющие адекватную теоретическую форму для христианства. Гегелевскую диалектику понимал как метод примирения противоположностей, считая главными ее составляющими идею «тождества в различии» (при этом подчеркивал взаимозависимость субъекта и объекта) и учение о конкретности понятия. Наука и религия, по Кэрду, примиряются в высшем духовном единстве, которое он зачастую называл Богом. Все в мире пронизано идеальным, духовным, ценностным. Научные законы также имеют духовный характер, поэтому в науке устанавливается единство мысли и ее объектов. Кэрд высоко ценил идею развития, представленную у таких разных мыслителей, как Гегель, О. Конт и Ч. Дарвин. Применял эволюционный подход к изучению религии («The Evolution of Religion», v. 1—2, 1893; «The Evolution of Theology in the Greek Philosophers», v. 1—2, 1904), различая стадии «объективной религии», «субъективной религии» и «абсолютной религии». В последней субъект и объект находятся в гармоническом единстве.

Соч.: A Critical Account of the Philosophy of Kant. Glasgow, 1877; The Social Philosophy and Religion of Comte. Glasgow, 1985; Essays on Literature and Philosophy, v. 1—2. Glasgow, 1992.

Лит.: *Jones H., Muirhead J. H.* The Life and Philosophy of Edvard Caird. Glasgow. 1921.

А. Ф. Грязнов

КЭРРОЛЛ (Carroll) Льюис (настоящее имя Чарлз Латуидж Доджсон (Dodgson)) (27 октября 1832, Дарсберн — 14 января 1898, Гилфорд) — профессор математики Оксфордского университета (1855—81). Приобрел всемирную известность своими сказками «Алиса в Стране Чудес» (1865) и «Алиса в Зазеркалье» (1871), которые *Б. Рассел* предлагал издавать с грифом «Только для взрослых». Книга «Логическая игра» (The Game of Logic) (1887) была опубликована под псевдонимом, чтобы привлечь широкую читательскую аудиторию. В ней Кэрроллу удалось оживить схоластическую (школьную) логику методом диаграмм, который позволил свести умозаключения к передвижению фишек на игровой доске. Г. К. Честертон называл метод диаграмм Кэрролла «геометрией мысли будущего». Кэрролл предвосхитил то, что теперь называется интерактивными методами. Сегодня любой пользователь без всякой подготовки может играть в логическую игру Кэрролла на компьютере. В другой его книге — «Символической логике» (Symbolic Logic) (1889) правила вывода были сформулированы в виде словесных правил-формул, которые позволяют сразу, без диаграмм выводить заключение. Взаимное уничтожение одноименных координат для разных знаков реализует первая формула, для одинаковых знаков — вторая формула. Координатный метод Кэрролла в логике аналогичен синтезу, осуществленному при создании аналитической геометрии, возникшей из координатного метода Декарта. Вторая часть «Символической логики», которая была опубликована посмертно, включает в себя метод деревьев, применимый к полисиллогизмам.

Соч.: Логическая игра. М., 1991; Символическая логика. — В кн.: *Кэрролл Л.* История с узелками. М., 1973.

Лит.: *Bartley W. W.* Editor's Introduction. — Symbolic Logic. N. Y., 1977; *Bakhtyarov C.* An Age Ago & Less Then Zero. — Международная конференция «Мир Льюиса Кэрролла». М., 1998; *Бахтияров К. И.* Логика и время: Трехмерная логика: силлогизмы. — «Математика», 1998. № 19; *Бахтияров К. И.* Интерактивная игра «КЭРРОЛЛ» и калькулятор «АРИСТОТЕЛЬ». — В кн.: Логические исследования. М., вып. 6.

К. И. Бахтияров

КЮЛЬПЕ (Külpe) Освальд (3 августа 1862, Кандава, ныне Тукумского р-на Латвии — 30 декабря 1915, Мюнхен) — немецкий психолог и философ. В философии — представитель *критического реализма*. Основная тема его работ — психологические основания теории познания. По Кюльпе, акт сознания способствует «реализации» объекта, т. е. раскрытию его в переживании субъекта; этот акт может наблюдаться лишь после своего свершения, т. е. посредством ретроспективной рефлексии. Впервые в психологии он обратился к экспериментальному изучению высших психических процессов — мышления и воли. На выявление специфического содержания мышления были направлены основные усилия вюрцбургской школы, созданной Кюльпе.

Соч.: Die Realisierung, Bd 1—3. Lpz., 1912—23; Vorlesungen über Psychologic Lpz., 1922; в рус. пер.: Введение в философию. СПб., 1901; Современная философия в Германии. М., 1903; Современная психология мышления. — В сб.: Новые идеи в философии. СПб., 1914, № 16.

КЮНГ (Kung) Ганс (род. 1928, Люцерн, Швейцария) — теолог, представитель католического обновленчества. Изучал философию и теологию в Папском григорианском университете, в Сорбонне и в Католическом институте в Париже, где подготовил докторскую диссертацию «Оправдание: доктрина Карла Барта и католическая мысль». С 1960 — профессор теологии в Тюбингене, а с 1963 — также директор Института экуменических исследований. Основные работы: «Быть христианином» (Christ sein, 1974); Церковь (Die Kirche, 1977); «Существует ли Бог?» (Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, 1978); «Богословие для третьего тысячелетия» (Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, 1988). Главный вопрос всех работ Кюнга — как можно сегодня верить в Бога и что значит быть христианином в современную эпоху, которую он определяет как «постсовременную» или «экуменическую». Эта эпоха «трансцендирующего себя просвещения» не отвергает, но критически переосмысливает свои отправные принципы и приоритеты. Она сохраняет веру в науку, свободу, демократию, справедливость, но науку — теперь ограниченную этической ответственностью; технику — поставленную на службу человеку; демократию — только «истинную», примиряющую равенство, справедливость и свободу. Этой эпохе нужна «очищенная религия», помогающая избегать соблазнов и опасностей поклонения ложным кумирам. Пробуждение глобального сознания приводит к тому, что религия переживает повторное рождение, стираются древние привычные границы между религиями. Кюнг полагает, что граница, отделяющая истину от заблуждения, пролегает не между христианством и нехристианскими религиями, а внутри каждой религии; поэтому нельзя отрицать ничего ценного в других религиях, равно как нельзя некритически принимать все устаревшее в самих христианских исповеданиях: католические притязания на привилегии и прерогативы по отношению к другим христианским церквам, протестантский региональный провинциализм и библеистский фундаментализм, православный традиционализм и «обрядоверие». Среди католических ортодоксов Кюнг снискал репутацию отступника, особенно за критику догмата о папской непогрешимости. В 1979 Конгрегация вероучения объя-

вила что Кюнг не может считаться католическим богословом и учить в качестве такового. Этот шаг церкви способствовал росту влияния идей Кюнга, его призыва к экуменическому единению христиан.

Кюнг имеет в виду не создание унифицированной единой церкви, но «взаимопримиренность в различиях» христианских церквей, не жертвующих своими конфессиональными, региональными и национальными особенностями. *Экуменизм*, межрелигиозный диалог, растущее сближение и взаимообогащение религий, он рассматривает как залог реализации самой глубокой религиозной интенции — служения благу человека. Кюнг обращается к истории европейской философии и теологии, с тем чтобы показать, как существует и на чем держится вера в христианского Бога, но главное — показать, что истинная вера в свободу, справедливость, братство, в торжество гуманности возможна лишь на основе и благодаря вере в Бога. Его вывод заключается в том, что в «постсовременную» эпоху христианское бытие есть истинно гуманное человеческое бытие. Теология Кюнга — «теология диалога», поиск взаимопонимания не только между разными исповеданиями, но также между религией и философией, религиозной традицией и современным сознанием.

Соч.: Религия на переломе эпох. Тринадцать тезисов. — «Иностранная литература», 1990, № 11, с. 223—229; Куда идет христианство? — «Путь. Международный философский журнал», 1992, № 2, с. 144—159; Теология на пути к новой парадигме. — Там же, с. 160—182; Projekt Weltethos. Eine Zeitanalyse. München., 1990.

Лит.: *Кузмицкас Б.* Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982, гл. VII; *Руткевич А. М.* Фрейд и проблема бога. - «ВФ», 1982, № 3, с. 145-148; *Григорьев А.* О Гансе Кюнге. — «Путь. Международный философский журнал», 1992, № 2, с. 137-143; *Haring H., Kuschel K.-J.* Hans Küng. Weg und Werk. München., 1981; *Novell R. A.* Passion for the truth. Hans Küng and his theology, 1981.

В. И. Гараджа

Л

ЛАБРИОЛА (Labriola) Антонио (2 июля 1843, Кассино — 2 февраля 1904, Рим) — итальянский философ, публицист, теоретик и пропагандист марксизма, деятель социалистического движения. Познакомившись с трудами К. Маркса, к нач. 90-х гг. с позиций левого гегельянства и гербартианства (см. ***Гербарт***) перешел на позиции марксизма. С 1890 вел оживленную переписку с Ф. Энгельсом. Участвовал в итальянском и международном рабочем движении; содействовал основанию Итальянской социалистической партии (1892), хотя и не участвовал в ее деятельности.

В своих работах Лабриола рассматривал обширный круг вопросов, связанных в основном с историческим материализмом. В их числе проблемы: определяющего фактора в историческом развитии; классов и классовой борьбы; роли народных масс и личности в истории; закономерностей развития буржуазного общества; государства; революции и др. Основные положения исторического материализма он рассматривал в тесной связи с историей развития классовой борьбы. Значительное внимание Лабриола уделял политическим проблемам, вопросам тактики и организационным принципам пролетарской партии, развивал мысль о необходимости связи социалистического движения с марксистской теорией.

Идейное наследие Лабриолы послужило отправной точкой для дальнейшего развития итальянской марксистской мысли.

Соч.: Opere complete, t. 1—3. Mil., 1959—61; Lettere a Engels. Roma, 1949; Scritti filosofici e politici, v. 1—2. Torino, 1973; в рус. пер.: К «кризису марксизма». К., 1906; О социализме. СПб., 1906; Очерки материалистического понимания истории. М., 1960.

Лит.: *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч., т. 37, с. 312-13; т. 38, с. 205; т. 39, с. 161; *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 500; т. 55, с. 59—60; *Плеханов Г. В.* О материалистическом понимании истории. — Избр. филос. произв., т. 2. М., 1956; *Тольятти П.* Развитие и кризис итальянской мысли в XIX в. — «ВФ», 1955, № 5; *Никитич Л. А.* Лабриола. М, 1980; *Berti G.* Per uno studio della vita e del pensiero di A. Labriola. Roma, 1954.

А. С. Эфиров

ЛАБРЮЙЕР (La Bruyere) Жан де (16 августа 1645, Париж - 10 мая 1696) — французский моралист. Работал в семье принца Конде в качестве наставника и библиотекаря. В 1688 в качестве приложения к переводу «Характеров» древнегреческого философа ***Теофраста*** издал книгу «Характеры, или Нравы нынешнего века», представлявшую собой сборник афоризмов и коротких нравоучительных заметок, сгруппированных в соответствующих главах: «О достоинствах человека», «О женщинах», «О вельможах» и т. п. Благодаря успеху книги (9 прижизненных изданий) в 1693 Лабрюйер был избран членом Французской академии. В наиболее полном варианте содержатся 1120 характеристик. Лабрюйер рассматривал характеры как результат влияния внешней среды, а основное зло видел в неравенстве сословий и власти денег. Первый русский перевод книги появился в 1812.

Соч.: Oeuvres complètes. P, 1934; Характеры, или Нравы нынешнего века. М.-Л., 1964.

Лит.: *Michaut G.* La Bruyere. P., 1936.

О. В. Суворов

ЛАВДЖОЙ (Lovejoy) Артур Онкен (10 октября 1873, Берлин — 12 декабря 1962) — американский философ и историк идей. Получил степень бакалавра в Калифорнийском университете (1895), учился в Гарвардском и Пенсильванском университетах. Преподавал в различных университетах — Стенфордском (1899—1901), Вашингтонском, Миссури, Джона Гопкинса (1910—38). Президент Американской ассоциации университетских профессоров (1919). С 1920 примыкал к группе критических реалистов. Предложил собственную версию «темпоралистического реализма», согласно которой познавательное отношение субъекта и объекта опосредовано ментальными образами; каузально обусловленные внешним миром, они являются эмерджентциями. В акте познания физические вещи и их образы имеют разную пространственную локализацию и разорваны во времени. Поэтому всякое знание внешнего мира является репрезентативным. В книге «Восстание против дуализма» (The Revolt Against Dualism, 1930) Лавджой доказывал неустранимость психофизического и субъект-объектного дуализма. Лавджой занимался проблематикой философской историографии как истории идей, был основателем «The Journal of the History of Ideas». В книге «Великая цепь бытия: исследование истории идеи» (The Great Chain of Being: The Study of the History of an Idea, 1936) развивал мысль о том, что идея, однажды родившись, порождает новые смыслы, а развертывание идей образует «великую цепь бытия», связывающую движение культуры. Поэтому историю философии следует изображать как историю не систем, а трансформации смысла идей.

Соч.: Bergson and Romantic Evolutionism. Berk., 1914; Essays in the History of Ideas. Bait., 1948; Reflections on Human Nature. Bait., 1961; The Reason, the Understanding and Time. Bait., 1961; The Thirteen Pragmatisms and Other Essays. Balt., 1963.

Лит.: *Reck A. J.* The Philosophy of A. O. Lovejoy (1873–1962). – «The Review of metaphysics», 1963, v. XVII, № 2, Dec., p. 257–285.

Н. С. Юлина

ЛАВЕЛЬ (Lavelle) Луи (15 июля 1883, Сен-Мартен-де Виллераль — 1 сентября 1951, Париж) — французский философ, глава школы философии духа в современном неоавгустинианстве.

Общая идея философии Лавеля — возрождение философии на основе реабилитации докантовской метафизики как учения о глубинных основах и источниках бытия, которые он усматривает в духе. Дух определяется им как «единственная деятельность в полном смысле этого слова», как активное и независимое начало и как «самосознание, способное постичь себя в процессе собственной деятельности» (La philosophic francaise entre les deux guenes. P., 1942, pp.268—269).

Философия духа мыслится как всеохватывающая система, призванная объяснить и описать все сферы его деятельности, от низших до высших. Она подразделяется на теоретическую и практическую. Методом философии духа выступает диалектика, которая рассматривается как путь, посредством которого индивид, поднявшись над цепью причинно-следственных связей мира феноменов, погружается в сердце бытия и непосредственно познает его смысл. Ее этапами выступают рефлексия, назначение которой состоит в приведении человека к единому источнику всего сущего — Богу, и анализ, постигающий воплощение мысли в существовании, в частности в материальном мире. Открытие — механизм осуществления познания. Сознание интенционально, т. е. оно направлено на данность, материальный мир. Однако истинное познание должно быть направлено не столько на материальный мир, сколько на порождающую его духовную причину. Это дело интуиции, выступающей в качестве первоначального и фундаментального онтологического опыта.

Одно из важнейших понятий его философии духа — понятие бытия, которое определяется как нераздельное единство субъекта и объекта, открывающееся человеку в иррациональном «чистом опыте». Единое и универсальное Бытие, по Лавелю, — это бесконечно развивающиеся возможности, постоянное саморазвитие и самопорождение, выражаемое в понятии акта. Взаимодействие индивидуального Я с универсальным Бытием рассматривается как партиципация: Бог творит ex nihilo, так как он творит духовную сущность человека, призывая человека к соучастию и предоставляя человеку условия для реализации какой-либо из бесконечного числа возможностей.

В рамках практической философии Лавель создает аксиологию как учение о ценности, благе и идеале, а также этику как учение о взаимосвязи человека с окружающим его миром, выделяя несколько уровней в этом взаимоотношении (Я—Я, Я—Другой, Я—Бог). Здесь ощутимо влияние экзистенциализма: бытие индивидуальной личности Лавель характеризует как экзистенцию, определяя ее как становящееся, изменчивое бытие, находящееся в ситуации постоянного выбора. Важнейшие черты личности — деятельный, активный ее характер и свобода. Свобода для философа является той сферой человеческого духа, которая, позволяя человеку соприкасаться с Богом, вместе с тем замыкает его во внутреннем мире: человек должен принять внешние условия, посылаемые ему судьбой, и, повернувшись лицом к Богу, стать внутренне свободным.

Соч.: De l' Etre. P., 1928; De l'Acte. P., 1937; Manuel de méthodologie dialectique. P., 1962; Morale et religion. P., 1960; La Presence totale. P., 1934; Traité des valeurs, т. 1-2. P., 1951-1955.

Лит.: *Федорова М. М.* Метафизика бытия Лавеля. — В кн.: Человек, общество, познание (историко-философские очерки). М., 1981; *Grasso P.* Lavelle. Brescia, 1949.

М. М. Федорова

ЛАВРОВ Петр Лаврович [2 (14) июня 1823, с. Мелехово Псковской губ. — 25 января (6 февраля) 1900, Париж] — русский философ, публицист, политический деятель. В 1837—42 обучался в Петербургском артиллерийском училище. С 1846 профессор математики Петербургской военной академии. В 1858 произведен в полковники. По приговору военного суда в связи с покушением Каракозова был сослан в Вологодскую губернию, где написал свое самое известное произведение — ***«Исторические письма»***. После побега из ссылки в 1870 — в эмиграции.

В философских работах Лавров выступал против религиозного мировоззрения и умозрительной философии. Признавая заслуги материализма в борьбе с религией и идеалистической метафизикой, разделял позитивистское представление о нем как о разновидности метафизики. Вместе с тем критиковал позитивизм за отсутствие в нем «философского принципа». По Лаврову, человек есть принцип, который служит центром философской системы. Свою философию определял как антропологизм. Деятельность личности в сфере природы ограничивается объективными законами, но в социально-исторической области человек преследует цели, соответствующие выработанным идеалам. Исторический процесс в общем виде представляет собой переработку критической мыслью стабильных и застойных форм культуры в прогрессивные общественные формы цивилизации. Движущая сила истории — критически мыслящие личности. Борьба за дальнейший прогресс понимается как борьба за социализм.

Соч.: Философия и социология, т. 1—2. М., 1965.

Лит.: ***Володин А. И., Итенберг Б. С.*** Лавров. М., 1981.

Архивы: ГАРФ, ф. 1762; РГБ, ф. 178; International Instituut voor Sociale Geschiedenis. Amsterdam (л. ф.).

С. И. Бажов

ЛАИН Энтральго, Педро (1908) — испанский философ экзистенциально-феноменологической ориентации и общественный деятель. С 1936 член фаланги, занимавший в ней неортодоксальную позицию. В 50-х гг. в оппозиции к режиму Франко. С 1951 по 1955 ректор Мадридского университета, отправлен в отставку из-за либеральных взглядов. С 1962 член Испанской реальной академии истории. Основные работы — «Испания как проблема» (España como problema, 1942), «Поколение 98 года» (La generatión del 98, 1945), «Теория и реальность другого» (Teoria y realidad del otro, 1961), «О дружбе» (Sobre la amistad, 1972), «Человеческое тело» (El cuerpo humano, 1987-89).

Получив медицинское образование, он написал ряд работ по истории медицины, выступил редактором коллективного труда «Всеобщая медицина» (1972). Исследовал историю испанской культуры, ее раскол во время гражданской войны, возможные пути ее интеграции, ведущие к созданию целостной и интегрированной Испании. Особое внимание уделяет идеям «поколения 98 года».

Размышления о способах совместной жизни людей, в том числе разной политической ориентации, привели его к постановке проблемы общения, проблемы «другого», включая понимание «другого» как «ближнего». Он (вслед за Гуссерлем) обращается к исходному моменту встречи с «другим», рассматривая ее как встречу сознаний, в которой возникает опыт «мы», личному опыту, феноменологически несводимому к опыту «я» и опыту «ты». Он сосредоточивается на анализе личностной встречи как встрече двух свобод, которая начинается с момента свободного ответа «другому». Межличностное общение Лаин связывает со смыслотворческой деятельностью, с созданием личностных смыслов и их взаимодействием. Средством такого взаимодействия является «личностный диалог».

А. Б. Зыкова

ЛАКАН (Lacan) Жак (13 апреля 1901, Париж — 9 сентября 1981, Париж) — французский психоаналитик, один из главных деятелей структурализма и постструктурализма. Будучи прежде всего человеком устного слова, Лакан в течение последних тридцати лет своей жизни руководил семинаром, ко-

торый не только готовил психоаналитиков, но и привлекал широкие круги интеллектуалов, способствуя внедрению психоанализа во французскую культуру, его смыканию с гуманитарными науками и философией (начиная с 1973 записи лакановских семинаров расшифровываются и постепенно публикуются). Лакан был яркой, конфликтной фигурой в международном и французском психоанализе: выйдя в 1953 из Международной психоаналитической ассоциации, он участвовал в организации отдельного Французского психоаналитического общества, из которого был исключен в 1963 за «подрывное учение», в 1964—80 руководил созданной им Парижской школой фрейдизма. Лакан во многом определил образ французского психоанализа и его специфику на фоне других психоаналитических подходов. Его понимание бессознательного формировалось под влиянием различных мыслителей (Гегель, Хайдеггер, Соссюр, Якобсон, Леви-Стросс). Отличительными чертами французского психоанализа в лакановской версии стали акцент на трагической судьбе человека (расщепленность субъекта и недостижимость объекта желания), тезис о бессознательном как языке в его структурных аспектах, тесные взаимодействия с другими науками (лингвистика, антропология, неориторика), а также с философией. Взгляды Лакана претерпели значительную эволюцию. Он начинал как психиатр с медицинской диссертации «О паранояльном психозе в его отношениях с личностью» (1932), причем в центре его внимания были аффективные аномалии раннего возраста. Отказ как от фармакологии, так и от психологического субъективизма подталкивал его к психоанализу. В поиске собственного лица французского психоанализа Лакан отталкивался от биологизма в пользу изучения субъективных измерений психики, а затем — от субъективизма в пользу структурно-языковых параметров бессознательного). Свою линию в психоанализе Лакан называет «возвратом к Фрейду»; этот лозунг по-разному воплощается в разные периоды: предструктуралистский (1930—40) с акцентом на образ; структуралистский (1950—60) с акцентом на язык и символ; постструктуралистский (с сер. 1960—70) с акцентом на «реальное». Так, в 1930—40 Лакан находился под влиянием экзистенциалистско-феноменологической мыслительной традиции, а также французского неогегельянства. Главные герои этого периода — Гегель в трактовке А. Кожева и сюрреалисты; главные понятия — «образ», «воображаемое», «Я», «другой». Главная работа — «Стадия зеркала...» (1936): ранняя самоидентификация на стадии, когда ребенок еще не владеет языком, служит основой будущего тяготения к единству, но одновременно приводит и к отчуждению. Здесь как в ядре заложена вся специфика человеческого развития: ребенок рождается на свет незрелым, и на пути его долгого взросления особенно велика роль помощи другого. Однако при этом возникает порочный круг: на место другого мы подставляем самих себя, а себя воображаем по образу другого. Воображаемое — это область образных склеек, отчуждений, любви и агрессивности; Я (Moi) строит безосновательные синтезы, будучи местом устойчивого непонимания (méconnaissance).

В 1950—60 опорой творчества Лакана становится изучение роли языка и символа в работе бессознательного. Это и есть его структуралистский период, или, иначе, стадия символического. Главные герои этого периода — Леви-Стросс, Соссюр, Якобсон; главные понятия — «означающее», «буква», «символическое», «расщепленный субъект», триада «реальное—воображаемое—символическое» с акцентом на «символическом»; главные работы «Функция и поле речи и языка в психоанализе» (1953), сборник «Ecrits» (1966). На символической стадии внимание сдвигается с образов на структуры бессознательного, для которого характерны пробелы, нехватки, значимые отсутствия. Символическое — значит структурированное, упорядоченное, доходящее до уровня закона и правила. Символика действует сходно с языком; она представлена в означающих — таких материальных формах языка, которые главенствуют над смыслами и над референтами. Структура символического определяется механизмами означающего.

Наконец, во 2-й пол. 1960-х и 1970-х гг. внимание Лакана все более сдвигается к тому «реальному», что недоступно символизации и все время остается в «остатке». Главные средства исследования — графы новой геометрии (напр., знаменитое изображение трех колец-кругов, связанных друг с другом т. о., что разрезание одного приводит к распадению связей между остальными; эта трехмерность иллюстрирует попытку представить отношение между реальным, воображаемым и символическим в их единстве); главная работа — семинар «Реальное, символическое, воображаемое» (1974—75). Реальное — это область, откуда приходят объекты наших желаний, которые кружатся в хороводе замен и подстановок. Реальное как «остаток» — это недоступная упорядочению часть опыта: то, что было отвергнуто в символическом, вновь появляется как галлюцинация. Субъект никак не может встретиться с реальным: несмотря на все проекции воображаемого и все конструкции символического, реальное не попадает ни в какие сети, оставаясь недостижимым или «невозможным».

Все понятия Лакана так или иначе прорисовываются на фоне общей концептуальной схемы «реальное—воображаемое-символическое», которая сложилась в нач. 1950-х гг. и, видоизменяясь, сохранялась до конца. Если применить эту схему к самому Лакану, то мы получим три этапа эволюции, на которых внимание автора уделялось воображаемому, символическому, реальному (соответственно у Фрейда Я — Оно — Сверх-Я). Бессознательное здесь присутствует во всех трех регистрах: это онтологическое бессознательное в реальном; образное бессознательное в воображаемом, языково-упорядочивающее, структурное бессознательное в символическом. Содержательную специфику концепции Лакана определяет акцент на бессознательном как символическом и языковом, который был созвучен структуралистской программе обоснования гуманитарных наук в 1950—60-е гг.

Соответственно звучит основной тезис Лакана: бессознательное структурировано как язык (un langage). Иначе говоря, бессознательное — это структурированная сеть отношений, в которых функции каждого отдельного элемента зависят от его взаимосвязей с другими элементами. Для того чтобы такое уравнение бессознательного и языка стало возможным, требовалось переосмыслить как бессознательное (десексуализация), так и язык (десемантизация). Это заведомо не фрейдовское бессознательное с его сексуальными энергиями и априорными правилами перевода непонятных проявлений человеческой психики и поведения на язык сексуальных символов. Напротив, Лакан трактует бессознательное по образцу современных наук — лингвистики и антропологии. Так, от Леви-Стросса приходит сама возможность аналогии неязыкового (в данном случае — бессознательного) с языком, а также понятие действенности символики (параллелизм, индукция состояний во взаимодействиях психики и соматики). От Якобсона — представление о смежности (метонимия) и сходстве (метафора) как основных осях языка, которым соответ-

ствуют аналогичные упорядочения бессознательного. От Бенвениста — различение между «Я говорящим» и «я, о котором идет речь».

Однако главная опора этих языковых аналогий — переосмысление понятий Ф. де Соссюра — «означаемое» и «означающее». У Соссюра они едины как две стороны одного листа бумаги, а у Лакана они разорваны: означающее отрывается от означаемого и пускается в самостоятельное культурное плавание со всеми хитросплетениями скольжений, сгущений и смешений, а означаемое вообще не принимается в расчет. Бессознательное, структурированное означающими, прерывно, дискретно, расщеплено. При связи по сходству возникают сгущения (конденсации), когда означающие наслаиваются друг на друга так, что в одном просвечивает другое или другие (симптом — это и есть телесное просвечивание душевного страдания); при связи по смежности происходят подмены близких элементов в цепочке (так происходят подмены влечений, путаница между близкими объектами желаний). Именно цепочки означающих определяют сцепления человеческой судьбы, так что субъект оказывается тем, что «одно означающее показывает другому означающему» в общей цепи взаимосвязей.

Еще один основоположный тезис лакановской трактовки бессознательного — «бессознательное — это речь Другого (discours de l'Autre)». Ранний Лакан — вслед за Гегелем в интерпретации Кожева — увлекался диалектикой Я и Другого, тождественного и другого. Начиная с 1950-х гг. Лакан фактически отличает воображаемого другого от символического Другого. Одно дело «другой» как образ, отражение, отчуждение, подмена. Иное дело — Другой с заглавной буквы: не похожий и не подобный, а отличный от меня (по сути уже не другой, а «третий»). Другой с заглавной буквы — это порядок культуры и языка, закон, который пронизывает и определяет человека, не допуская никаких отождествлений. В символическом Другом «записаны» запрет на кровосмешение и все сложные механизмы брачных связей и союзов, закрепленные в системе языковых терминов. У Лакана есть и еще одно важное понимание Другого — как воплощения родительских персонажей и всех последующих недоступных объектов желания: мы стремимся понять, что «другой» нам говорит, чего он от нас хочет, мы сами хотим стать объектами его желания, и на этом строятся все межличностные отношения, так что в итоге «желание желания другого» определяет и наш собственный жизненный поиск.

У Фрейда познаваемое (бессознательное) и познающее (сознание) были разнородными, а вопрос о том, почему языковая проработка психических содержаний может иногда приносить облегчение или даже исцелять, оставался необъясненным. У Лакана работа в языке может лечить именно потому, что она родственна бессознательному как языковой конструкции — тут подобное лечится подобным, и вопроса о разноприродности энергий и словесных структур не встает. Правда, в отличие от Фрейда ни излечение, ни познание вообще не являются осознанной целью лакановского психоанализа: излечение может возникать лишь как «побочный» результат работы, целью которой выступают овладение собственными симптомами, выработка умения управлять собой. Лакан и его последователи показывают связи языка не только с бессознательным, но и с сексуальностью или вообще с желанием. В отличие от животного инстинкта человеческая сексуальность всегда дисфункциональна, она имеет период неявного созревания, знает остановки и возобновления. В отличие от таких физических потребностей, как голод или жажда, в ее удовлетворение вторгаются запрет и закон, фиксируемые в языке. Язык, в котором присутствует отсутствие (в нем даны не вещи, а знаки вещей), и структура желания аналогичны. Поэтому, напр., и сексуальные отношения между людьми оказываются в известном смысле лишь «фикцией»: они не уменьшают нехватки взаимодополнительностью, но лишь умножают их. Т. о., лакановский вариант психоанализа делает акцент на невещественности телесного: напр., «фаллос» — это не мужской детородный орган, а «главное означающее» человеческих желаний (он одновременно и силен, и бессилен, поскольку его функционирование определяется не волей и сознанием, а неподвластными человеку обстоятельствами); «отец» в лакановском «Эдипе» — это не реальная угроза кастрации, но скорее «Имя-отца» как символ закона и порядка и проч.

Философская интерпретация лакановского психоанализа выводит концептуальные следствия из этой расщепленности субъекта и потерянности объекта — прерывного, частичного, сверхдетерминированного наслоениями многих обстоятельств и, значит, обрекающего на неосуществимость наш поиск любви и наше стремление к познанию. Мысль и бытие не тождественны, они опосредованы языком и бессознательным, структурированным как язык, а потому и язык, и бессознательное вписаны и в структуры сознания, и в самые интимные механизмы человеческой психики. Прежняя очевидность рационалистической философии — «мыслю, следовательно, существую» — преобразуется в нечто радикально иное: «я мыслю о том, каков я есмь, и там, где я совсем не осознаю, что мыслю». Опираясь на различные формы философского анализа сознания — от сократовской маейевтики до современных форм диалектики — психоанализ втягивается в работу, смыкающуюся с философской, а философия притягивается к психоанализу (ведь и в ней тоже есть несказанное, ей самой непонятное).

Итак, провозгласить аналогию бессознательного и языка и действительно помыслить ее — не одно и то же: чем больше язык был похож на бессознательное, тем меньше он напоминал язык в обычном смысле слова. Подтягивание бессознательного и языка друг к другу повышало шансы умопостигаемого бессознательного, открывало психоанализ к новому опыту гуманитарных наук, позволяло хотя бы стремиться к объективности и формализации расплывчатых областей субъективного опыта и межличностных взаимодействий. Однако при этом один конец концепции Лакана постоянно упирался в невыразимое, другой — в сверхизощренно риторическое. Отсюда головоломная трудность лакановского стиля (его тексты как бы подражают работе бессознательного), который выносит вовне труднодоступные слои психики. Личная харизма Лакана, эффектность его «неинституциональной» позиции, роль его семинара, в котором целое поколение интеллектуалов видело подлинную лабораторию мысли, — все это привело к тому, что стилистические эксперименты с языком были широко восприняты как категорический императив и гарантия подлинности интеллектуальных усилий. Аналогия бессознательного и языка как способ разрешения философской апории познания бессознательного была продуктивной, однако под давлением бессознательного материала она дала трещину: когда за порядком языкового и символического стали упорно возникать симптомы реального, это ярко указало на пределы самой этой аналогии, несмотря на всю ее виртуозную проработку в лакановском психоанализе.

Соч.: De la psychose paranoïaque dans les rapports avec la personnalité, 1932, reed. P., 1975; Ecrits. P., 1966; Television. P., 1973; Le seminaire. R.1973—1999 и далее; «Стадия зеркала» и другие тексты. Париж, 1992; Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995; Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. М., 1997; Семинары, Книга I, Работы Фрейда по технике психоанализа (1953—1954). М., 1998; Книга 2, «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954-1955). М., 1999.

Лит.: *Borch-Jacobsen M.* Lacan. Le maître absolu. P., 1990; *Dor J.* Introduction à la lecture de Lacan. 1: L'inconscient structuré comme un langage. P., 1985; 2: La structure du sujet. P., 1992; *Forrester J.* The seductions of psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida. Cambr., 1990; *Julien Ph.* Le retour a Freud de Jacques Lacan. L'application au miroir. P., 1986; *Juranville A.* Lacan et la philosophie P., 1984; *Kremer-Marietti A.* Lacan ou le rhetorique de l'inconscient. P., 1978; Lacan avec les philosophes. P., 1991; *Milner J.-C.* L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie. P., 1995; *Nancy J.-L.* Lacoue-Labarthe, Le titre de la lettre. P., 1973; *Ogilvie B.* Lacan. Le sujet. P., 1987; *Rajchman J.* Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the question of ethics. L., 1991; *Riffles-Lemaire A.* Jacques Lacan. Brux., 1970; *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P., 1993; *Roustang F.* Lacan. De l'équivoque a l'impasse. P., 1986; *Schneiderman S.* Jacques Lacan: The Death of intellectual Hero. Cambr. (Mass.), 1983; *Turkle S.* Psychoanalytic Politics: the French Freudian Revolution. N. Y., 1978; *Wilden A.* The language of the Self. Balt., 1968; *Автономова Н. С.* Психоаналитическая концепция Жака Лакана. — «ВФ», 1973, № 11; *Она же.* Лакан: возрождение или конец психоанализа? — В кн.: Бессознательное: природа, функции, методы исследования, т. 4. М., 1985; *Она же.* Структуралистский психоанализ Ж. Лакана, Французская философия сегодня. М., 1989; *Она же.* Lacan et Kant: le probleme du symbolisme. — Lacan avec les philosophes, 1991; *Качалов П.* Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутым. — «Логос», 1992, № 3; Бессознательное: его открытие, его проявления. От Фрейда к Лакану. (Коллоквиум Московского круга). М., 1992; *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М., 1999.

Н. С. Автономова

ЛАКАТОС, Лакатош (Lakatos) Имре (9 ноября 1922, Будапешт — 2 февраля 1974, Лондон) — венгерский философ и методолог науки, один из наиболее ярких представителей «критического рационализма». В 1956 эмигрировал из Венгрии в Австрию, затем в Англию. Преподавал в Кембридже, с 1960 — в Лондонский школе экономики, где сблизился с К. Поппером. Лакатос наполнил новым содержанием принцип фальсификационизма как методологическую основу теории научной рациональности. Согласно этому принципу, рациональность научной деятельности удостоверяется готовностью ученого признать опровергнутой любую научную гипотезу, когда она сталкивается с противоречащим ей опытом (не только признать, но и стремиться к возможным опровержениям собственных гипотез). Фальсификационизм соединял в себе постулаты эмпиризма и рациональности: рациональность опирается на универсализацию эмпиризма, а эмпиризм находит адекватное воплощение в критерии рациональности. Лакатос распространил эту связь на сферу развивающейся математики. По своей рациональной структуре путь научного исследования в математике тот же, что в эмпирическом естествознании: обнаруженные «контрпримеры» вынуждают исследователя модифицировать выдвинутые гипотезы, совершенствовать доказательства, использовать эвристический потенциал принятых допущений либо выдвигать новые. Однако и в математике, и в эмпирической науке рациональность критики не означает требования немедленного отбрасывания опровергнутых гипотез. В подавляющем большинстве случаев рациональное поведение исследователя заключает в себе целый ряд интеллектуальных стратегий, общий смысл которых — идти вперед, не останавливаясь из-за отдельных неудач, если движение обещает новые успехи и эти обещания сбываются. Об этом говорит история науки, которая тем самым вступает в противоречие с догматическим фальсификационизмом.

Лакатос предпринял попытку соединить исторический подход к науке с сохранением рационалистической установки. Это выразилось в разработанной им методологической концепции «утонченного фальсификационизма», которую чаше называют методологией научно-исследовательских программ. Рациональное развитие науки представлено в этой концепции как соперничество «концептуальных систем», элементами которых могут выступать не только отдельные понятия и суждения, но и сложные комплексы динамически развивающихся теорий, исследовательских проектов и их взаимосвязей. Такие системы организованы вокруг некоторых фундаментальных идей, образующих «жесткое ядро» научно-исследовательской программы (как правило, эти идеи выдвигаются интеллектуальными лидерами науки и усваиваются научным сообществом догматически). Методологический смысл «твердого ядра» раскрывается в понятии «негативная эвристика», т. е. ограничения на процедуры опровержения; если теория сталкивается с опровергающими фактами, то утверждения, входящие и состав «жесткого ядра», не отбрасываются; вместо этого ученые проясняют, развивают уже имеющиеся или выдвигают новые «вспомогательные гипотезы», которые образуют «защитный пояс» вокруг «твердого ядра». Задача «защитного пояса» в том, чтобы как можно дольше удерживать в неприкосновенности творческий потенциал исследовательской программы, или ее «позитивную эвристику». Функция последней состоит в том, чтобы обеспечивать непрерывный рост научного знания, углубление его эмпирического содержания (объяснение все более широких кругов явлений, исправление недочетов и ошибок «опровергающих экспериментов»). Требование увеличения эмпирического содержания является, по Лакатосу, главным условием и критерием научной рациональности; рационально действует тот исследователь, который выбирает оптимальную стратегию для увеличения эмпирических знаний, всякое иное действие нерационально или иррационально. Методология научно-исследовательских программ формулирует правила, выполнение которых оптимизирует эту стратегию. Таково, напр., правило, определяющее «прогрессивность» той или иной научно-исследовательской программы: «прогрессивный сдвиг проблем» обеспечивается приращением эмпирического содержания новой теории по сравнению с ее конкурентами, т. е. увеличением способности предсказывать новые, ранее не известные факты в сочетании с эмпирическим подтверждением этих новых фактов. Когда это правило перестает действовать и научно-исследовательская программа начинает «топтаться на месте», занимаясь гл. о. «самооправданием», т. е. устраняет аномалии с помощью гипотез ad hoc, но не дает устойчивого роста эмпирического содержания, можно говорить о том, что программа вступила в стадию «вырождения» и должна быть вскоре заменена другой, более продуктивной программой. Подобные правила в совокупности образуют теорию научной рациональности, исследующую рост науки как смену научных теорий, объединенных общей исследовательской программой.

Лакатос критиковал попытки «социологизации» эпистемологии, в которых связь науки с историей культуры трактовалась как зависимость научно-познавательного процесса, содержания научных теорий и методов, процессов возникновения и развития концептуальных систем от «вненаучных» (психологических, социально-психологических, социологических) фак-

торов. Он отстаивал идею «рациональной реконструкции» истории науки, не придавая особого значения тезису о «несоизмеримости научных теорий», сменяющих одна другую в ходе научной эволюции, который был выставлен в качестве аргумента против этой идеи некоторыми философами (Т. Кун, П. Фейерабенд и др.).

Лакатос искал возможность движения к истории науки на почве рационализма. Методология «утонченного фальсификационизма» должна была ответить на вопрос: каким образом формируются, изменяются и затем «отменяются», т. е. вытесняются конкурентами, научно-исследовательские программы? В реальных историко-научных ситуациях факторы формирования и трансформации научного знания обнаруживаются и среди метафизических идей, и среди религиозных верований, и среди идеологических или политических ориентации. Такие факторы Лакатос предлагал учитывать «на полях» рациональных реконструкций «внутренней» истории науки и относить на счет отклонений «внешней» истории от нормального, т. е. рационально реконструируемого, хода событий. Это дало основание некоторым критикам для обвинения Лакатоса в недостатке «исторического чутья» (С. Тулмин, К. Хюбнер, П. Фейерабенд и др.). В «рациональных реконструкциях» некоторые важнейшие процессы научного развитая представали как «иррациональные». Однако, по мнению критиков, это скорее говорило об узости представлений Лакатоса о рациональности, чем о некоем «иррационализме» реальной науки. Тем не менее методология Лакатоса является важнейшим инструментом рационального анализа науки, одним из наиболее значительных достижений методологии науки в 20 в.

Соч.: Changes in the Problem of Inductive Logic. — The Problem of Inductive Logic. L., 1968; The Changing Logic of Scientific Discovery. L., 1973; Proofs and Refutations and Other Essays in the Philosophy of Mathematics. L., 1974; Доказательства и опровержения. М., 1967; История науки и ее рациональные реконструкции. — В кн.: Структура и развитие науки. М., 1978; Бесконечный регресс и основания математики.— В кн.: Современная философия науки. Хрестоматия. М., 1994; Фальсификационизм и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

В. Н. Порус

ЛАКИД (Λακύδης) из Кирены (ум. ок. 207 до н. э.) — глава платоновской ***Академии*** после смерти Аркесилая в 241/40; передал руководство Академией еще при своей жизни (что случилось впервые) Телеклу и Евандру из Фокеи. Лакида иногда считают родоначальником Новой Академии (Diog. L. I 14,1 19, Суда о Лакиде: ὃς τῆς νέας ''Ακαδημίας κατήρξεν), но более верно относить основание Новой Академии, вслед за Секстом Эмпириком (Pyrrh. I 220), ко времени схолархата ***Карнеада***. В чем состояло скептическое учение Лакида — судить трудно. Наиболее пространное свидетельство о нем — у Евсевия, Praep. Eu.XIV ,1—13 (цитата из истории философии Аристокла из Мессены), но там, как и у Диогена Лаэртия, преимущественно рассказы о его жизни; Лакид считал, что философское учение (букв. «школьные разговоры») и жизнь — это разные вещи, что для позднейшей традиции стало очередной иллюстрацией несовместимости теоретического скепсиса и практического поведения.

Лит.: *Mett H. J.* Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zum Kleitomachos. — «Lustrum», 1985. 27, p. 39—148. См. также лит. к ст. ***Скептицизм***.

М. А. Солопова

ЛАКРУА (Lacroix) Жан (23 декабря 1900, Лион — 27 июня 1986) — французский философ, один из ведущих представителей французского ***персонализма***. Преподавал философию в лицеях Дижона и Лиона, с 1968 — почетный профессор философии, руководитель серии «Presses Universitaires de France», член директората «Semaines sociales». Рассматривал персонализм не как отдельное течение в философии, а в качестве фундаментального проекта подлинно философского анализа. Истоки личностной позиции в философии находил в античности — у Сократа, а позднее у Августина, считая его наследником сократовской мудрости. По Лакруа, современными концепциями, наиболее одухотворенными личностными идеями, наряду с персонализмом являются экзистенциализм и марксизм. В центре внимания экзистенциализма — внутренний мир человека; марксизм интересует «внешний мир» человека, его обусловленность социально-экономическими, политическими и т. п. условиями; в соединении этих позиций и их переработке в персоналистском плане Лакруа видел путь к построению подлинно современного учения о человеке. Последнее не должно ориентироваться на науку, идеологию и даже на философию, коль скоро все они тяготеют к систематизации и схематизму; персонализм — это некое вдохновение, интенция, его предмет — человечество в целом, «универсальное в человеке и человечестве». Лакруа — автор работ по истории философии (о Канте, Конте, Блонделе).

Соч.: Marxisme, existentialisme, personnalisme. P., 1955; Le personnalisme comme anti-idéologie. P., 1972; Le désir et les désire. P., 1975.

Лит.: *Вдовина И. С.* Французский Персонализм. М., 1977.

И. С. Вдовина

ЛАКТАНЦИЙ (Lactantius) Луций Цецилий Фирмиан — латинский христианский апологет. О его жизни известно в основном из сочинений ***Иеронима***. Лактанций получил хорошее образование, был учеником ***Арнобия***. Ок. 300 занял кафедру риторики в Никомедии, где Диоклетиан в то время расположил столицу империи; в это же время обратился в христианство. Однако ок. 305, из-за гонений на христиан, он покинул свой пост и отправился на Запад. Примерно с 308 по 317 состоял воспитателем у старшего сына Константина, Криспа. Помимо римских классиков (прежде всего Цицерона, а также ***Лукреция, Варрона***, высоко ценимого им ***Сенеки***) к источникам Лактанция следует отнести его латиноязычных христианских предшественников (***Минуция Феликса***, ***Тертуллиана***, Киприана), а также греческого апологета Теофила Антиохийского и др.; Лактанций обращается и к орфическим поэмам, герметическим книгам, книгам оракулов и философскому гносису в целом.

До нас дошли не все его сочинения. К не сохранившимся, упоминаемым Иеронимом, относятся, в частности, несколько сборников посланий: четыре книги — к Пробу, две — к Северу, четыре — к своему ученику Деметрию. Среди уцелевших наиболее известны: 1. «De opificio Dei» («О созидании Божием») — 303—304. Опираясь на биологические и психологические теории своего времени, Лактанций пытается доказать существование Бога и божественного провидения с помощью детального рассмотрения строения человеческого тела как вместилища души и указать читателю на наличие высших целей человеческого существования. 2. «De divinis Institutionibus libri VII» («Семь книг божественных Установлений») — 304—313. Одна из самых обширных христианских апологий. В первой, собственно апологетической части сочинения, Лактанций критикует как языческую философию, так и религию. Их полная разобщенность приводит к тому, что человек не может претендовать на обладание мудростью, т. е. последним

знанием вещей божественных и человеческих: философы лишь стремятся к ней, что подтверждается многообразием их учений (Лактанций рассматривает взгляды Пифагора, Сократа, Цицерона и др.), а языческая религия переполнена суевериями и предрассудками. Только вера в божественное Откровение предоставляет человеку, созданному по образу Бога, возможность познать мудрость. К обоснованию главного тезиса — «в мудрости заключена вера, а в вере — мудрость» — сводится стремление Лактанция соединить оправдание авторитета разумом и ограничение человеческого разума божественным авторитетом. Во второй, доктринальной части сочинения ощутим характерный для апологетов 3 в. субординационизм; здесь также излагается популярное в то время хилиастическое учение. 3. «De ira Dei» («О гневе Божьем») — 314—317. Направленное в основном против стоиков и эпикурейцев, не допускавших в Боге такой страсти, как «гнев», оно опровергает безразличие Бога по отношению к людям и утверждает силу его правосудия при наказании злых. 4. «De mortibus persecutorum» («О смертях преследователей») — историческое сочинение, описывающее пережитые автором события: отречение Диоклетиана, гражданскую войну и торжество христианства, установленного Константином Великим. Лактанций оказал немалое влияние на ***Августина***, Иеронима, представителей схоластической мысли. Особенно он был популярен среди некоторых гуманистов Возрождения (***Петрарки***, Леонардо Аретино, ***Пико делла Мирандолы***) как один из основоположников нового типа христианской литературы.

Соч.: MPL, t. 6, 7; О смертях преследователей. СПб., 1998.

Лит.: *Садов.* Древнехристианский церковный писатель Лактанций. СПб., 1895; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; *Wlosok A.* Laktanz und die philosophische Gnosis. Hdlb., 1960.

О. В. Голова

ЛАКУ-ЛАБАРТ (Lacoue-Labarthe) Филипп (р. 1940, Тур) — французский философ, разработавший свою уникальную версию деконструкции. Профессор философии и эстетики Страсбургского университета гуманитарных наук, а также приглашенный профессор Калифорнийского университета (г. Беркли). В 1988—89 возглавлял Международный философский колледж. Является членом Международного парламента писателей.

Философская позиция Лаку-Лабарта связана с возобновлением интереса к субъективности, якобы утраченной в структуралистских анализах Фуко. Однако это не реабилитация субъекта, не попытка восстановить его в своих правах. Если он и обращается к субъекту, то «дезистирующему» («отрекающемуся») или такому, чье конституирование происходит посредством де-конституции. «Дезистенция» — это род нехватки, то, что, предшествуя любому «само-обладанию», есть поражение субъекта в субъекте или в качестве субъекта. Это в сущности «утрата» субъекта. «Дезистирует» такой субъект, который лишен «собственного образа», поскольку не существует единства фигуры, как не существует и сущности воображаемого. Разрушая столько же, сколько оно помогает выстроить, последнее постоянно меняет выстраиваемое — вот почему субъект вынужден иметь дело по крайней мере с двумя образами (либо двойственным образом), колеблясь между одним и другим. Деконструкция определяется им через его постоянную соотнесенность с М. Хайдеггером. Однако хайдеггеровская «деструкция» дополняется анализом того, что для Хайдеггера составляет фигуру умолчания, — «немыслимого», «субъекта высказывания», или «письма», которого нельзя отождествить с субъектом «метафизики субъективности». Говоря шире, речь идет о мимесисе, чью недооценку Платоном Хайдеггер безоговорочно разделяет, отказываясь сделать мимесис и истину как «сходство или соответствие» (homoiosis) (в отличие от истины как «установления» — aletheia) предметом своих размышлений.

Но именно такой мимесис, «вытесняемый» всей философской традицией, и становится ключевым для Лаку-Лабарта. «Aletheia» проникается несоответствием и нестабильностью, имеющими отношение к «homoiosis»у, в свою очередь непрерывно смещаемому в сторону от всякой очевидности. «Изначальный», или «дезистирующий», мимесис «предшествует» в каком-то смысле истине; заранее дестабилизируя ее, он создает желание «соответствия» и позволяет объяснить не только это соответствие, но и его разнообразные эффекты, включая самого «субъекта». Т. о., «неудача» философии, ее «провал» мыслятся Лаку-Лабартом позитивно: в них заключена возможность мысли как таковой.

С понятием мимесиса у философа связано столь же «маргинальное» для истории метафизики понятие ритма. «Характер», им предписываемый или вычерчиваемый («типография»), — отнюдь не атрибут нашего существования. Скорее это «условие возможности субъекта». В этом смысле ритм не является чувственно воспринимаемым. Цезура, вокруг которой выстраивается ритм, хотя и не принадлежит порядку ритмического, тем не менее создает условия для различимых смысла и значения, оставаясь посторонней любым оппозициям, противоречию и диалектике. Поворот Лаку-Лабарта к ритму обусловлен стремлением избежать привычных детерминаций субъекта, относимых в первую очередь к самости и представлению, а также произвести двойную деконструкцию как визуального (его гегемонии), так и дискурсивного. Все это имеет своим следствием высвобождение целого ряда областей, которые перестают быть частными онтологиями. Его по-прежнему интересуют, но уже совсем по-другому, субъект и политика, художественный и театральный вымысел (в частности, то, что он называет спекулятивным анализом трагедии), поэтический опыт (как опыт преодоления опасности, как полный риска переход), наконец, автобиография. Осмысление связи искусства и философии сблизило Лаку-Лабарта с его соавтором, Ж.-Л. Нанси, и обеспечило влияние его философии как во Франции, так и за ее пределами.

Соч.: Пазолини, импровизация.—«Киноведческие записки», 1996/97, № 32; Трансценденция кончается в политике. — В кн.: Социо-Логос постмодернизма. S/L'97. М., 1996; Фигуры Вагнера: Адорно.— «Комментарии». М.— СПб., 1997, № 13; Le Titre de la lettre (avec Jean-Luc Nancy). P., 1972; L'Absolu littéraire (avec Jean-Luc Nancy). P., 1978; Le Sujet de la philosophie (Typographies 1). P, 1979; Limitation des modernes (Typographies II). P., 1986; La Poesie comme experience. P, 1986; La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique. P., 1987; Musica ficta (Figures de Wagner). P., 1991; Le Mythe nazi (avec Jean-Luc Nancy), La Tour d'Aigues, 1991; Pasolini, une improvisation. Bordeaux, 1995; Retreating the Political (with Jean-Luc Nancy). L.—N. Y., 1997; Metaphrasis suivi de Le Théâatre de Holderlin. P., 1998.

Е. В. Петровская

ЛАКШАНА (lakṣaṇa — характерная черта, признак) — понятие индийской эстетики. Впервые встречается в Натьяшастре («Наука театра», компендиум, сформировавшийся ко 2—3 вв.), где перечисляются 36 видов лакшаны. Примерами лакшаны являются витиеватость, сжатость, великолепие, причинность, дополнительное разъяснение, различение и т. д.

Перечисление лакшаны показывает, что речь идет о признаках поэтического языка или, точнее, о приемах, позволяющих трансформировать обычную речь в художественную. В этом смысле категория лакшаны оказывается близкой понятию ***аланкары***, или украшению речи, также встречающемуся в Натьяшастре, но гораздо менее разработанному. Средневековые теоретики, напротив, предпочли систему аланкар, практически предав забвению более раннюю концепцию лакшаны, включив при этом в число аланкар ряд конкретных разновидностей лакшаны. Реабилитировать понятие лакшаны пытался комментатор Натьяшастры Абхинавагупта (кон. 9 — нач. 10 в.). Соглашаясь с тем, что данная категория уже не имеет самостоятельного значения, он тем не менее считал, что поэзия, исполненная аланкар, но лишенная лакшаны, не может считаться прекрасной.

Н. Р. Лидова

ЛАМАИЗМ — термин, введенный в европейской науке для обозначения комплекса учений и практик тибетского ***буддизма***. Этот термин никогда не используется самими буддистами, однако он прочно вошел в оборот европейской буддологии, поскольку фиксирует основную характеристику обозначаемой им системы взглядов — поклонение Ламе, Учителю, как самому Будде.

Ламаизм формируется в Тибете в результате синтеза индийского буддизма школы ***ваджраяна*** и традиционных тибетских учений. Первая волна буддизма приходит из Индии в Тибет в 7 в. и сталкивается здесь с местными шаманистскими культами и с древней религией бон. «Бон» означает «призывать», «заклинать». Основателем бон считается Дмура, он же Шенраб, «совершеннейший жрец» (жрец и божество для последователя бон соединены воедино). Шенраб был выходцем из Ирана, и потому принесенная им в Тибет религия тесно связана с ***зороастризмом*** и ***манихейством***. Бонские жрецы оказали яростное сопротивление проникновению в Тибет новой веры, однако прибывший в 8 в. из Индии гуру ринпоче («драгоценный учитель»), махасиддхи («великий маг») Падмасамбхава демонстрирует большую силу своих заклинаний и подчиняет себе бонских жрецов. Бонские божества и духи включаются в буддийский пантеон в качестве защитников веры. В новое учение входят также многие положения их религии, напр. поклонение ламе явно связано с бонским отождествлением жреца и бога. Падмасамбхава основал первый в Тибете буддийский монастырь Самье, создал широко известный текст «Бардо Тодол», «Тибетскую книгу мертвых» и положил начало ламаистской мистерии Цам, священным танцам богов и духов. Падмасамбхава основал в 8 в. старейшую из четырех основных школ тибетского буддизма — школу ньингма, или традицию «старых переводов» основных текстов классического буддизма. Затем возникают школы «новых переводов»: коренная линия кагью (основатель Марпа-лоцзава, или Марпа-переводчик, живший в 11 в.), школа сакья (создана Вирупой в 11 в.) и линия кадам, преобразованная в 14 в. великим реформатором тибетского буддизма Цзонхавой в гэлуг.

Линия гэлуг с самого начала рассматривала своего высшего иерарха как воплощение дхьяни-бодхисаттвы Авалокитешвары, божества сочувствия и сострадания, и третьему высшему иерарху этой школы монгольский хан Алтан в 1578 присвоил титул Далай-лама, где монгольское «далай» означает «океан» — неисчерпаемый океан мудрости. Далай-лама V признал в своем Учителе воплощение дхьяни-будды Амитабхи. Этим наставником был Панче, что значит «великий учитель». Т. к. Авалокитешвара почитался духовным сыном Амитабхи, то с тех пор духовный лидер ламаизма Панчен-лама воспринимается как божество более высокого разряда, нежели светский лидер Далай-лама, и служит высшим духовным авторитетом. Все четыре традиции тибетского буддизма признали гэлугпинского иерарха Далай-ламу высшим воплощением Авалокитешвары, общим для всех буддистов, благодаря чему линия гэлуг до настоящего времени доминирует среды четырех школ. Иногда термин «ламаизм» относят только к этой школе, по всей видимости потому, что именно как традиция гэлуг тибетский буддизм приходит в Монголию в 16 в., в 17 в. — в Бурятию и Калмыкию, в 18 в. — в Туву.

В 1747 по указу императрицы Елизаветы буддизм был признан в качестве официальной религии Российской империи. Это был буддизм, принявший форму ламаизма, и именно в этой форме буддизм до сего дня существует на территории России, Монголии и Тибета. Помимо традиционных ламаистских регионов ламаистские центры существуют сегодня во многих городах России (Москва, Санкт-Петербург, Владивосток, Иркутск и др.), а также в Америке, Германии, Франции, Голландии и др.

Теоретическим основанием ламаизма является учение о четырех телах Будды, которые образуют глубинную структуру как космической реальности, так и человека. Первым, исходным телом Будды является свабхавикакайя, абсолютно самодостаточное и самозамкнутое на себя тело своебытия, невыразимое ни в мысли, ни в слове, оно персонифицируется как высшее божество, ади-будда, первичный Будда. Это тело служит исходной точкой последующей эманации, испуская из себя следующее тело, дхармакайя, «тело истины», которое также не схватывается ни мыслью, ни словом, однако уже конкретизируется как сфера алаявиджняны — вечного космического сознания-хранилища, первичного космического ума, пребывающего в естественном состоянии знания, всеведения и являющегося источником знания. Персонифицируясь, дхармакайя принимает образы пяти дхьяни-будд, среди которых находится Амитабха. Дхьяни-будды сообщают миру свои энергии, создают общий замысел космоса. Дхармакайя испускает из себя следующее тело будды, «тело наслаждения», самбхогакайя, предназначенное для коммуникации с земным миром, оно персонифицируется в образах пяти дхьяни-бод-хисаттв, среди которых находится и Авалокитешвара. Дхьяни-бодхисаттвы конструируют космос согласно замыслу дхьяни-будд. Последним эманирует нирманакайя, тело, в котором воплощаются земные будды, тулку. Это добровольно принятое на себя тело, в котором отправляются в мир вечного круговорота ***сансары***, чтобы реально строить замысленный и сконструированный свыше мир и помочь живым существам выбраться из него на берег ***нирваны***, соединившись с высшим телом Будды.

Поскольку все четыре тела Будды реально находятся в человеке как микрокосме и являются в нем семенем Просветления, пребывающим в сердце каждого существа, то, чтобы взрастить это семя, адепт с помощью сложных медитативных техник в течение жизни учится последовательно принимать на себя все четыре тела Будды, что дает ему возможность в момент смерти слиться с ними и достичь Освобождения, войдя в сферу свабхавикакайя и стать ади-буддой.

Кульминационным пунктом является учение Калачакратантры, согласно которому именно энергии мира и человека являются причинами как сансары, так и нирваны и которое видит свою задачу в установлении полного контроля над энер-

гиями, актуализации всех внутренних энергий человека и их синхронизации с энергиями мира. Калачакратантра — это также и учение о времени как о всеобщем динамическом принципе, а также о способах управления временем вплоть до полной его остановки. Калачакра— это «колесо времени», но также и божество времени, черный бог Калачакра, являющийся ади-буддой, высшим Буддой.

Согласно легенде, учение Калачакры безначально, исторически же оно фиксируется в Индии в 10 в. и приходит в Тибет в 1027. С этого времени в Тибете утверждается летоисчисление по Юпитеру (5 раз по 12 лет), 60-летний цикл по лунному календарю. Идея цикличности времени принадлежит к числу основных постулатов Калачакры, на ее основе создается сложная астролого-астрономическая система, в которой прослеживаются связи с иранским зерванизмом.

Эсхатология Калачакратантры связана с легендарной страной Шамбала, о которой говорит также и учение бон. Ламы относят ее к будущему, поскольку Шамбала только грядет, она воцарится в мире, и ее правители будут управлять универсумом с помощью учения Калачакры, которое станет официальной доктриной этой страны. Шамбала также рассматривается в ламаизме еще и как внутренняя реальность особых состояний, достигаемых в процессе восхождения человека по лестнице четырех тел Будды, и потому Шамбалу следует искать внутри самого себя.

Возможность проникновения в учение Калачакратантры дается только через посвящение. Первоначальное массовое 13-дневное посвящение в Калачакратантру для неофитов дает Далай-лама. Истинное же посвящение, дающееся строго индивидуально ламой-божеством ученику, является трудным путем преобразования тела и сознания человека посредством принятия на себя четырех тел будды, итогом чего должно стать достижение адептом тела ади-будды Калачакры, состоящего только из очищенных энергий и сознания. Такова конечная цель учения и практики ламаизма.

Лит.: *Вострикова А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962; *Далыкова В. С.* Тибетская литература. М., 1986; *Молодцова Е. Н.* Традиционные знания и современная наука о человеке. М., 1996; *Roerich C. N.* The Blue Annals. Delhi, 1988.

Е. Н. Молодцова

ЛАМАРК (Lamarck) Жан—Батист (1 августа 1744, Базантэн, Пикардия — 18 декабря 1829, Париж) — французский натуралист. Учился в иезуитской коллегии (Амьен), участвовал в Семилетней войне, учился в Высшей медицинской школе (Париж), работал с Ж.-Ж. Руссо и Ж. Бюффоном. Славу Ламарку принесла «Флора Франции» (т 1—3,1778), где он впервые широко применил дихотомический ключ (ныне основной прием при определении таксонов). С 1779 — член Парижской академии наук. Следуя О.-П. Декандолю, разработал «естественную систему» растений. С 1793 занимался зоологией, предложил систему беспозвоночных. Следуя Эразму Дарвину («Зоономия», 1794), разработал экофизиологическую теорию эволюции (посредником послужил французский врач и общественный деятель Ж. Кабанис, изложивший основную идею «Зоономии» в 1798—99), позже получившую название «ламаркизм». Впервые Ламарк высказал эту идею в 1800. В книге «Гидрогеология» (1802) заявил (за сто лет до В. И. Вернадского), что земная кора — плод работы организмов. Главный эволюционный труд— «Философия зоологии» (1809) — был встречен учеными холодно, хотя широко читался. В итоговой философской книге «Аналитическая система положительных знаний» (1820) Ламарк предсказал разрушение людьми своей среды обитания. В 1818 он ослеп; умер нищим и забытым.

По Ламарку, усложнение (градация) организмов отражает естественный процесс их эволюции и вызвано их стремлением к совершенствованию (принцип прогресса); процесс градации, проявляющийся на крупных группах организмов (царства, классы и т. д.), нарушается процессом адаптации на уровне видов: всякий вид есть результат длительного, незаметного приспособления к среде (а не быстрой перемены, как считали эволюционисты до Дарвина) в силу собственной активности организмов. Активность особи — главный фактор эволюции — есть у всех животных и растений, но она особенно важна у высших животных, которые усиливают те свои органы и качества, которыми регулярно пользуются (непрямое воздействие среды). У растений и низших животных активность носит не поведенческий, а физиологический характер; среда на них влияет прямо — изменением питания и физических условий. Функция органа определяет его форму, все приобретенные в ходе жизни полезные качества наследуются (последнее было тогда общепризнанно). Философией Ламарка был механицизм: «Жидкости организма при ускорении их движения преобразуют клеточную ткань, место своего движения, открывают в ней себе проходы, образуют разные каналы, наконец создают здесь различные органы, отвечающие состоянию данной организации» (1809). Ламарк видел эволюционную судьбу вида как следствие его положения в природе, чем предвосхитил экологический эволюционизм 20 в.

Позже подход Ламарка был отвергнут как примитивный («Да сохранит меня небо от Ламаркова нелепого «стремления к прогрессу»» — Ч. Дарвин, 1844), и в дарвинизме прогресс рассматривается только как частный случай приспособления. Ламаркизм ныне часто трактуют просто как наследование приобретенных травм, чего в природе не наблюдается (А. Вейсман в 1870-х гг. безуспешно рубил хвосты мышам). Но Ламарк признавал лишь наследование приспособлений, и это подтвердилось открытием эпигенетической наследственности, играющей, напр., основную роль в иммуногенезе (при соматическом отборе генов антител) и в адаптации микроорганизмов. Синтез ламаркизма и дарвинизма предложила Ева Джаблонка (Израиль) и др.: отбор (в т. ч. соматический) действует на эпигенетические изменения, которые адаптивны не всегда, но много чаще, чем мутации. Стремление к прогрессу и активность особи объединены в «жизненном порыве» А. Бергсона (1907). Имя Ламарка часто упоминают в связи с концепцией влияния стресса на элементарные акты эволюции, и «взгляды физиологов на понимание проблем эволюционной физиологии принято обычно оценивать как ламаркистские» (И. А. Аршавский, 1982).

Соч.: Hydrogeology. Urbana, 1964; Избр. произв., т. 1—2. М.—Л., 1955—1959 (с аннотир. списком трудов).

Лит.: *Карпов А. П.* Биографический очерк. — В кн.: *Ламарк Ж.-Б.* Философия зоологии, т. 1. М., 1935; *Пузанов И. И.* Жан-Батист Ламарк. М., 1959; *Аршавский И. А.* Физиологические механизмы и закономерности индивидуального развития. М., 1982; *Burkhardt R. W.* The Spirit of System. Lamarck and Evolutionary Biology. Cambr. (Mass.), 1977; *Sarkar S.* Lamarck contre Darwin.., Controversy Over Directed Mutagenesis in Bacteria. — Organism and the Origin of Self. Dordrecht, 1991; *Jablonka E., Lamb V.* Epigenic Inheritance and Evolution. The Lamarckian Dimension. N.Y., 1995; Jean-Baptists Lamarck. Actes du 119e Congres national des Societes hist, et sci., Section d'histoire des sciences et des techniques (Amiens, 25 oct. 1994). P., 1997; *Acot P.* The Lamarckian Cradle of Scientific Ecolody. — «Acta Biotheoretica», 1997, N 45.

Ю. В. Чайковский

ЛАМБЕРТ (Lambert) Иоганн Генрих (26 августа 1728, Мюльхаузен — 25 сентября 1777, Берлин) — немецкий философ, логик, математик, физик и астроном. Активно переписывался с ***Кантом***, высоко ценившим его философские идеи, а также гипотезу о происхождении и устройстве мироздания, изложенную в «Космологических письмах» (Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues, 1761). Автор серьезных исследований и самостоятельных открытий в области метеорологии, фотометрии, акустики, геометрии, теории вероятностей и т. д. Будучи последователем логических идей ***Лейбница***, достиг значительных результатов в области анализа языка науки, семиотики и семантики; стал одним из основателей логики классов и отношений, нетрадиционного понимания теории силлогизмов и других новаторских принципов и подходов, предвосхитивших будущие разработки математической логики, ряд идей логического позитивизма и аналитической философии 19—20 вв.

Ламберт явился одним из самых значительных предшественников кантовского критицизма. Усматривая основной недостаток локковского эмпиризма в отсутствии строгих методов и неспособности обосновать возможность всеобщего и необходимого теоретического знания, Ламберт вместе с тем резко критиковал и вольфианскую метафизику за ее чрезмерный логицизм, увлечение абстрактными принципами и формальными дефинициями понятий и т. п. В силу этого, по его мнению, метафизика превратилась в набор темных слов, недостоверных и оторванных от опыта понятий, а потому нуждается в серьезном пересмотре ее оснований и принципов. Рассмотрению этих вопросов был посвящен главный труд Ламберта «Новый Органон» (Neues Organon, Bd. 1—2, 1764), ставший одним из первых исторических очерков по логике, теории и методологии научного познания от античности до Нового времени.

Решение проблемы достоверности научной картины мира Ламберт связывал с обнаружением «простого в познании», или «реальных понятий», которые «навязываются» нам самой природой, позволяют «схватывать» вещи «как они есть сами по себе» и выражаются посредством «корневых слов». Последние служат основанием и материалом для построения системы знаний о мире с помощью «понятий отношений», логических правил и грамматических связок, «вспомогательных» слов и знаков искусственного языка и т. д. Совпадение границ и логическое равенство объемов «теории вещей» и «теории знаков» допускает их «взаимозаменимость», возможность их «смешения» и даже «превращения» друг в друга, что и является, согласно Ламберту, необходимым основанием соответствия вещей и понятий, реального мира и его научной картины. В более поздней «Архитектонике...» (Anlage zur Architectonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, Riga, 1771) основанием указанного соответствия оказывается некая «метафизическая истина», которая и служит связующим звеном между действительным и логически мыслимым мирами, причем творцом этих миров, равно как и гарантом совпадения их порядков, объемов и границ в конечном счете выступает Бог.

Наиболее важным достижением Ламберта в области гносеологии стала его теория экспериментального метода, где он на многочисленных примерах из истории науки предложил развернутую типологию и классификацию экспериментов, анализ их видов и структуры, их роли в процессе проверки и уточнения существующих знаний и т. д. В эксперименте Ламберт усматривал наиболее эффективный метод получения достоверного, аподиктического и объективного научного знания: процесс познания начинается с предварительного «вопрошания» природы, с выдвижения гипотезы и осуществляется как поиск ответа с помощью заранее придуманных приемов и процедур, специально созданных приборов или инструментов и т. д. Такого рода эксперименты позволяют «вмешиваться» в естественный ход вещей, а главное, изменять их и подчинять своим целям и задачам. В этих идеях можно найти несомненное сходство с кантовской идеей «коперниканского переворота», однако их значение, как и общее содержание философского наследия Ламберта, выходит далеко за рамки всего лишь «подготовки» критической философии ***Канта***.

Соч.: Philosophische Schriften, hrsg. von H. W. Arndt, Bd. I—IX. Hildesheim, 1968; Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis. Hamb., 1988; Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein, hrsg. v. G. Schenk. B., 1990 (библиогр. и индексы); в рус. пер.: Система мира славного Ламберта, изданная г. Мерианом. СПб., 1797.

Лит.: *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967, с. 260—262; *Роговой Ю. П.* Логические исследования Ламберта. — «Вестник Ленинградского ун-та», 1974, № 17, вып. 4, с. 139— 143; *Жучков В. А.* Гносеология И. Г. Ламберта как философское осмысление методологии экспериментальной науки. — В кн.: *Он же.* Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период. М., 1996, с. 144—180; *Baesnch O. J.* H. Lamberts Phiolosophie und seine Stellung zu Kant. Tüb.—Lpz., 1902; *Arndt H.-W.* Der Moglichkeitsbegriffbei Chr. Wolff und J. H. Lambert. Gött., 1960; *Ciafardone R.* J. H. Lambert e la fondazione scientifica della filosofia. Urbino, 1975.

В. А. Жучков

ЛАМЕННЕ (Lamennais) Фелисите Робер де (19 июня 1782, Сен-Мало — 27 февраля 1854, Париж) — французский публицист и философ, аббат, один из основоположников христианского социализма. В творчестве Ламенне можно выделить два периода. В ранних произведениях он критиковал просветительскую философию 18 в., выступал как убежденный католик и монархист («Опыт о равнодушии в вопросах религии» — Essai sur l'indifférence en matière de religion, v. 1—4, 1817—23). Во время революции 1830 совместно с аббатом Лакордером основал журнал «L'Avenir» («Будущее») с программой свободы совести, отделения Церкви от государства, свободы образования, свободы прессы, объединений и собраний, а также всеобщего избирательного права. Взгляды Ламенне были осуждены папской энцикликой «Mirari vos» от 15 августа 1832, издание журнала прекращено. В 1834 Ламенне пишет работу «Слова верующего» (Parole d'un croyant; рус. пер. 1906), имевшую большое влияние, где критикует существующий экономический и политический строй как противоречащий христианским принципам (работа осуждена парской энцикликой от 15 июля 1834). В работе «Книга народа» (Le livre du peuple,1838) выступил с идеей возвращения орудий труда всем. Автор 4-томного «Эскиза философии» (Esquisse d'une philosophie, 1840-46).

Соч.: Oeuvres complètes, vol. 1—10, P., 1843— 44; в рус. пер.: Современное рабство. Нижний Новгород, 1905.

Лит.: *Le Guillou.* L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais. P., 1966; *Duine F. M..* Essai de bibliographie de F. R. Lamennais. P., 1923.

Ю. Н. Попов

ЛАМЕТРИ (Lamettrie, La Mettrie) Жюльен Офре де (25 декабря 1709, Сен-Мало— 11 ноября 1751, Берлин)— французский философ-материалист и атеист. Учился на меди-

цинском факультете Парижского университета; работал в больнице в Сен-Мало, в качестве полкового врача принимал участие в военных действиях. В 1748 по приглашению короля Фридриха II прибыл в Берлин, где стал членом Академии наук и придворным врачом. Основные сочинения: «Трактат о душе» (Traité de l'âme, другое название — «Естественная история души» — Histoire naturelle de l'âme. la Haye, 1745), ***«Человек—машина»*** (1747, рус. пер. 1925), «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье» (Anti-Seneque, ou Discours sur le bonheur, 1748), «Система Эпикура» (Système d'Epicure, 1751). В онтологии отстаивал учение о материи как единственной субстанции, которой присущи три важнейших атрибута: протяженность, движущая сила, способность чувствовать. Механическими свойствами материи, зависящими от протяженности, являются величина, фигура, состояние покоя и положение. В гносеологии придерживался сенсуализма. Представление о нематериальной душе считал «химерой»: термин «душа» можно использовать лишь для обозначения некоторых способностей нашего тела, поскольку мышление человека зависит от устройства мозга, от болезней, возраста и пищи. Согласно Ламетри, «человеческое тело — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение беспрерывного движения» (Соч. М., 1983, с. 199). Объясняя происхождение жизни, отстаивал эволюционистские воззрения: высыхание первичного океана сопровождалось развитием многообразных зародышей, из которых возникли все виды живых организмов. По мнению Ламетри, философы должны способствовать улучшению общественной жизни путем просвещения правителей. Оказал влияние на ***Гельвеция***, ***Дидро***, ***Гольбаха*** и других материалистов.

Соч.: Oeuvres philosophiques, v. 1—3. B.-P., 1796; Textes choisis. P., 1954; в рус.пер.: Избр. соч. М.-Л., 1925; Соч. М., 1976, 2-е изд., 1983.

Лит.: *Богуславский В. М.* Ламетри. М., 1977; Du Bois-Reymond E., La Mettrie. B., 1875; *Poritzky J. F.* J. O. de Lamettrie. B., 1900; *Lemée P.* J. O. de La Mettrie. Mortain, 1955; *Mendel L.* La Mettrie: Arzt, Philosoph und Schriftsteller. Lpz., 1965.

А. А. Кротов

ЛАНДГРЕБЕ (Landgrebe) Людвиг (9 марта 1902, Вена — 14 августа 1991) — немецкий философ, представитель ***феноменологии***. Изучал философию во Фрайбурге, где стал ассистентом ***Гуссерля*** (1923—30). С приходом к власти нацистов покинул Германию, преподавал в Праге и Левене. После окончания войны — проф. в Гамбурге, Киле; с 1956 — в Кельне, где был также директором Гуссерлевского архива. Читал лекции в университетах Чикаго, Вашингтона и др. Полемизируя с гуссерлевским пониманием бытия как «бытия объектом» для дающего его акта сознания, Ландгребе считал, что трансцендентальная субъективность должна включать также и то измерение, которое не может быть ни объективировано, ни подведено под понятие объективного бытия. Под влиянием ***Хайдеггера*** он интерпретирует это измерение как ***интенциональность*** в смысле «бытия-уже-вперед-себя». Будучи таковым «заступанием», трансцендентальная субъективность не может быть постигнута в объективирующей рефлексии; Ландгребе не приемлет идею «абсолютной анонимности» трансцендентального Эго, поскольку Эго мотивировано феноменологической редукцией, которая свободна в своем отношении к объективному бытию. Трансцендентальная субъективность есть субъект, сознающий свою свободу; не будучи абсолютной, она является тем «местом», где абсолютное становится достоянием опыта. Ландгребе пытался показать, что с помощью феноменологического метода может быть построена трансцендентальная философия истории, делающая выводы из конца традиционной метафизики (время истории как интерсубъективность, телеология как максима действия в истории и др.).

Соч.: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. — «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», hrsg. v. E. Husserl, 1924, Bd. 9, S. 237—366; Philosophie der Gegenwart. Bonn, 1952; Phänomenologie und Metaphysik. Hamb., 1949; Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh, 1968; Phänomenologie und Geschichte, 1968; The Phenomenology of Edmung Husserl (Essays). Ithaka—N.Y., 1981; Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundproblemen der Phanomenologie. Hamb., 1982; в рус. пер.: Размышления по поводу слов Гуссерля: «История является великим фактом абсолютного бытия».— В кн.: Метафизические исследования, вып. 3. СПб., 1997.

И. А. Михайлов

ЛАНДСБЕРГ (Landsberg) Пауль Людвиг (3 декабря 1901, Бонн — 2 апреля 1944, Ораниенбург) — представитель философской антропологии и персонализма. Происходил из семьи профессора права. Увлекшись феноменологией, Ландсберг становится учеником и последователем М. Шелера. В 1928— 33 приват-доцент Боннского университета; в 1934—36 профессор философии университета Барселоны. В 1930-х гг. Ландсберг плодотворно сотрудничает с французскими персоналистами из группы журнала «Esprit». С приходом в Германии к власти нацистов Ландсберг, еврей по происхождению и католик по вероисповеданию, был вынужден эмигрировать сначала во Францию, затем в Испанию. Вскоре возвращается на юг Франции. В феврале 1943 был схвачен гестапо и отправлен в лагерь Ораниенбург, где и погиб.

Анализируя в работе «Введение в философскую антропологию» (1934) феномен человека, Ландсберг приходит к выводу о несводимости «человеческого» к «историческому». В экономической, социальной, культурной реальности, в которой действует и через которую характеризуется человек, он проявляет себя не только как конечное, но и как бесконечное существо, демонстрируя возможность человека как «универсального прафеномена» и ориентируясь как на «ситуацию времени», так и на «вечный образ человека». Не только трансцендирующая сущность человека, которую Ландсберг называет «личностью», но и его существование как человека не сводится к историческому существованию. Историческое в человеке, по мнению Ландсберга, этим не опровергается, но, наоборот, опыт людей каждой эпохи приобретает смысл и ценность для людей иных эпох. В книге «Мир средневековья и мы» (1922) он показывает, как человек освобождается от пут обезличенных исторических законов и обстоятельств. Наиболее полно специфически человеческое раскрывается в опыте смерти, так как смерть (Tod), в отличие от умирания (das Sterben), лишена какой-либо интенциональности и не принадлежит имманентному миру, оставаясь полностью трансцендентной («Опыт смерти», 1935). Способность человека переживать и свободно выбирать смерть («Моральная проблема самоубийства», 1946) свидетельствует о его трансцендентальной сущности, преодолевающей границы существования человека в рамках жизни и умирания. Опыт смерти открывает человеку его вечность.

Соч.: Die Welt des Mittelalters und wir Bonn, 1922; Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. Bonn, 1923. Einführung in die philosophische Anthropologie. Fr./M., 1934; Essai sur l'experience de la mort. P., 1935; Problèmes du personnalisme. P., 1952; Problème moral du suicide. P., 1946.

М. Л. Хорьков

ЛАО-ЦЗЫ — древнекитайский философ, легендарный основоположник даосизма. Под этим именем в китайской традиции выступают разные лица. Согласно главе «Жизнеописания Лао-цзы и Хань Фэй-цзы» из «Исторических записок» («Ши цзи») Сыма Цяня (ок. 145 — 86 до н. э.), Лао-цзы (Ли Эр, Лао Дань, Ли Боян, Лао Лай-цзы), уроженец деревни Цюйжэнь волости Ли уезда Ку царства Чу, родившийся около 604 до н. э., служил архивистом в чжоуском книгохранилище. Он был на 55 лет старше Конфуция и встречался с ним, причем произвел на молодого Конфуция неизгладимое впечатление. Лао-цзы ему сказал: «Я слышал, что умный купец прячет свои запасы так глубоко, что снаружи кажется пусто и что благородный человек, отличаясь совершенной добродетелью, имеет вид простоватый. Оставь свою надменность и всякого рода мечтания, свою внешнюю важность и свои неумеренные планы; все это для тебя совершенно бесполезно...» Конфуций, вернувшись к себе, рассказывал ученикам: «О птицах я знаю, что они летают, о рыбах — что они плавают, о четвероногих — что они бегают. Бегающих можно поймать в силки, плавающих можно поддеть на удочку, летающих можно подстрелить. Что же касается дракона, то я не в силах понять, как он, путешествуя на ветре и облаках, поднимается к небу. Сегодня я видел Лао-цзы, и он подобен дракону!» Согласно Сыма Цяню, у Лао-цзы были многочисленные потомки, некоторые из них преуспели на службе. Сам мудрец к концу своей карьеры разочаровался в современной ему действительности и отправился на запад с целью навсегда покинуть Китай. В той же легенде объясняется и происхождение главного текста ***даосизма*** — книги ***«Дао дэ цзин»*** (что не снимает проблемы различения легендарного Лао-цзы и реального, вероятно, носившего то же имя, автора философских афоризмов, собранных в книге). По легенде, в пограничной области Ханьгу (современная провинция Хэнань) Лао-цзы был остановлен неким «стражем заставы» и по его просьбе написал или надиктовал пять тысяч слов, которые и стали «Дао дэ цзином» — «Книгой о дао и дэ». Затем он продолжил путь в Индию, где его проповедь привела к возникновению буддизма. Эта часть предания явно связана с попытками обнаружить родство даосизма с буддийским учением и доказать приоритет первого. По этой причине Лао-цзы представляли чуть ли не отцом самого основателя буддизма — Сиддхартхи Гаутамы.

Вместе с тем Лао-цзы под именем Лао-цзюнь известен как высшее божество даосского пантеона и воплощение ***дао***. По учению религиозного даосизма, уже в древнейшие времена Лао-цзы много раз появлялся на земле в разных обличьях. В одном из позднейших сказаний о нем говорится, что он родился в 1358 до н. э. от божественной «Нефритовой Девы» (Юйнюй), которая как-то стояла в своем саду, прислонившись к сливовому дереву (фамильный знак Лао-цзы «ли» означает буквально «слива»). Неожиданно с неба спустился светящийся шарик, состоявший из солнечного вещества, который Юйнюй проглотила. Спустя 81 год (символическое число, означающее совершенную полноту свойств по аналогии с китайской «таблицей умножения», в основе которой лежит девятка — 9 x 9 = 81) на свет появился Лао-цзы. В соответствии с той же числовой символикой, принятой также в китайской алхимии, со временем текст «Дао дэ цзина» был разбит на восемьдесят один «параграф» (чжан). Уже младенцем Лао-цзы имел черты существа необыкновенного: у него было золотое лицо и удивительно длинные мочки ушей, что в Китае считается признаком мудрости. Его совершенно белые, как бы седые, волосы послужили причиной прозвища — Старый младенец. Когда Лао-цзы подрос, он поступил в обучение к отшельнику, который передал ему тайное знание, позволившее приобрести способность продлевать свою жизнь. Поэтому даосы-практики (алхимики) возводили свое искусство «вскармливания жизни» (ян шэн) к самому патриарху и приписывали его авторству множество эзотерических трактатов, впоследствии вошедших в даосский канон («Дао цзан»). Согласно этой версии легендарной «биографии», до своего отъезда в Индию, который последовал в 1040 до н. э., Лао-цзы прожил на земле несколько сот лет. В эпоху Хань (206 до н. э. — 220 н. э.) религиозно-политический даосизм и связанные с ним поиски практического пути к телесному бессмертию получили значительное распространение под общим названием «учения Хуан-ди («Желтого Предка») и Лао-цзы» (Хуан-Лао сюэ пай). В честь Лао-цзы был установлен официальный культ. Возможно, первые жертвы ему были принесены по приказу императора уже в 156 до н. э. Позднее в т. н. «народной» (синкретической) религии Лао-цзы (Лао-цзюнь) стал одним из трех высших божеств в пантеоне, составив, наряду с «Нефритовым Императором» (Юйхуан шанди) и «Великим Первоначальным» (Тай ши) популярную конфигурацию т. н. «Трех Чистых» (Сань цин), которым часто поклонялись как одному божеству.

Пафос философствования в стиле Лао-цзы — в обличении извращений человеческой природы, вызванных навязываемой индивиду репрессивной культурой, под которой подразумевается прежде всего конфуцианская мораль, и в призывах возвратиться к неким простым и естественным отношениям в условной деревенской идиллии. Даосская утопия оказала огромное влияние на художественную практику последующих веков и постоянно служила источником критических аргументов идеологам народных движений под уравнительными лозунгами.

Г. А. Ткаченко

ЛАПЛАС (Laplace) Пьер Симон (23 марта 1749, Бомон-ан-Ож — 5 марта 1827, Париж) — французский математик, физик, астроном. Член Парижской академии наук, почетный член Петербургской АН. В период Директории — министр внутренних дел. Внес выдающийся вклад в теорию вероятностей, в разработку космогонической гипотезы Канта — Лапласа. В фундаментальном труде «Трактат о небесной механике» (Traité de mécanique céleste, v. 1—5. P., 1799—1825, популярный вариант — «Изложение системы мира», Exposition du système du monde, v. 1—2. P., 1796, рус. пер. 1861) подвел итоги всех предшествующих исследований в этой области. Используя аппарат математики и физики и опираясь на закон всемирного тяготения, Лаплас развивал идеи о происхождении Солнечной системы из охлаждающейся туманности под действием вращения. «Аналитическая теория вероятностей» (Theorie analytique des probabilités. P., 1812) и ее популярное изложение в «Опыте философии теории вероятностей» (Essai philosophique sur les probabilites. P., 1814, рус. пер. М., 1908) содержат идеи о полной детерминированности всех явлений природы и о вероятностном характере всей системы человеческого знания. Согласно Лапласу, всякое явление связано с предшествующим на основании принципа причинности; настоящее состояние Вселенной необходимо рассматривать как следствие ее предыдущего и причину последующего состояния; для ума, если бы он знал все силы природы и, подвергнув их математическому анализу, мог охватить единой форму-

лой, не осталось бы ничего не познанного — ни в будущем, ни в прошлом. Механику Лаплас рассматривал как образец всякой науки.

Соч. в рус. пер.: Изложение системы мира. Л., 1982.

Лит.: *Воронцов-Вельяминов В. А.* Лаплас, 2-е изд. М., 1985.

Л. А. Микешина

ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ Александр Сергеевич [15 (27) января 1863, с. Удачное Екатеринославской губ. — 7 февраля 1919, Петроград] — русский историк, философ. С сер. 1890-х гг. преподавал в Петербургском университете. С 1899 — действительный член императорской Академии наук. В 1916 в Кембридже получил почетное звание доктора права. Один из членов-учредителей Социологического общества им. М. М. Ковалевского (1916).

Разработал оригинальную концепцию методологии истории, в основе которой — своеобразно истолкованные идеи неокантианства. Важнейший труд — «Методология истории» (в. 1—2. СПб., 1910—13). Цель гуманитарной науки считал двоякой: выяснение психического содержания социальных и культурных фактов, затем построение типологической конструкции. Подобно М. Веберу, полагал, что эта задача не может быть решена средствами одного из двух методов научного исследования — идеографического или номотетического. Недостатком первого является противопоставление субъективно-смысловой интерпретации объективному объяснению, основывающемуся на общенаучных понятиях. Второй игнорирует специфику общественных явлений, представляющих собой объективацию психического взаимодействия индивидов. Необходим синтез позитивных сторон путем методологического осмысления различия и границ их плодотворного использования, что позволит сформулировать основы теоретической социологии. Подверг критике позитивистскую социологию за недооценку ею роли личности.

Перу Лаппо-Данилевского принадлежат крупные научные труды по истории государства, права, общественной и научной мысли в России. Важнейшее из них — монография «История русской общественной мысли и культуры 17—18 вв.» (М., 1990; второй том до сих пор не опубликован), в которой предпринята оригинальная попытка рассмотреть взаимовлияние различных идейных и культурных систем в России 17—18 вв.

Соч.: Основные принципы социологической доктрины О. Конта. М., 1902.

Лит.: Материалы для биографии Лаппо-Данилевского. М., 1929; *Голосенко И. А.* Социологические воззрения русского неокантианства. — В кн.: Социологическая мысль в России. Л., 1978.

С. И. Бажов

ЛАПШИН Иван Иванович [11(23) октября 1870, Москва — 17 ноября 1952, Прага] — русский философ-неокантианец, ученик ***А-ра И. Введенского***, Учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, после защиты докторской диссертации «Законы мышления и формы познания» (СПб., 1906) становится в 1913 экстраординарным профессором, а позднее заведующим кафедрой философии Петербургского университета. В 1922 вместе с группой ученых выслан из Советской России, жил в Чехии.

Для философских взглядов Лапшина характерна жесткая антиметафизическая направленность, приводящая к отказу переносить законы мышления на вещи вне всякого отношения к нашему сознанию. Познаваемы лишь предметы, обладающие чувственным содержанием, оформленные временем, пространством и др. категориями, т. е. явленные в опыте. Метафизические построения и проблемы (в т. ч. и проблема «чужого я») есть лишь «рабочие гипотезы», имеющие эвристическую ценность. Творчество, изобретение, имея истоком «философскую страсть удивления», осуществляются за счет идейной и стилистической комбинаторики.

Соч.: Проблема «чужого я» в новейшей философии. СПб., 1910: Гносеологические исследования, в. I, Логика отношений и силлогизм. Пг., 1917; Художественное творчество. Пг., 1922; Философия изобретения и изобретение в философии, т. 1—2. Пг, 1922; Философские взгляды Радищева. Пг, 1922; Эстетика Достоевского. Берлин, 1923; Феноменология. Прага, 1937; Спор о свободе воли в современной философии. Прага, 1941; О своеобразии русского искусства. Прага, 1944; Римский-Корсаков и его значение в истории русской музыки. Прага, 1945; La synergie spirituelle. Praha, 1935.

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч. I. Л., 1991; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1994.

О. В. Марченко

ЛАРОШФУКО (La Rochefoucauld) Франсуа де (15 декабря 1613, Париж — 17 марта 1680, там же) — французский моралист, аристократ. В 17 лет появился при дворе, где принял сторону Анны Австрийской против кардинала Ришелье. Попав в опалу, был выслан в свои владения в Ангумуа. В 1648 принял активное участие во Фронде, за что был подвергнут повторной опале. После этого начал писать «Мемуары», которые были изданы без его ведома в 1662, после возвращения его в Париж. Однако подлинную славу принесли Ларошфуко его блестящие «Максимы и моральные размышления» (Reflexions ou sentences et maximes morales, 1665). При жизни автора книга выдержала 5 изданий, последнее (1678) содержало 504 максимы. Отточенность формы, изящество, остроумие и глубокое знание человеческих нравов сделали «Максимы» одним из шедевров мировой литературы.

Соч.: Ouevres complètes. P., 1957; в рус. пер.: Мемуары. Максимы. Л., 1971.

Лит.: *Разумовская М. В.* Ларошфуко, автор «Максим». Л., 1971; *Bourdeau J.* La Rochefoucauld. P., 1895.

О. В. Суворов

ЛАСК (Lask) Эмиль (25 сентября 1875, Вадовице, Австрия — 26 мая 1915, Галиция) — немецкий философ, представитель ***неокантианства***. Во Фрайбурге изучал юриспруденцию и у ***Риккерта*** философию. В 1902 защищает диссертацию «Идеализм Фихте и история». В Гейдельберге габилитируется под руководством ***Виндельбанда*** («Гегель и мировоззрение Просвещения»). Профессор в Гейдельберге, преемник К. Фишера. Развивает «логику философии», которая должна стать основой научного мировоззрения. Ключевая идея Ласка, являющаяся его новацией в неокантианстве, — теория об изначальном отношении (Urverhältnis) между материей и категориальной формой; эта идея сущностной «иррациональности» материи, данной мышлению, близка ***философии жизни***. Свою концепцию взаимоотношения формы и материи Ласк строил, основываясь на теории «категориального созерцания» из 2-го т. «Логических исследований» ***Гуссерля***. Чисто логическая дедукция категорий в духе ***Канта*** невозможна: начало категорий находится в а-логическом. Категории Аристотеля не составляют, по Ласку, всей тотальности категорий» но образуют только особый их класс — класс реальных категорий. Чтобы стать объектами знания, категории должны иметь некие метакатегории, но такие «категории категорий» («формы форм») требуют некоего до-теоретического момента, предшествующего категориальному познанию мира. В этот до-те-

оретический момент изначальные формы предстают в качестве просто данных, становятся достоянием непосредственного опыта, переживаются, прежде чем оказываются познанными. Формы нуждаются в наполнении (erfüllungsbedürftig), если они не могут быть отделены от своего материала, «нуждаются» в нем, то сущность формы можно определить как «указывание-на-» (Hinweisen), «бытие-значимым-для-» (Hingelten) — для своей материи. Т. о., категории являются не чем иным, как отношением, «направленностью-на-» (Ласк предлагает здесь оригинальную интерпретацию проблемы ***интенциональности***). В этом смысле область первичных форм (категорий или логического) есть совокупность направленных отношений, проливающих свет на свое множественное «нечто» (мотивы ***платонизма*** и ***неоплатонизма***). Равным образом ценность характеризуется «значимостью-к» (Hingeltung-auf): ценность не есть, но «ценностует» (ср. «значимость не есть, но значит» Риккерта), так что значение (Bedeutung) не есть нечто отдельное от его «исполнения» (Гуссерль), а представляет собой плод единства формы и материи. Поскольку мы «уже» живем во всеохватывающих формах, в категориях, в которых и посредством которых мы знаем вещи, то становится возможным говорить о самой этой «жизни-в-категориях» (ср. ***«бытие-в-мире»*** Хайдеггера).

Соч.: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tüb., 1911; Die Lehre vom Urteil. Tüb., 1912; Gesammelte Schriften, Bd. 1—3. Tüb., 1923-24.

И. А. Михайлов

ЛАССАЛЬ (Lassalle) Фердинанд (11 апреля 1825, Бреслау, ныне Вроцлав, Польша — 31 августа 1864, Женева) — деятель немецкого рабочего движения, философ, публицист и адвокат. Объявляя себя сторонником К. Маркса и Ф. Энгельса, Лассаль, однако, остался на позициях гегельянства. Историческое развитие он рассматривал как развитие идеи свободы, государство считал надклассовой нравственной категорией, утверждал, что право есть выражение народного духа. В 1862 начал создание политической организации немецкого пролетариата; в мае 1863 был избран президентом Всеобщего германского рабочего союза (ВГРС), цель которого борьба за всеобщее избирательное вправо. Идеи Лассаля о всеобщем избирательном праве как универсальном политическом средстве освобождения работников, о производительных ассоциациях, которые с государственной помощью должны обеспечить «введение социализма» и мирное преобразование капиталистического государства в «народное государство», стали программой действий ВГРС, что придало союзу реформистский характер, принятая в 1875 на съезде в Готе программа единой Социалистической рабочей партии («Готская программа») содержала ряд лассальянских положений и была подвергнута Марксом резкой критике.

Соч.: в рус. пер.; Соч., т. 1-7. СПб., 1908; Соч., т. 1-3. М, 1925.

Лит.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 28—30, письма (см. Указатель имен); *Маркс К.* Критика Готской программы. — Там же, т. 19; *Энгельс Ф.* Военный вопрос в Пруссии и немецкая рабочая партия. — Там же, т. 16; *Ленин В. И.* Протест российских социал-демократов.— Полн. собр. соч., т. 4; *Он же.* Август Бебель. — Там же, т. 23; *Он же.* Под чужим флагом. — Там же, т. 26; *Плеханов Г. В.* Ф. Лассаль. Его жизнь и деятельность. — Соч., т. 4. М, 1923, ч. 1; *Hümmler H.* Opposition gegen Lassalle. B., 1963; F. Lassal. [Bibliographie]. Bonn, 1981.

Н. М. Ланда

ЛАССУЭЛ (Lasswell) Гарольд (13 февраля 1902, Доннелсон, штат Иллинойс, США — 18 декабря 1978, Нью-Йорк) — американский политолог, представитель бихевиоризма в политической науке. Окончил Чикагский университет (1920), слушал лекции по политическим наукам в университетах Лондона, Женевы, Парижа, и Берлина. Профессор Йельского (1946-70), Нью-Йоркского (1970-73), Темпльского университетов (1973—76).

Политология в понимании Лассуэла является междисциплинарной областью исследований (юридических, социологических, психологических и др.), объединенных общей темой «политического поведения» людей. Методологический инструментарий этих исследований представляет собой набор идей и методов бихевиористской психологии, психоанализа и психиатрии, общей теории систем, функциональной антропологии, социологической теории коммуникации, теории социальных ролей и контент-анализа. Предметную область политологических исследований составляют эмпирически достоверные факты политического поведения индивидов; она должна быть отделена от политической «метафизики», т. е. от абстрактных политических понятий (сущность государства, суверенитет и т. п.), морально-этических оценок политики, политических идеалов и ценностей и т. д. Политические процессы подчинены некоторым неизменным, универсальным формам, устанавливаемым в эмпирическом исследовании. Основания этой универсальности лежат в природе человека, прежде всего в его психологии. Фундаментальное волевое устремление, благодаря которому поведение индивида приобретает политический характер, — это стремление к власти. Политический человек есть человек, стремящийся к власти. В этом смысле политическая теория есть учение о власти.

Власть в конечном счете определяется как возможность принимать социально значимые решения и контролировать их выполнение. На политической арене сталкиваются индивидуальные «воли к власти», из взаимодействия которых могут быть объяснены механизмы образования стабильных институциональных форм (партий, политических организаций, наконец, государственного аппарата). Основания индивидуальной «воли к власти» Лассуэл объяснял в духе фрейдизма (позже — неофрейдизма): истоки политической активности — в эгоистических, часто иррациональных мотивах; потребность во власти есть компенсация некоторой духовной и телесной неполноценности. Политическая сфера — сцена, на которой царит разгул страстей, социальных пороков и недугов. Предоставленная сама себе, эта сфера была бы только «диким рынком власти», совершенно неспособным к рациональному оформлению социальной жизни, закрывающим перспективу культурного совершенствования.

Поэтому политическая реальность нуждается в «исправлении», рецепты которого обязана дать политическая наука. Прежде всего эта наука должна выработать практически реализуемые модели государственного управления: власть государства — это та сила, которая способна обуздать стихию иррационального столкновения «воль к власти». В качестве идеальной модели государства предлагается демократия как система рациональных ограничений «властной стихии»: конституция, разделение властей, общественный контроль, формальное равенство властных возможностей и пр. Демократическое государство должно следовать рекомендациям ученых, благодаря которым оно способно осуществить эффективную «социальную терапию» — освобождение естественного стремления к власти от темных, разрушительных мотиваций, разумный контроль за поведением как индивидов, так и социальных институтов, распространение просвещения, создание возможностей

для свободного доступа к информации, установление законного порядка, защищающего права личности.

Однако социально-политическая реальность далека от идеала демократии. Дисфункции государства и политического устройства общества (экономические и политические кризисы, периоды возрастания нестабильности, расовые и религиозные конфликты, безработица, разочарование в основных жизненных ценностях и др.) уродуют структуру власти, перераспределяют власть в пользу «элит» (общественных групп, обладающих наибольшим влиянием на характер социально значимых решений). Наиболее опасна возможность доминирования таких «элит», которые осуществляют тотальное насилие над массами, подкрепленное современными техническими средствами, включая и средства психологического манипулирования («гарнизонное государство»). Эта опасность, полагал Лассуэл, может быть преодолена организованным взаимодействием заинтересованных в демократии социальных групп. Лассуэл особенно подчеркивал роль «интеллектуальных элит», деятельность которых должна направляться общечеловеческими ценностями, необходимостью рациональной координации технологического развития, принципиальным неприятием политических и идеологических конфронтаций во внутренней и внешней политике.

Соч.: Propaganda Technique in the World War. L.—N. Y., 1927; Psychopathology and Politics. N. Y., 1930; World Politics and Personal Insecurity. N. Y., 1935; Politics: Who Gets What, When, How. N. Y., 1936; World Revolutionary Propaganda (with D. Blumenstock), 1939; Democracy Through Public Opinion, 1941; Politics Faces Economics, 1946; Power and Personality, 1948; Propaganda, Communication and Public Order (совм. с B. L. Smith, R. D. Casey). Princeton, 1946; Politics Faces Economics, 1946; The Analysis of Political Behavior. L., 1947; Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics (совм. с N. Leites), 1949; Power and Society: A Framework for Political Inquiry (совм. с L. Kaplan). New Haven, 1950; World Revolution of our Time, 1951; The Policy Sciences; Recent Developments in Scope and Method (совм. с D. Leiner), 1951; In Defence of Public Order of Space, 1963; The Public Order of Space (совм. с M. S. McDougal, I. Vlasic), 1963; Power, Corruption and Rectitude (совм. с A. Rogow), 1963; The Future of Political Science, 1963; World Revolutionary Elites: Studies in Coercive Ideological Movements, 1966; The Sharing of Power in A Psychiatric Hospital (совм. с R. Rubinstein), 1966; Pre-View of Policy Sciences, 1973; Power and Personality, 1976; Values and Development: Appraising Asian Experience, 1977; The Signature of Power: Buildings, Communication, and Policy, 1979.

В. Н. Порус

ЛАУДАН (Laudan) Ларри (р. 1940) — американский философ и методолог, представитель постпозитивистской философии науки. Предложил неорационалистический вариант методологии науки, опирающийся на ряд идей И. Лакатоса и С. Тулмина. Важное место в его концепции занимает аксиологическое (ценностное) измерение научной деятельности. Критически оценивая социологизм и релятивизм в философии науки (Т. Кун, П. Фейерабенд), Лаудан стремится восстановить в правах научную рациональность, критикует тезис несоизмеримости теорий и формулирует «сетчатую модель обоснования», призванную объединить крайности дискретности и непрерывности в развитии научного знания. Вопреки Куну он считает, что выбор между парадигмами, или теориями, — рациональный процесс, поскольку когнитивные нормы и ценности, принимаемые учеными, могут быть подвергнуты критической оценке. Научную рациональность он понимает как способность теории решать проблемы. В этом смысле разные теории могут быть сравнимы по количеству и качеству решаемых проблем, а рост научной рациональности означает прогресс науки. Развивая интернералистский подход к науке, он критикует социологию знания и пытается показать, что реконструкция научного знания не может быть достигнута социологическими методами и требует методологического анализа целей и ценностей исторически развивающейся науки.

Соч.: Progress and its Problems. L., 1977; Science and Hypothesis. Dordrecht, 1981; Science and Values, Berk., 1984; Главы из книги «Наука и ценности». — В кн.: Современная философия науки. М., 1994, с. 197-230.

И. Т. Касавин

ЛАШЕЛЬЕ (Lachelier) Жюль-Эспри-Николя (27 мая 1832, Фонтенбло — 16 января 1918, там же) — французский философ, соединивший философию Канта с французским спиритуализмом. После окончания Эколь Нормаль (1854) преподавал логику в Тулузе (1857—58), в 1864—75 читал курс философии в Эколь Нормаль; с 1875 — инспектор, с 1879 — генеральный инспектор общественного образования.

Лашелье отрицал как эмпиризм, который, по его мнению, неизбежно приводит к скептицизму, так и эклектизм, отделяющий мысль от объекта. В работе «Об основаниях индукции» (1871) он придает равное значение каузальности и целевой причине: в природе существует и механическая необходимость, и свобода, присущая человеческой деятельности. Предпочтение он отдавал спиритуалистическому реализму, исходящему из понятия цели и необходимости свободы выбора. Высшим вопросом философии является переход от формального абсолюта к абсолюту реальному и живому, от идеи Бога к Богу («Замечание о пари Паскаля»). Внутренняя жизнь человека состоит в приобщении к живому Богу, который и есть подлинная реальность; моральная жизнь — символ этого приобщения.

Соч.: Du Fondement de l'Induction, suivi de Psychologie et Morale et de Note sur le pari de Pascal, 8 ed. P., 1924; La Nature, l'esprit, Dieu, textes choisis par L. P. Millet. P., 1955.

Лит.: Séailles G. La philosophie de Lachelier. P., 1920; *Robberechts L.*, Essai sur la philosophie reflexive, vol. 1. De Main de Biran à Brunschvicq. Brux., 1971; *Millet L.* Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier. P., 1959; *Mauchassant G.* L'idealisme de Lachelier. P., 1961.

М. М. Федорова

ЛЕ ПЛЕ (Le Play) Пьер-Гийом-Фредерик (11 апреля 1806, Ла-Ривьер-Сент-Совер, Кальвадос — 5 апреля 1882, Париж) — французский социолог, экономист, инженер. Получил техническое образование и профессию инженера-металлурга (1831), которой посвятил последующие 25 лет своей жизни: по просьбе Демидовых руководил горными разработками на Урале, получил звание главного инженера и профессора металлургии в Металлургической школе (1840), организовывал всемирные выставки 1855 и 1857 в Париже; был государственным советником, сенатором.

Наблюдая условия жизни и труда сельскохозяйственных и промышленных рабочих, Ле Пле пришел к выводу о том, что путем внимательного анализа и сравнения институтов и нравов различных категорий рабочих можно сформулировать общие правила, которыми следует руководствоваться при организации всех человеческих обществ. В 1855 выходит его 6-томная работа «Европейские рабочие» — образец социальной статистики, в 1864 — «Социальная реформа во Франции» (в 2 т.), которую Сен-Бев назвал «самым оригинальным, смелым и сильным произведением века»; в 1881 Ле Пле публикует «Глав-

ную конституцию человечества» (Constitution essentielle de l'humanité), подводящую итог его социологическим и философским размышлениям.

Считая, что целью общества должно быть материальное и моральное благополучие его членов, основу этого благополучия Ле Пле видит в семье, религии, собственности. Только религия способна гарантировать общественный порядок; наилучшей из религий Ле Пле представляется христианство, но оно должно стать независимым и толерантным, для этого церковь следует отделить от государства. Собственность должна носить индивидуальный характер, отмена статьи конституции, постулирующей принудительный раздел собственности после смерти владельца, обеспечит прогресс сельского хозяйства и промышленности. Вообще должен быть открыт широкий простор для проявлений индивидуальной инициативы, конкуренции, свободного обмена. Форма правления не имеет особого значения для Ле Пле, главное для него — создание условий для развития частной инициативы. Основное препятствие на этом пути — чрезмерная централизация, которая во Франции привела к упадку все общины и провинции. Дух мира, привнесенный Спасителем, должен упразднить дух насилия, присущий Французской революции, и социальный мир следует вернуть прежде всего в семью, в домашний очаг, затем в общины и в провинции.

Идеи Ле Пле положили начало «школе социального мира» (А. Фосийон, Ш. де Риббе, К. Жанне и др.). Соч.: Textes choisis. P., 1947.

Лит.: *Pequignot L. F.* Le Play et l'école de la paix sociale. Besanjon, 1888; *Auburtin F. F.* Le Play. P., 1891.

М. М. Федорова

«ЛЕВИАФАН, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiatical and Civil. L., 1651; рус. пер. в кн.: ***Гоббс Т.*** Соч. в 2 т., т. 2. М., 1991) — произведение ***Т. Гоббса.*** Левиафан — ветхозаветное чудовище, которое у автора символизирует государство — величайшее из «искусственных тел». Сочинение состоит из 4 частей. В первой части рассматриваются вопросы психологии и гносеологии, обыденное и научное знание, важнейшие антропологические и этические понятия, общие вопросы религии, естественного права и естественного состояния, естественные законы как интеллектуальное достояние людей, выводящие их к государственности на путях общественного договора. Вторая часть трактует принципы государственности как искусственного организма, различные виды государства, права подданных как элементов единого целого, гражданские законы и т. п. Главная цель сочинения Гоббса — устойчивость государства и порядок в обществе. Проблема Бога и религии рассматривается в заключительной главе. Третья и четвертая части — «О христианском государстве» и «О царстве тьмы» — содержат резкую критику церкви (в особенности католической), претензии которой на власть — одно из главных зол, приводящих к разрушению государства и к гражданским войнам. В этих частях содержится множество ссылок и цитат из Библии, свидетельствующих о рационалистическом и критическом отношении к ним автора, ставшего здесь предшественником Спинозы, а также о просветительских настроениях Гоббса. В кратком обозрении и заключении автор призывает граждан, поскольку революция завершилась, подчиниться новой власти лорда-протектора Кромвеля.

После реставрации Стюартов в условиях роялистской и клерикальной реакции Гоббс в 1668 опубликовал (в Амстердаме) латинский перевод «Левиафана». Не меняя его общих идей, автор, однако, заменил употребляемый здесь принципиально важный термин Commonwealth (английский эквивалент латинского термина respublica) на греческий термин «монархия».

В. В. Соколов

ЛЕВИ-БРЮЛЬ (Levy-Bruhl) Люсьен(10 апреля 1857, Париж — 13 марта 1939, там же) — французский философ-позитивист, социолог и этнограф. Заведовал кафедрой философии в лицее Людовика Великого (1885—95), профессор философии и социологии в Сорбонне (с 1895), директор Института этнологии при Сорбонне.

В начале своей философской карьеры Леви-Брюль испытывал значительное влияние философии Канта и первые работы («Германия, начиная с эпохи Лейбница: очерк развития национального сознания в Германии», 1890; «Философия Якоби», 1894) посвятил истории развития немецкой философии. Поворотным пунктом в его мировоззрении стала работа «Мораль и науки о нравах» (1903), в которой он утверждал, что все предшествующие попытки обоснования морали являются «метаморальными» и столь же несостоятельны, сколь и метафизичны. Вслед за Дюркгеймом он утверждает, что возможен только социологический анализ нравов, определяющий обстоятельства их возникновения и изменения, а не то, чем они являются на самом деле. Наука о нравах способствовала бы созданию «рационального социального искусства», которое бы дало обществу результаты, аналогичные тем, что дает, напр., искусство хирурга.

Впоследствии Леви-Брюль пошел по пути углубления своего социологического релятивизма и в целях изучения различий между мыслительными функциями в зависимости от социальных условий жизни индивидов обратился к исследованию опыта первобытных народов. Итогом его исследований явились работы «Мыслительные функции в низших обществах» (1910), «Первобытное мышление» (1922), «Первобытная душа» (1928)и др.

Основная идея этих работ состоит в том, что мышление первобытного человека отлично от мышления цивилизованного человека. Такое мышление Леви-Брюль называет «мистическим» или «дологическим», в том смысле, что ему неведома каузальность и категории при анализе физических явлений. Первобытное мышление не предшествует мышлению современного цивилизованного человека, оно просто подчинено иной логике, главным принципом которой выступает принцип идентичности. Первобытное мышление образовано коллективными представлениями, которые не носят чисто интеллектуального характера. Этот тип мышления основан на принципе партиципации, в соответствии с которым любое существо может быть самим собой и иным. Поэтому первобытный человек видит себя одновременно человеком и животным, он не способен к абстрагированию и обобщению, более чувствителен к качественным, нежели к количественным, отношениям, он не выделяет себя в качестве особого субъекта, рассматривая окружающие его существа и самого себя как вместилище безличностных и диффузных сил. Такой человек, по мнению Леви-Брюля, не мыслит себя вне группы, участвует во всем том, что его окружает, и не отделяет себя от внешних проявлений природных сил и явлений. Первобытное мышление на основе мифов объясняет мир.

Первобытное мышление, по Леви-Брюлю, противостоит мышлению современного человека, в котором доминирует техническая рациональность, картезианская логика, основанная на принципе непротиворечия. Вместе с тем он допускал существование переходных форм от мышления первобытного к мышлению современному (напр., американские индейцы, у которых священное отделено от мирского, а партиципация носит образный характер). У Леви-Брюля можно найти и утверждения о том, что разум современного человека не может обойтись как без логики, так и без партиципации; особенно в религии и морали, в основе которых лежат коллективные и часто алогичные представления.

В последних работах Леви-Брюля — «Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении» (1931), «Первобытная мифология» (1935), «Мистический опыт и символы» (1938) и в особенности в посмертно изданных «Дневниках» — различия между первобытным и логическим мышлением смягчаются и объясняются ролью аффектов в мышлении. «Структура человеческого разума повсюду одинакова», — говорит Леви-Брюль в «Дневниках».

Соч.: Fonctions mentales dans les societes inférieures. P., 1910; La Mentalite primitive. P, 1922; L'Ame primitive. P., 1928; Mythologie primitive. P, 1935; Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

Лит.: *Brehier E.* Originalité de Levy-Bruhl. — «Revue philosophique» (P.), 1949, octobre - decembre.

М. М. Федорова

ЛЕВИНАС (Levinas) Эммануэлъ (30декабря 1905, Ковно, Литва — январь 1995, Париж) — французский философ. Учился в гимназии в Харькове. С 1923 жил во Франции. По окончании университета Страсбурга стажировался в Оренбурге (1928—29), где слушал лекции Э. Гуссерля. В годы 2-й мировой войны был в плену в Германии. С 1964 — профессор в университете Пуатье, с 1967 — в университете Париж-Нантер, с 1973 — в Сорбонне. Теоретическая деятельность Левинаса посвящена созданию этического варианта феноменологической философии. Решение этой задачи он ищет, опираясь на феноменологическую методологию исследования и вовлекая в сферу своего анализа экзистенциалистскую проблематику. Левинас считает плодотворными идеи Гуссерля об интуитивном усмотрении сущностей, о феноменологической редукции, интенциональном анализе. Из философов-экзистенциалистов наибольшее влияние на него оказал Хайддегер, его «фундаментальная онтология». Левинасу близки исследования человеческого феномена, предпринятые Бергсоном, Валом, Янкелевичем, Мерло-Понти, Велансом. Вместе с тем экзистенциалистско-феноменологическая концепция Левинаса строится на религиозной основе иудео-христианского содержания и созвучна идеям «диалогической философии» Бубера, Розенцвейга, Г. Марселя. Глубинным мотивом философии Левинаса является его субъективно-личный протест против тоталитарной системы фашизма, все ужасы которой мыслитель испытал в качестве узника нацистского концлагеря.

Пребывая в русле феноменологии, Левинас перетолковывает ее основные понятия, которые, по его убеждению, обретают подлинный смысл лишь в соотнесении с проблемой «иного». Наиболее перспективной в этом отношении является идея интенциональности.

Интенциональность как открытость сознания чему-то Левинас перетолковывает следующим образом: интенциональность не есть направленность человеческого сознании к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайддегер, Сартр), это — обращенность к иному, в конечном счете к субъективности Другого, наделенной не только теоретическим сознанием, но и душевной жизнью. Из библейской традиции Левинас заимствует отношение «лицом-к-лицу» и осовременивает его, опираясь на феноменологию и экзистенциализм. Вслед за Шелером и Хайдеггером он использует интенциональный анализ при изучении духовно-эмоциональной жизни индивида, считая такие внутренние переживания человека, как забота, беспокойство, тревога, суверенной сферой феноменологии. Здесь Левинас опирается также на идеи позднего Гуссерля — его феноменологическую психологию, исходным пунктом которой является непосредственная практическая жизнь, зафиксированная в понятиях «жизненный мир», «интерсубъективность» и др. Заслугу экзистенциализма Левинас видит в том, что он вывел философское мышление за рамки субъект-объектных отношений, представив субъект и объект в качестве полюсов интенциональной жизни, но не ее содержанием, и тем самым превратил феноменологический метод в метафизический; вместе с тем экзистенциализм, используя гуссерлевское понятие интенциональности, поставил вопрос о «транзитивности» существования, так что глагол «быть» всегда стал сопровождаться прямым дополнением: я есть мое страдание, я есть мое прошлое, я есть мой мир: акт существования стал пониматься как интенция. Развивая экзистенциалистскую трактовку интециональности (трансцендирования) и связывая ее с понятием смысла, Левинас ищет новый (по сравнению с прошлой философией) предел трансцендирующей активности субъекта. Последняя не выводится им из отношения человека к бытию, даже если трактуется как открытость человеческого сознания миру, как способность человека к познанию и творческому мышлению, как преодоление данного, выход за пределы наличного бытия и т. п. Подлинно человеческую способность к трансцендированию Левинас обнаруживает не в отношении к миру (хотя в этом отношении она проявляется), а в его опыте общения с «иным», с другим человеком, в конечном счете — с Богом. Здесь и заложена предпосылка моральности.

В отношении одной субъективности к другой Левинас обнаруживает пафос, какого никакая онтология содержать в себе не может: пафос этот — за пределы бытия, к другому, для другого. Тенденцию «освобождения» от бытия Левинас находит в феноменологической редукции Гуссерля, с помощью которой высвечивается чистое, трансцендентальное сознание, которое не вовлечено в реальность, не скомпрометировано ни вещами, ни историей. Человеческое общение Левинас определяет как «близость близкого», как непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, оно рождается естественно и абсолютно пассивно и предшествует вовлечению. Близость не только не сводится к сознанию, но вписывается в него как чуждое ему свойство; чувство близости — это метаонтологическая и металогическая страсть, которой сознание захвачено до того, как оно стало образным, и постигается без каких-либо a priori. В изначальном опыте близости различие между «я» и «другим» конституируется как отношение один-для-другого и именно оно является метафизической способностьютрансцендирования;именноизпервоначального опыта близости Левинас выводит практику и познавательную деятельность, мир культуры вообще. Один-для-другого — так формулирует он проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности, а этику — как «дело человеческое и только человеческое». Другой, являясь целью

трансценденции, есть указание на бесконечность, на неисчерпаемость. В этой связи Левинас критикует онтологическую феноменологию, в частности точку зрения Хайдеггера, где отношение к другому опосредуется нейтральным бытием и в результате другой теряет свою плановость, а понимание бытия становится фундаментальной структурой человека. Левинас ищет поддержку в картезианской философии, где, по его мнению, мыслящее «я» соотносится с бесконечностью, т. е. с радикально и абсолютно «иным». Заменяя мыслящее «я» на «я» желающее, он говорит о метафизическом характере желания, которое, в отличие от потребности, не может быть удовлетворено; другой как цель желания не только не удовлетворяет желание, а постоянно держит его в состоянии неудовлетворенности, бесконечно усиливая его и открывая перед ним все новые и новые возможности. Другой в философии Левинаса является также носителем смысла. В отличие от классической философии, где смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология отсылает к духовной жизни, понимаемой как опыт ценностей: смысл рождается в отношении одного субъекта к другому субъекту, необходимо присутствующему в культурной целостности и выражающему ее. Другой — это не только предел трансценденции, он значим сам по себе, поскольку принадлежит историческому миру и выявляет горизонты этого мира.

Появление другого есть то, что, по мнению Левинаса, ищет феноменология: это — феномен, сбросивший с себя пластическую форму и выступающий за явлением, он — богоявление лика. Другой есть ближний, имеющий прямой, непосредственный смысл, и общение с ним не требует ни отдельных слов, ни связной речи, оно осуществляется в виде чистой коммуникации; ближний не тематизируется, поскольку предшествует и познанию, и вовлечению; отношение к нему со стороны «я» — это одержимость и ответственность. Зарождение чувства ответственности за другого Левинас считает началом собственно человеческого существования. Проблема ответственности родилась у Левинаса из размышлений над русской классической литературой, произведениями Пушкина, Гоголя, Л. Толстого, Тургенева и особенно Достоевского, которых он прочитал до того, как начал заниматься философией. Особое впечатление на него произвела этическая позиция Достоевского, выраженная словами: мы все виновны за все и перед всеми, и я виновен больше других. Отношение ответственности при этом «не симметрично»: человек является подлинно моральным субъектом только в той мере, в какой он не надеется на взаимность, в какой он, принимая ответственность за другого, не ждет от него ответного чувства. Критикуя концепцию субъективности Сартра, Левинас утверждает, что не «для-себя», а «для-другого» является нервом субъективности, связывая обостренное чувство ответственности за другого с конечностью человека, с его смертностью. Ответственность — это любовь-милосердие, где доминирует этический момент.

Характеризуя отношение «я — другой», Левинас говорит о своеобразии этого взаимодействия, которое строится не по принципу подчинения части целому, угнетателя и угнетенного, без насилия, вопреки унифицирующей и тотализующей власти логоса и порядка, а по принципу «отношения без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида, где все истребляющей тотальности противостоит плюрализм личностных существ. Человечество рисуется французским феноменологом как мир коммуникации разнообразных культур, единство которых коренится в изначальном межсубъектном общении, а культура обретает миссию «всеобщего человеческого общения».

Соч.: De l'existence a l'existant. P., 1947; Entre nous. Essais sur lepensée-a-l'autre. P., 1991; Ethique et infini. P., 1982; Humanisme de l'autre homme. P., 1972; Le temps et l'autre. P., 1994; Totalité et infini. P., 1990.

И. С. Вдовина

ЛЕВИ-СТРОС (Levi-Strauss) Клод (род. 28ноября 1908, Брюссель) — французский этнолог; теоретик ***структурализма***, создатель концепции структурной антропологии. Профессор университета в Сан-Паулу (1935—38), советник по вопросам культуры французского посольства в США (1946—47), заместитель директора Антропологического музея в Париже (1949—50), с 1959 — профессор Коллеж де Франс. Философ по образованию, Леви-Строс испытал влияние Ж.-Ж. Руссо, марксизма, психоанализа, Э. Дюркгейма. Свою философскую позицию Леви-Строс называет «сверхрационализмом», который стремится интегрировать чувственное в рациональное. Истинная реальность, по Леви-Стросу, никогда не дана субъекту в непосредственном опыте и постижима лишь путем моделирования бессознательных процессов. Философия есть в сущности «временный заместитель науки» — последняя по мере своего развития успешно ассимилирует область философских проблем. Тем самым Леви-Строс отказывается от радикального противопоставления философского и научного знания (как это делал ***экзистенциализм***), но и не выводит (по примеру ***неопозитивизма***) философию за пределы науки, полагая, что они взаимно переходят друг в друга. Саму науку он трактует при этом исключительно широко, включая в ее состав многие проблемы, традиционно считавшиеся чисто философскими. Так, основной задачей этнологии Леви-Строс, как и Руссо, считает изучение перехода от природы к культуре. Принимая характеристику философии аутентичного структурализма как «кантианства без трансцендентального субъекта», он усматривает в факте отсутствия субъекта в своей концепции преимущество, позволяющее структурной антропологии получить прямой доступ к реальности объективированного мышления.

Исключительно важное значение имеет в этой связи понятие бессознательного. Сознание, по Леви-Стросу, существует лишь на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности. Ненаучность многих этнологических построений усматривается в том, что они проработаны лишь на уровне сознания (которое Леви-Строс вслед за психоанализом связывает с простой рационализацией), а не на бессознательном уровне, не подвластном прямому наблюдению. Интерес к бессознательным феноменам в значительной мере предопределяет выбор объектов структурного исследования: тотемизм, застольные манеры, правила присвоения имен и т. д. Общим для них является то, что как в первобытном, так и в современном обществе предписываемые ими правила «тщательно соблюдаются каждым, хотя их происхождение и реальные функции не становятся объектом рефлексивного исследования». На материале мифов американских индейцев Леви-Стросу удалось наиболее последовательно провести в жизнь антикартезианскую программу. Подводя итоги, он пишет, что исходный принцип картезианства «я мыслю, следовательно, я существую» есть не более чем точка в пространстве мифологического мышления: сознание замечательно не своей псевдосубстанциональностью, а тем, что

оно служит опорой бессознательного, местом встречи его составляющих.

Осмысливая проблему соотношения бессознательных структур и истории, Леви-Строс утверждает, что осведомляться о смысле истории у исторического сознания бесполезно, ибо смысл открывается лишь на структурном уровне. В идее «структурной истории» речь идет о фактическом упразднении последней. Борьба с историей одновременно воспринимается Леви-Стросом как борьба с европейской философской традицией, приписывающей историческому измерению привилегированную ценность. Отказываясь признать тот факт, что наука есть исторически определенный способ производства знания, находящий выражение в сложном взаимодействии теоретических допущений, экспериментальных подтверждений и практического применения полученных результатов, Леви-Строс в конечном счете приходит к выводу о том, что «моделью самого конструктора моделей», «структурой структур» и «последней опорой самой структурности» являются структуры человеческого мозга. Таков результат структуралистского употребления понятия бессознательного. Ориентируя гуманитарные науки на идеал естественно-научной строгости, Леви-Строс вместе с тем отрицает проводимое в неокантианстве различие между «объясняющими» и «понимающими» науками, настаивая на единстве научного метода, он полагает, что гуманитарные науки станут науками в полном объеме тогда, когда полностью ассимилируют метод естественных наук. Поэтому различия между «бриколяжем» и «инженерией», «неолитической» и «галилеевской» наукой носят не качественный, а количественный характер. Первые работают посредством знаков, а вторые с помощью понятий, однако достигаемые результаты одинаково научны и одинаково реальны. В случае «бриколяжа» речь идет о том, чтобы положить вторичные качества в основание истины, т. е. доказать, что определенный тип научности является прафеноменом человеческого мышления. Т. о., воззрения Леви-Строса на природу философского и научного знания отличает существенная и неразрешенная двойственность. С одной стороны, гуманитарные науки нацеливаются им на идеал естественно-научной строгости. С другой стороны, Леви-Строс настолько расширительно подходит к трактовке научного знания, включая в его состав области, в которых явление неотделимо от сущности, а наблюдатель от наблюдаемого, что наукой оказываются практически все известные формы мышления. Здесь существенное отличие структурной антропологии Леви-Строса от других направлений структурализма.

Соч.: Печальные тропики, 1984; Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985; Структурная антропология. М., 1985; Первобытное мышление. М.,1994.

Лит.: *Островский А. Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст.— «Советская этнография», 1984, № 5.

М. М. Рыклин

ЛЁВИТ (Löwith) Карл (9 января 1897, Мюнхен— 24 мая 1973, Гейдельберг) — немецкий философ. Добровольцем принимал участие в 1-й мировой войне. В 1918 в Мюнхене начал обучение биологии, впоследствии — философии (у ***Гайгера***, ***Пфендера***, ***Вебера***). В 1919—22 слушал лекции ***Гуссерля*** и Хайдеггера, под руководством которого в 1923 защитил диссертацию о Ницше. В том же году последовал за Хайдеггером в Марбург, где завязалась дружба и знакомство с ***Гадамером***. До 1934 — приват-доцент. Спасаясь от преследований национал-социалистов, перебирается в Италию, а в 1936—41 получает профессуру в Японии. В 1930-х гг. исследования Левита посвящены историко-философским проблемам (***Кьеркегор***, ***Ницше***, Буркхард, ***Гегель***). С 1941 работает в США; до 1949 — на теологическом факультете Хартфорда (Коннектикут), в 1949—52 — в Новой школе социальных исследований (New School for Social Research). Опираясь на Буркхарда, занимался исследованием теологических предпосылок философии истории («Смысл истории» — Meaning of History, 1949, нем. вариант, 1953). При содействии Гадамера в 1952 получил приглашение в Гейдельберг. В работе «Хайдеггер — мыслитель в скудное время» (Martin Heidegger — ein Denker in dürftiger Zeit, 1953) Лёвит продолжил начатую еще в 1930-х полемику со своим учителем. В марксизме, историзме и экзистенциальной философии Лёвит видел пример апорий, в которые попадает философия, следующая традиции исторического мышления, определенной христианской теологией. Антропоцентризм в христианской антропологии, представление о мире, созданном для человека и предоставленном в его распоряжение, открыли путь к профанации природы в естественных науках и технике. Христианское мировоззрение заменило цикличное понимание времени *античности*, ориентированное на природу, *линейным*, телеологическим представлением о времени и представлением о необратимости исторического процесса. Такие мыслители, как ***Ницше***, ***Маркс***, ***Хайдеггер***, К. Шмитт, абсолютизировали человеческое существование, видя в нем сферу «подлинного бытия». Современный историзм знаменует собой окончательный разрыв между историей человека и природой. В своих трудах Лёвит посредством деструкции исторического миросозерцания пытается восстановить непосредственность «доисторического» сознания. Как и ***Беньямин***, он руководствуется идеей самоистолкования исторического материала, который необходимо не «интерпретировать», но «заставить говорить» с помощью сравнительного метода. Человеческая культура и моральная деятельность в качестве опоры и масштаба требуют сознания «неизменной и для себя сущей природы». К неизменной природе человека принадлежат, по мнению Левита, кроме биологических данностей также язык, культура и бытие с другими людьми.

Соч.: Sämtliche Werke, Bd. 1-9. Stuttg., 1981-88; Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Stuttg., 1986; Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts. Stuttg., 1990.

И. А. Михайлов

ЛЕВИЦКИЙ Сергей Александрович [15(28) марта 1908, Либава, ныне Лиепая — 24 сентября 1983, Вашингтон] — философ, публицист и литературовед. Род. в семье морского офицера. В 1913 семья переехала в Ревель (ныне — Таллин). По окончании гимназии он поступил в Карлов университет в Праге, где изучал философию под руководством ***Н. О. Лосского***. Первые его научные статьи были написаны по-чешски. В 1941 защитил докторскую диссертацию — «Свобода и познание». В годы 2-й мировой войны вступил в ряды НТС — антикоммунистической организации российских солидаристов. После войны в числе перемещенных лиц оказался в Германии, где в 1948 вышел его первый большой труд «Основы органического мировоззрения», который является полноценным введением в философию солидаризма. В 1950 с семьей (женой и двумя детьми) переселился в США. В 1958 в Германии вышла лучшая книга Левицкого «Трагедия свободы», предисловие к которой написал Н. Лосский, оценивший автора как «достойного преемника той линии философии, начало которой положил Владимир Соловьев». В свободе Левицкий усматривает «шанс и

риск творческого пути человечества», с 1966 по 1974 преподавал русскую литературу и философию в университете Джорджтауна.

Левицкий считается одним из главных идеологов солидаризма — направления социально-философской мысли, лежащего в основе политической программы НТС. Р. Н. Редлих, изучавший мировоззрение Левицкого, отмечает, что противостояние начал свободы и необходимости, солидарности и борьбы занимает в книгах философа центральное место. Его анализ принципов «социального персонализма, свободы и солидарности входит в мировоззренческую основу рос. солидаристического движения» (С. А. Левицкий — философ-солидарист. Франкфурт-на-Майне, 1972, с. 11). Истоки своих идей Левицкий находит не только у Вл. Соловьева, но и у Хомякова, Киреевского, у народников, в мироощущении земских деятелей и «почвенников» кон. 19 — нач. 20 в. Философию Вл. Соловьева он принял в той интерпретации, которую ей дали С. и Е. Трубецкие и С. Франк, дополнив персонализмом своего учителя Лосского.

Социальное бытие, по Левицкому, есть особая область бытия. Подобно душевной жизни, оно невыводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Биологические законы действуют до известной степени и в мире социума, но констатирование этого факта мало что дает для понимания законов социальных. Основная черта общественного бытия — взаимодействие между индивидами и социальными группами. Оно носит чрезвычайно сложный характер. В жизни общества действуют многочисленные и многообразные факторы различного порядка, начиная от факторов механических, биологических, психологических, собственно социальных и кончая факторами духовными. Всякая попытка вывести социальную жизнь из какого-либо одного фактора приводит к односторонности, к насилию над социальными явлениями, к упрощающей метафизике монизма.

Соч.: Соч. в 2 т., М. 1995—96; Патриарх русской философии (к 90-летию Н. О. Лосского). — «Грани», 1960, № 48; Место Н. О. Лосского в русской философии.— «Новая жизнь», 1965, № 79; Воспоминания о Лосском. — «Грани». 1977, № 126; Б. П. Вышеславцев.— Там же, № 72; Гениальный неудачник (Об Андрее Белом).— Там же, № 60; Этюд о смерти.— «Русская мысль», 1967, нояб.; Серен Киркегор.— «Посев», 1967, № 43; Мартин Хайдеггер.— Там же, 1967, № 45; Ж.-П. Сартр.— Там же. 1967, № 46; Карл Ясперс.— Там же, № 47; Этюд о неверии.— «Руссская мысль», 1967, № 12; О метафизическом легкомыслии.— «Новая жизнь». 1967, № 89; Юмор и религия. — «Русская мысль», 1968, № 1.

Лит.: *Киселев А.* Памяти старого друга,— «Русское возрождение», 1983, №21; *Сапов В. В.* Единственный мост (С. Левицкий и философия русского солидаризма).— «Социологические исследования», 1991, №4.

В. В. Сапов

ЛЕВКИПП (Λεύκιππος) (5 в. до н. э.) — древнегреческий философ. Основоположник атомистики, учитель и друг ***Демокрита***. О жизни Левкиппа ничего не известно; местом его рождения различные источники называют Милет, Элею, Абдеру. Упоминаются его сочинения «Большой диакосмос» и «О разуме», от второго до нас дошла одна фраза. Согласно Аристотелю, Левкипп создал свое учение, пытаясь примирить аргументы элейской школы о невозможности движения с данными чувственного опыта. В отличие от Парменида он допускал существование небытия, т. е. пустоты, разделяющей мельчайшие частицы бытия (атомы). Атомы, будучи неделимыми, неизменными и бескачественными, отличаются друг от друга лишь величиной и формой; они находятся в состоянии вечного движения. Сталкиваясь и сцепляясь друг с другом, атомы образуют многообразные вещи.

Детали космогонической концепции Левкиппа сообщает Диоген Лаэртий. Носясь в пустоте, бесчисленные множества атомов порождают вихри, из которых возникают миры. Каждый вихрь окружает себя как бы оболочкой, препятствующей отдельным атомам вырываться наружу. Кружась в таком вихре, атомы разделяются по принципу «подобное стремится к подобному»: более крупные из них собираются в середине и образуют плоскую Землю, более мелкие устремляются к периферии. Некоторые скопления атомов воспламеняются из-за скорости движения — так возникают видимые нами небесные светила. Процесс космообразования, как и все, что совершается в мире, закономерен и подчинен необходимости. В остальном взгляды Левкиппа практически неотделимы от дальнейшего развития атомистики в трудах Демокрита. Уже в древности ставился вопрос о реальности Левкиппа. По свидетельству Диогена Лаэртия, Эпикур утверждал, что никакого философа Левкиппа вообще не было. В силу этого немецкий филолог Э. Роде выдвинул в 1879 тезис о том, что Левкипп был фиктивным литературным персонажем, придуманным Демокритом. Гипотезу Роде поддержали П. Наторп, П. Таннери, позднее В. Нестле, яростным противником ее был Г. Дильс; эта гипотеза отвергается большинством современных исследователей.

Фрагм.:DK II, 70-81.

Лит.: *Рожанский И. Д.* Анаксагор. М., 1972, с. 161—64; *Bokovnev P.* Die Leukipp-Frage. Ein Beitrag zur Forschung nach der historischen Stellung der Atomistik. Dorpat, 1911.

И. Д. Рожанский

ЛЕВЫЕ — традиционное наименование парламентских фракций и политических партий антиклерикальных, либеральных, прогрессистских и революционных ориентаций (демократических, социал-демократических, реформистских, коммунистических и рабочих и пр.). В странах буржуазной демократии левые составляют «красную» зону политического спектра, обычно оппозиционную по отношению к режиму и правящим силам.

Во 2-й пол. 20 в. в ряде стран левые нередко приходили к власти (социалисты во Франции, лейбористы в Великобритании). В бывших социалистических странах наименование «левые» по-прежнему остается за партиями социалистической ориентации.

История левых сил на протяжении 200 лет, начиная с возникновения организованного рабочего движения (чартистов), ознаменовалась рядом буржуазно-демократических, народно-освободительных и иных социальных и политических революций, борьбой за гражданские права и социальные гарантии, за новое трудовое законодательство и др. требования времени. Функции левых сил не исчерпаны и в настоящее время, в том числе и в постсоциалистических странах, в той мере, в какой они конструктивны и не выходят за рамки лояльной оппозиции. В противном случае левые переходят в правую, консервативную и антидемократическую часть политического спектра (см. ***Правые***).

И. И. Кравченко

«ЛЕГАЛЬНЫЙ МАРКСИЗМ» – социально-политическое направление в российском либерализме конца 19 в., стремившееся обосновать неизбежность развития России по капиталистическому пути, используя в той или иной степени

учение Маркса, особенно идеи закономерной смены феодальной формации капиталистической и исторической прогрессивности капитализма по сравнению с феодализмом. Возникло в 90-е гг. 19 в., когда главные его представители — П.Б.Струве, С.Н.Булгаков, М. И. Туган-Барановский, Н. А. Бердяев и др. — стали выступать в легальной печати против ***народничества***, опираясь на те марксистские положения, которые они признавали научными. Самым заметным сочинением эпохи «легального марксизма» стала книга Струве «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894). Признавая социализм в далекой перспективе возможным, Струве в качестве непременного условия его реализации выдвигал необходимость капиталистического этапа развития России. Поэтому он призывал «признать нашу некультурность и пойти на выучку к капитализму». Публикация работ «легальных марксистов» способствовала распространению в России идей марксизма. Социологию марксизма «легальные марксисты» истолковывали в духе «экономического материализма», ставя изменения в обществе, особенно правовые, в непосредственную зависимость от экономики. Поскольку эволюция общественных форм, по их мнению, детерминируется напрямую экономическими факторами, политико-социальные отношения классов, групп и партий теряют свое значение в историческом процессе. Более того, социальную революцию Струве вообще называл «теоретическим псевдопонятием». В сфере философии «легальные марксисты» ориентировались гл. о. на неокантианскую гносеологию и этику. Они так много писали о Марксе и марксизме, что в историографии со временем возникла ошибочная т. зр., согласно которой марксизм в России начался не с Плеханова, а со Струве. Как политическое движение и течение общественной мысли «легальный марксизм» существовал недолго. Около 1900 началась его эволюция к либерализму, у ряда его представителей — к либеральному консерватизму и религиозной философии.

Лит.: *Ангарский Н.* Легальный марксизм, вып. I. М., 1925; *Бармина Н. И.* К вопросу о теоретических источниках идейной эволюции «легального марксизма».— В кн.: Социально-политическое развитие России: проблемы, поиски, решения. Ижевск, 1996; *Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (Отражение марксизма в буржуазной литературе). По поводу книги П. Струве: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». СПб., 1894.— Полн. собр. соч., т. 1. М., 1958; *Плеханов Г. В.* Критика наших критиков.— Избр. филос. произв., т. 2. М., 1956; *Kindersley R.* The first Russian revisionists. A Study of «legal Marxism» in Russia. Oxf., 1962; *Pipes R.* Struve, liberal on the left, 1870-1908. Cambr., 1970.

В. Ф. Пустарнаков

ЛЕГГ (Legge) Джеймс (20 декабря 1815, Хэртли, Эбердиншир, Шотландия — 29 ноября 1897, Оксфорд) — английский переводчик, комментатор классических произведений древнекитайской философии, первый профессор кафедры синологии Оксфордского университета (с 1876). С 1840 вел миссионерскую работу в Малакке, где возглавлял английский колледж для подготовки англиканских священнослужителей из числа китайцев. В 1843—68 работал в Гонконге (Сянгане). В своем изначальном философском мировоззрении Легг полностью находился в рамках англиканской теологической традиции, что нашло отражение в его ранних трудах по вопросам «китайской религии». В свете христианской европоцентричной модели истории религии Легг обосновывает присутствие раннего монотеизма в китайской религиозной идеологии, персонифицируя Тяньди (Небесного императора, владыку Неба), ищет соответствия христианским морально-этическим установкам в учении ***Мэн-цзы*** и указывает возможности для использования его в миссионерской проповеди христианства. С 1861 по 1891 в рамках монументального серийного издания «Священные книги Востока», предпринятого выдающимся лингвистом-ориенталистом М. Мюллером, в переводе Легга выходило 7-томное собрание китайской классической литературы, содержащее тексты из «конфуцианского» «Тринадцатикнижия» (см. ***«Ши сань цзин»***). Для этой же серии Легг выполнил перевод «Даосских текстов» (1895). Стремясь наиболее адекватно передать дух традиционного китайского мировоззрения, философской (и религиозно-философской) мысли, Легг проделал титанический труд по упорядочиванию философской терминологии, по согласованию разновременных комментаторских письменных традиций, по уточнению аутентичности древнейших нарративных письменных источников. В целях максимально точной передачи смыслового содержания интерпретируемой китайской классики Легг широко использовал разъяснения коллег, ученых-конфуцианцев, особенно знания и опыт своего постоянного помощника Ван Тао. В 1875 Легг получил премию, учрежденную в честь французского ориенталиста С. Жюльена.

Соч. и пер.: The Religions of China. L., 1880; The Chinese Classics, v. 1-7. Hong Kong, 1861-91; The Texts of Taoism. Oxf., 1895.

П. М. Кожин

ЛЕГИЗМ (legisme, legalism) — принятое в западной науке обозначение школы фа цзя — «законников», одного из основных направлений древнекитайской этико-политической мысли (от лат. lex, родительный падеж, legis—закон). Основоположниками теории и практики легизма считаются Гуань Чжун (кон. 8—7 в. до н. э.), Цзы Чань (6 в. до н. э.), а также Ли Куй, Ли Кэ (возможно, это одно лицо), У Ци (4 в. до н. э.). Крупнейшими теоретиками легизма признаны Шан Ян, Шэнь Дао, Шэнь Бухай (4 в. до н. э.) и Хань Фэй (3 в. до н. э.; см. ***«Хань Фэй-цзы»***).

В основе доктрины легизма лежит учение о главенстве единого юридического закона (***фа***) в жизни государства. Создателем закона может быть только самодержавный правитель. В отличие от ***ли***-благопристойности законы могут изменяться и пересматриваться в соответствии с потребностями момента. Другими важнейшими аспектами легизма являются учения о шу — «искусстве» политического маневрирования, прежде всего контроля за чиновниками, и о ши — «власти/насилии» как гаранте управления на основе закона. Этико-политические построения легистов нередко подкреплялись натурфилософскими идеями даосского характера.

Теоретики легизма создали стройную концепцию деспотического государства, функционирующего при условии неограниченной власти правителя, единолично руководящего унифицированным административным аппаратом. Они предложили идею государственного регулирования экономики, гл. о. посредством мер по поощрению земледелия и упорядочению налогообложения, систему централизованного управления государством по принципу регулярного административного деления, назначение чиновников правителем вместо традиционного наследования должностей, принцип присвоения рангов знатности, пожалований и привилегий за конкретные заслуги (прежде всего в ратном деле), контроль за образом мыслей подданных, цензорский надзор за чиновниками, систему круговой поруки и групповой ответственно-

сти. Объективно политическая практика в русле легизма вела к ограничению влияния наследственной знати и разрушению некоторых механизмов функционирования традиционной патронимии, которые препятствовали реализации единоличной власти монарха, а также к усилению роли регулярной администрации.

Согласно доктрине легизма, отношения правителя с народом могут быть только антагонистическими. Задача государя — «ослабление народа». Для этого следует ограничивать его образование и ставить благосостояние подданных в зависимость от самодержавной власти. Залог мощи государства и укрепления власти правителя — концентрация усилий на развитии земледелия и ведении войн. Моральные нормы, традиции и культура должны быть внеположны сознанию подданного, т. к. отвлекают его от выполнения основных обязанностей перед государем. Управление народом и чиновничеством должно строиться на главном императиве человеческой активности — «стремлении к выгоде». Поэтому основными методами управления легисты считали награды и наказания при доминировании и максимальной строгости последних. Главное мерило человеческих достоинств — преданность государю, беспрекословное подчинение закону и военные заслуги, что следует считать основанием для назначения на должности и присвоения рангов знатности. Однако правитель не должен доверять и самым достойным: необходимо поощрять доносительство, быть бдительным и безжалостным, не передавать подчиненным ни толики своей власти. В то же время в вопросах управления учение легизма предписывает руководствоваться не личными капризами, а только «большой выгодой» для государства, учитывать интересы подданных, прежде всего материальные.

Основным идеологическим соперником легизма было ***конфуцианство***. Борьба с ним пронизывает все этапы становления и эволюции легизма в качестве самостоятельного идеологического направления. Первый этап (7—5 вв. до н. э.) знаменуется реформами Гуань Чжуна в царстве Ци, направленными на введение единого законодательства, ограничение прав наследственной аристократии. На втором этапе (4—1-я пол. 3 в. до н. э.) были созданы учения Шан Яна, Шэнь Бухая и Хань Фэя, завершившего детальную разработку доктрины легизма. В тот же период впервые отчетливо проявилась тенденция к теоретическому синтезу конфуцианских и легистских доктрин, реализовавшаяся в учении ***Сюнь-цзы***.

Третий этап истории легизма был самым значительным, несмотря на краткость: в 221 — 207 до н. э. легизм стал официальной идеологией централизованной империи Цинь и теоретическим основанием системы государственного управления. Цинь Шихуан проводил целенаправленную политику ограничения тех сфер культуры, которые угрожали господству легистской идеологии. В 213 до н. э. был исполнен императорский указ о сожжении гуманитарной литературы, хранившейся в частных собраниях, за исключением гадательных текстов, книг по медицине, фармакологии и земледелию (литература в государственных архивах была сохранена). 460 ученых-конфуцианцев были живыми закопаны в землю, большое число их единомышленников сослано в приграничные районы.

Созданная Цинь Шихуаном система управления не смогла после его смерти обеспечить сохранение империи Цинь. Ксер. 2 в. до н. э. по мере усиления влияния бюрократии, нуждавшейся в идеологическом обосновании своего места в обществе, при дворе возрождается интерес к конфуцианству. Конфуциански ориентированные мыслители искали пути идеологического синтеза с легизмом, невиданно повысившим социальную роль бюрократических институтов, но жестко ограничившим статус и права чиновничества в пользу самодержца. В трудах «отца» ортодоксального имперского конфуцианства ***Дун Чжуншу*** на легистов возлагается ответственность за все беды, постигшие страну, в т. ч. за разорение земледельцев, рост количества земель в частной собственности, увеличение налогов, произвол чиновников и т. п. Однако политическая программа самого Дун Чжуншу испытала сильное влияние идеологов легизма. Он считал возможным применение насилия в целях управления, использование легистской системы наград и наказаний. Ханьское конфуцианство заимствовало у Шан Яна и идею социальной мобильности, заменив преданность исключительно правителю верой во всемогущество конфуцианского учения.

В Средние века к легистским доктринам неоднократно обращались авторы проектов реформ, нацеленных на укрепление государственной организации. Однако в целом отношение конфуцианцев к древним идеологам легизма оставалось негативным.

В кон. 19 — нач. 20 в. легизм привлек внимание отдельных деятелей реформаторского движения. Напр., Май Мэнхуа, ученик ***Кан Ювэя***, усматривал в учении Шан Яна идею ограничения власти императора рамками закона. По его мнению, причина отсталости Китая — отсутствие управления на основе закона. В 1920—40-е гг. проповедниками идей легизма стали этатисты, ставившие целью усиление структур национального государства. Так, Чэнь Цитянь считал необходимыми прямые заимствования у теоретиков легизма с целью создания «новой легастской теории». В первую очередь ему импонировали идеи сильной власти, сильного правителя и круговой поруки. К экономическим учениям Гуань Чжуна и Шан Яна неоднократно обращались лидеры Гоминьдана, в т. ч. Чан Кайши, доказывавший, что легистская доктрина вмешательства государства в экономическую жизнь положила начало экономическому планированию и политике «народного благоденствия». В 1972—76 апология идеалов легизма была использована КПК в ходе идеологической кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». Легасты объявлялись сторонниками «современности» и реформ, конфуцианцы — поборниками «древности», под которой подразумевалась практика и теория «строительства социализма» до «культурной революции» 1966—69; противостояние конфуцианства и легизма интерпретировалось как столкновение идеологий соответственно рабовладельческого и шедшего ему на смену феодального общества.

Лит.: *Рубин В. А.* Проблемы развития политической мысли древнего Китая в книге Л. Вандермерша «Формирование легизма».— «Народы Азии и Африки», 1968. № 2; *Он же.* Личность и власть в древнем Китае. М, 1993; *Васильев Л.С.* Государство и частный собственник в теории и практике легизма.— В сб.: 5-я научная конференция «Общество и государство в Китае», в. 1. М., 1974; *Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; Лидай фа цзя чжуцзо сюаньчжу (Избр. произв. с комментариями легистов различных эпох). Пекин, 1974; Ци Ли, Фа цзя жэньу цзи ци чжуцзо цзяньцзе (Краткое знакомство с представителями легизма и их произведениями). Пекин, 1976; *Creel H. G.* Fa-chia: Legalists or Administrators.— The Bulletin of the Institute of History and Philology Academiia Sinica, v. 4. Taibei, 1961; Tung-Tsu Ch'u, Law and Society in Traditional China. P., 1961; *Wu T .C. H.* Chinese Legal and Political Philosophy.— Philosophy and Culture East and West. Honolulu, 1962; *Vandermeersch L.* La Formation du legisme. Recherce sur la constitution d'une philosophie politique caractéeristique de la Chine ancienne. P., 1965; *Creel H. G.* The Origins of Statecraft in China. Chi., 1970; *Rubin V.*

Ancient Chinese Cosmology and Fa-chia Theory— Explorations in Early Chinese Cosmology. L., 1984. См. также лит. к ст. ***«Гуань-цзы»***, ***«Хань Фэй-цзы»***, ***«Шан цзюнь шу»***.

Л. С. Переломов

ЛЕГИТИМНОСТЬ — законность режима, политических деятелей и лидеров, отражающая качества, вытекающее не из формальных законов и декретов, а из социального согласия и принятия их в качестве законных, т. е. соответствующих ценностным нормам со стороны самих граждан. Легитимность — это длительное согласие большинства принять правление данного класса, иерархии, власти в качестве законного и имеет множество интерпретаций. Идея Платона о справедливости, аристотелевское различение монархии, аристократии и демократии являются формами легитимации власти. В Новое время Д. Локк в анализе природы правления сместил источник легитимности, заменив божественное право королей на согласие народа.

Сегодня ни одно обсуждение концепции власти не может быть полным без ссылки на ее легитимность. В современных политических системах, в которых участие народа является критерием их политической ценности, легитимность стала фундаментально значимым понятием. Так, С. Липсет определяет легитимность как способность системы формировать и поддерживать веру в то, что существующие политические институты являются наиболее адекватными для данного общества. Д. Истон связывает легитимность с диффузией поддержки режима в обществе. Наиболее известное определение легитимности было дано М. Вебером, который сформулировал идеальные типы легитимации власти, выявив традиционную, харизматическую и рационально-легальную форму легитимности. Хотя в веберовской типологии демократии не связаны друг с другом, исторически традиционный тип и харизматический тип обнаруживаются в авторитарных режимах. В демократических государствах особо важное значение имеет рационально-легальная легитимность, поскольку сохранение демократии в конечном счете зависит от поддержки большинства населения или по крайней мере от того, воспринимает ли большинство демократические институты в качестве легитимных. В диктатурах, хотя получение поддержки со стороны народа и является одной из целей, она не имеет столь важного значения, поскольку авторитет гл. о. опирается на силу принуждения. Авторитарные режимы не всегда обладают необходимой легитимностью, но, как правило, также испытывают потребность в ней. М. Вебер имплицитно признавал идею смешанной легитимности, когда власть опирается на поддержку народа, мотивированную разными типами легитимности в каких-то пропорциях.

Т. А. Алексеева

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1 июля 1646, Лейпциг — 14 ноября 1716, Ганновер) — немецкий философ, математик, физик, юрист. В 1661—66 учился в Лейпцигском университете, где изучал философию и юриспруденцию, а также в Йене, где занимался математикой под руководством Э. Вейгеля. К двадцати годам Лейбниц освоил древнюю, средневековую и новую философию — Платона, Аристотеля, Плотина, схоластиков, Гоббса, Декарта. В 1663 получил степень бакалавра за работу «О принципе индивидуации» (De principio individui), в которой защищал номиналистическое учение о реальности индивидуального. В сочинении 1666 «Об искусстве комбинаторики» (De arte kombinatoria) под влиянием ***Р. Луллия*** развивал идею «великого искусства» открытия — комбинаторику, которая, опираясь на очевидные «первые истины»; позволяет логически вывести из них всю систему знания: Столь важная для рационалистического по своему духу 17 в., эта тема становится одной из ключевых у Лейбница, на протяжении всей жизни разрабатывавшего принципы «универсальной науки», от которой, по его словам, «в наибольшей степени зависит благополучие человечества» (Соч. в 4 т., т. 3. М., 1984, с. 480). Степень доктора права Лейбниц получил за работу «О запутанных судебных случаях» (De asibus perplexis in jure), а затем некоторое время жил в Нюрнберге, где познакомился с алхимиками и занимался алхимическими опытами. В 1667 поступил на службу к Майнцскому курфюрсту, в ведомство его министра Бойнебурга, где оставался до 1676, занимаясь политической и публицистической деятельностью, оставлявшей достаточно свободного времени для философских и научных исследований. Несколько лет (1672—76) он провел в Париже, где общался с Гюйгенсом, ***Мальбраншем***, Чирнгаузеном и др. В 1673 во время пребывания в Лондоне он познакомился с ***Ньютоном*** и Бойлем. На пути из Парижа в Германию Лейбниц в Голландии встречался со ***Спинозой***, там же он узнал об открытиях Левенгука, сыгравших важную роль в формировании его естественно-научных и философских воззрений. С 1676 Лейбниц состоял на службе у Ганноверских герцогов — сначала в качестве библиотекаря, а затем — герцогского советника юстиции. В этот период он активно участвовал в политической и церковной жизни Германии, и хотя его деятельность по объединению лютеранской и реформатской церквей не увенчалась успехом, но его пребывание в Берлине принесло свои результаты: он содействовал созданию в 1700 Берлинской академии наук, первым президентом которой стал он сам. Философ побуждал русского императора Петра I основать Российскую Академию наук и составил план ее организации. Последний период жизни Лейбница был омрачен ухудшением его отношений с Ганноверским двором, нападками ганноверского духовенства и многолетним спором с Ньютоном за первенство в открытии дифференциального исчисления, переросшим в открытую вражду со стороны английских ученых.

Человек разносторонних дарований и неутомимой энергии, Лейбниц был весьма далек от того типа уединенного мыслителя, какой являли ***Декарт*** и Спиноза; по своему складу он ближе к английскому лорду-канцлеру ***Ф. Бэкону*** — дипломату, политику и светскому человеку. Такой образ жизни не очень способствует созданию целостного и систематически изложенного учения, и не случайно идеи Лейбница по большей части представлены в небольших трактатах, посвященных отдельным проблемам, и в многочисленных письмах, изданных посмертно, также как и большинство произведений философа.

К наиболее значительным работам Лейбница принадлежат «Рассуждения о метафизике» (Discours de métaphysique, 1686, изд. 1746, рус. пер. 1890), «Новая система природы» (Système nouveau de la nature, 1695, рус. пер. 1890), ***«Новые опыты о человеческом разумении»*** (Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1704, изд. 1765, рус. пер. 1936), ***«Теодицея»*** (Essais de Théodicée, 1710, рус. пер. 1887—92), ***«Монадология»*** (La Monadologie, 1714, изд. 1720, рус. пер. 1890), «Начала природы и благодати, основанные на разуме» (Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison, 1714, изд. 1718, рус. пер. 1908).

Исключительно восприимчивый и широко образованный, Лейбниц испытал влияние очень разных мыслителей: Платона, Плотина, Аристотеля, Августина, Р. Луллия, Фомы Аквинского, номиналистов, Дж. Бруно и ван Гельмонта, Декар-

та, Спинозы, Гоббса, Гейлинкса и др. Он сказал однажды, что одобряет большую часть того, о чем читает. Однако это свидетельствует не об эклектизме, а о свойственном ему даре синтезировать самые разные идеи, создавая оригинальное учение. Лейбниц обладал способностью примирять и объединять разнородное, и плюрализм его метафизики в известной мере обязан именно этой способности. В отличие от Декарта, противопоставившего новую науку традиционной схоластической философии, Лейбниц убежден в необходимости примирить платонизм и аристотелизм в их средневековой интерпретации с физикой и астрономией Галилея и Кеплера, геометрией Кавальери, анализом Валлиса и Гюйгенса, а также с биологией Левенгука, Мальпиги и Сваммердама. Лейбниц отвергает выдвинутый Декартом в качестве главного критерия истины принцип непосредственной достоверности, т. е. ясности и отчетливости идей, считая такой критерий психологическим, а потому субъективным. Не столько субъективная очевидность, сколько логическое доказательство гарантирует, по Лейбницу, объективность и истинность знания. «Критериями истинности суждений... являются правила обычной логики, какими пользуются и геометры: напр., предписание принимать за достоверное лишь то, что подтверждено надежным опытом или строгим доказательством» (Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophic, Bd. 1, Lpz., 1904, S. 27—28). Признавая известное значение критерия очевидности, Лейбниц, однако, стремится к достоверности объективной, а потому предлагает начинать не с Я, как Декарт, а с Бога (см. *Лейбниц*. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913, с. 105).

Идея создания «всеобщей науки», которой был увлечен рационалистический 17 век, — достаточно вспомнить Декарта, Валлиса, Уилкинса, — не покидала Лейбница на протяжении всей жизни. Как и Декарт, Лейбниц видел образец достоверного знания в математике и считал, что «всеобщая наука» должна быть априорной и опираться на метод, включающий в себя комбинаторику (искусство открытия) и аналитику (теорию доказательства). Исходные начала всеобщей науки, достаточные для получения выводных истин, должны быть получены путем умозрения, а не рассуждения. Тогда все человеческое знание предстанет в виде универсального символического языка, наподобие всеобщей алгебры, где исчисление заменят рассуждения и споры. Разлагая все сложные понятия на простые, т. е. подвергая их анализу, можно, по убеждению философа, в конце концов получить точное определение всех понятий. Лейбниц предвосхищает здесь создание математической логики, которое, однако, не принесло с собой разрешения всех научных и философских проблем, хотя и создало инструментарий, без которого невозможна современная точная наука. В отличие от Декарта Лейбниц не считает математические аксиомы далее неразложимыми: в математике он видит особый случай применения логики и потому стремится свести математические истины к общелогическим. Высшим принципом логики он считает закон тождества. «Природа истины вообще состоит в том, что она есть нечто тождественное» (Die philosophischen Schriften, Bd. 7. B., 1890, S. 296). Тождественные предложения недоказуемы и потому называются аксиомами. Лейбниц убежден, что все истины виртуально тождественны, только их тождественность трудно раскрыть. Недостаток математических аксиом Лейбниц вслед за Платоном видит в том, что они опираются не только на разум, но и на воображение, т. е. предполагают умопостигаемую материю, а потому не являются чисто аналитическими предложениями и, значит, не обладают высшей достоверностью (см. Соч. в 4 т, т. 2. М., 1983, с. 463). К аналитическим понятиям, которые могут быть сведены к тождественным утверждениям, ближе всего, по Лейбницу, стоит число; что же касается протяжения, на которое опирается геометрия и которое Декарт считал понятием, далее неразложимым, то оно, согласно Лейбницу, является производным и неотчетливым. Поэтому доказательство возможности геометрических понятий ведется посредством не анализа, а конструкции, т. е. порождения предмета, соответствующего понятию.

Универсализм в логике и методологии сочетается у Лейбница с плюрализмом в метафизике — учением о множественности индивидуальных субстанций. И в самой метафизике, и в связанной с ней натурфилософии он опять-таки примиряет разнородные принципы: рассматривая вслед за Декартом физический мир как гигантскую машину, где действуют лишь механические причины, он в то же время вместе с Аристотелем видит в нем систему целесообразно организованных и действующих существ. Механицизм оказывается объединенным с телеологией: физика изучает причины механические, а метафизика — целевые. «Душа действует свободно, следуя правилам целевых причин, тело же — механически, следуя законам действующих причин» (там же, т. 1. М., 1982, с. 292).

Центральным в метафизике Лейбница является понятие ***субстанции***. Субстанция есть нечто единое, неделимое. Лейбниц поэтому называет субстанцию ***монадой*** (от греч. «монас» — единица). В качестве неделимой монада проста, т. е. не имеет частей. А это значит, что монада нематериальна, потому что все материальное сложно и делится на части, всегда в свою очередь делимые. Т. о., Лейбниц различает мир умопостигаемый, мир истинно сущего, составляющий предмет метафизики, и мир эмпирический, или феноменальный, изучаемый естествознанием. Сущность монады не протяжение, а деятельность: каждая монада наделена представлением, или восприятием (representatio) и стремлением (appetitio). Деятельность монад выражается в непрерывной смене внутренних состояний. Этот процесс представляет собой развертывание, актуализацию содержания, изначально заложенного в монадах и содержащегося в них потенциально. При этом Лейбниц подчеркивает самодовление (автаркию) каждой монады, благодаря которой они являются источником собственных внутренних действий, «бестелесными автоматами» (там же, с. 416). Бесконечное множество самостоятельных и самодеятельных монад-субстанций, понимаемых Лейбницем как ***энтелехии***, по аналогии с индивидуальной душой, — такова метафизическая основа физического природного мира. «Я... допускаю распространенные во всей природе жизненные начала, бессмертные, так как они неделимые субстанции... Эти жизненные начала, или души, имеют восприятие и влечение» (Избр. философ. соч. М., 1908, с. 239). Монады Лейбниц называет душами, когда у них есть чувство, и духами, когда они обладают разумом. В неорганическом же мире они, как поясняет философ, именуются субстанциальными формами. Т. о., все в мире оказывается живым и одушевленным: ***монадология*** Лейбница есть панпсихизм.

Номиналистическое происхождение учения о плюрализме индивидуальных субстанций у Лейбница очевидно: Лейбницу было хорошо известно идущее от ***Дунса Скота*** понятие haecceitas (этость), известное также под именем species monadica (монадический вид), individuum monadicum (монадический индивидуум). Однако в своей монадологии Лейб-

ниц определяется не только номиналистическими принципами: не менее ощутимо здесь также влияние оккультно-герметических учений, в частности ***Парацельса*** и ван Гельмонта, о всеобщей одушевленности природы и о монадах-«жизненных духах», представляющих собой «семена» всех вещей — как органических, так и неорганических.

Поскольку субстанция по самому своему понятию определяется только через саму себя (вспомним Спинозу), то, согласно Лейбницу, монады не могут сообщаться и воздействовать друг на друга: они «не имеют окон». Однако при этом деятельность монад происходит согласованно в силу ***предустановленной гармонии*** — тезис, разделяемый Лейбницем с представителями ***окказионализма***. Синхронность протекания восприятий в замкнутых монадах происходит благодаря посредству Бога, установившего и поддерживающего гармонию внутреннего мира бесконечного множества монад. В результате каждая монада воспринимает в себе самой весь космос во всем его богатстве, оказываясь т. о. «зеркалом вселенной» — микрокосмом. Монады отличаются друг от друга по степени ясности своих представлений — начиная от низших монад, деятельность которых смутна и бессознательна, и кончая разумной человеческой душой. От самых темных и смутных ощущений низших монад до высшей монады, обладающей полной ясностью сознания, существуют бесчисленные переходы; согласно принципу непрерывности, который Лейбниц считает универсальным для метафизики, физики и математики, природа никогда не делает скачков. Между растениями и животными, между минералами и растениями существуют промежуточные формы, которые науке еще предстоит открыть: в лестнице природных существ нет пропущенных ступеней. С принципом непрерывности связано и утверждение Лейбница о том, что в природе нет двух совершенно тождественных вещей (принцип неразличимости). В силу того что различия между вещами могут быть до бесконечности малыми, мы их не замечаем и полагаем, что существуют вещи, различимые только нумерически, но не по своим реальным признакам. Однако такое предположение ложно. С помощью принципа непрерывности Лейбниц пытается разрешить также проблему континуума в математике и тем самым обосновать метод дифференциального исчисления, а с другой стороны, построить теорию т. н. малых, или бессознательных, восприятий, важную для его метафизики. Бессознательные «малые восприятия» подобны дифференциалу: только бесконечно большее их число, будучи суммированным, дает конечную, т. е. различимую нами, величину, тогда как каждое малое восприятие, взятое в отдельности, не достигает порога сознания. Создавая учение о бессознательной деятельности души, в т. ч. и души разумной, Лейбниц пытается решить проблему, возникающую с допущением некоего подобия душ также и в неживой природе. Теория бессознательных восприятий и влечений оказала влияние на дальнейшее развитие философской мысли — от романтиков и ***Шеллинга*** до ***Шопенгауэра***, ***Эд. Гартмана*** и ***З. Фрейда***.

На вершине иерархической лестницы монад стоит высшая монада — Бог, Творец всех остальных монад, обладающий самым ясным сознанием и представляющий собой чистую деятельность (actus punis); он свободен от страдательных, т. е. бессознательных, состояний, является источником вечных истин и предустановленной мировой гармонии, залога совершенства мироздания. С помощью понятия предустановленной гармонии Лейбниц разрешает столь трудную для рационализма 17 в. проблему связи души и тела: в духе окказионализма. Лейбниц мыслит душу и тело по аналогии с двумя часами, движение стрелок которых, установленное Богом, совершается параллельно и не требует никакого взаимодействия самих часовых механизмов. Этот психофизический параллелизм с характерным для него дуализмом обосновывается Лейбницем с помощью метафизического монизма — спиритуализма его монадологии. Задача, которую при этом пытается решить философ, состоит в необходимости объяснить механические законы физического мира тел с помощью телеологических законов жизни душ, этих «метафизических атомов». Все в мире происходит в согласии с механическими законами, но этот механизм есть средство осуществления телеологических принципов, по которым мир создан его Творцом. Все в мире служит совершенству и благу целого, в том числе и зло: физическое зло (болезни и несчастья) содействует совершенствованию души, моральное зло (грех) является результатом свободы воли, а зло метафизическое проистекает из конечности тварных существ. Как и средневековые мыслители, Лейбниц рассматривает зло не как положительную реальность, а как «лишенность» — отсутствие блага. Таков метафизический оптимизм, на котором стоит ***теодицея*** Лейбница.

Монадология Лейбница органически связана с его как математическими, так и естественно-научными исследованиями. Не в меньшей степени, чем потребности разрешить метафизическую проблему простого и сложного, духовного и материального и математическую проблему обоснования дифференциального исчисления, монадология обязана своим появлением на свет изобретению микроскопа. Благодаря микроскопу в 60—70-х гг. 17 в. была открыта клетка, а также простейшие организмы — инфузории, бактерии, которым Левенгук дал имя «анималькули», не сомневаясь в их животной природе. На основе эмбриологических исследований Сваммердам выдвинул теорию преформации (преобразования) зародыша, которая оформилась затем в целое направление преформизма, к которому принадлежал и Лейбниц. «В семени животных взрослых находятся маленькие животные, которые через посредство зачатия принимают новую оболочку... дающую им возможность питаться и расти... И как животные вообще не возникают при зачатии и рождении, так же точно они и не уничтожаются всецело в том, что мы называем смертью...» (Избр. философ, соч., с. 238). Монады как живые единства, центры силы и деятельности мыслятся Лейбницем также и по аналогии с «анималькулями» Левенгука. Эта же аналогия, по-видимому, подсказала Лейбницу и его схему соотношения простых и сложных субстанций: сложная субстанция, по Лейбницу, есть собрание, или агрегат, простых. «Всякая простая субстанция, или особая монада, составляющая центр и начало единства субстанции сложной (напр., животного), окружена массой, состоящей из бесконечного множества других монад, слагающих собственное тело такой центральной монады...» (Соч. в 4 т., т. 1, с. 404—405). Центральная монада, т. е. душа, не может существовать без тела, которое есть агрегат низших по сравнению с ней монад. Природа у Лейбница, т. о., исполнена силы и жизни: если Декарт пытался объяснить организм, исходя из законов механики, то Лейбниц, напротив, стремится объяснить неживое, исходя из живого: живое начало предстает в виде силы, изначально присущей всякому телу.

При этом, однако, у Лейбница возникает трудность с пониманием природы тела. С одной стороны, тело есть совокупность низших по сравнению с душой монад и, стало быть, не есть нечто непрерывное: оно есть масса лишь с т. зр. высшей

монады, и, значит, материальные тела суть лишь феномены в ее восприятии. Но, с другой стороны, и тезис Лейбница о воплощенности душ, и его учение о природе органического свидетельствуют о том, что он приписывает телу сверхфеноменальную реальность. Пытаясь разрешить эту трудность, Лейбниц определяет тело как феномен, но феномен «хорошо обоснованный»: «Я... не настаиваю на том, что материя — это тень и даже ничто. Это выражения преувеличенные. Материя — это скопление, не субстанция, но substantiation, каким была бы армия или войско. И в то время как ее рассматривают так, будто она есть некая вещь, она есть феномен на самом деле вполне истинный (tres veritable en effect), из которого наше восприятие создает единство» (Die philosophischen Schriften, Bd. 6. B., 1888, S. 624). Лейбниц не принимает картезианского отождествления материи с протяжением, пространством. В его метафизике субстанция, т. е. вещь сама по себе, не бесконечно делимое пространство, а неделимая монада. Пространство, напротив, есть только идеальное образование, оно «состоит из возможностей» и не содержит ничего актуального. Оно не существует независимо от вещей, как это полагали Ньютон и Кларк, а есть лишь отношение, «порядок сосуществования» вещей, т. е. нечто лишь идеальное. От монад как реально существующих субстанций и пространства как «идеальной вещи» Лейбниц отличает материю как лишь феномен, который, однако, есть не просто иллюзия, он «хорошо обоснован», т. е. носит достаточно объективный характер. Всем, что в ней актуально, она обязана монадам. Подчеркивая «обоснованность», упорядоченность этого феномена, Лейбниц стремится отстоять значимость математического естествознания. И все же ему не удается до конца примирить две трактовки понятия материи, тела — идеалистическую, или феноменалистскую, и реалистическую: первая возникает при рассмотрении природы сознания, а вторая — при решении проблем физики и биологии.

В теории познания Лейбниц защищает принципы рационализма, правда, в умеренном варианте, принимая до известной степени критические аргументы эмпириков и сенсуалистов против теории ***врожденных идей***. Врожденные идеи, по Лейбницу, не существуют в душе актуально, в готовом, завершенном виде, но в то же время душа не является и «чистой доской» (tabula rasa), как полагал Локк, в ней существуют как бы врожденные предрасположения, потенциальные, или виртуально врожденные, истины, которые актуализируются с помощью опыта, но не происходят из опыта, ибо опыт не может дать необходимого знания. Сформулированный Локком исходный тезис эмпиризма: «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах» — Лейбниц принимает с характерной оговоркой: «кроме самого разума». Лейбниц различает два типа истин: априорные «истины разума» и эмпирические «истины факта»; первые абсолютно достоверны и необходимы, вторые случайны. К необходимым истинам принадлежат законы логики, аксиомы математики и основные нравственные принципы. Их основу составляет закон противоречия и закон тождества, в то время как истины факта базируются на законе достаточного основания, впервые сформулированном именно Лейбницем.

Лейбниц оказал сильное влияние на развитие философии, прежде всего в Германии. Этому содействовал ученик Лейбница ***Хр. Вольф***, систематизировавший его учение и придавший ему академически строгую форму. Под воздействием идей Лейбница формировалась философия немецкого классического идеализма, в первую очередь ***Канта***, а также учения ***Гербарта, Бенеке, Лотце,*** Тейхмюллера, ***Вундта, Эд. Гартмана,*** Ренувье и др. В 20 в. идеи Лейбница развивали не только представители натурфилософии (динамически-энергетическое понимание природы), но и логики — ***Больцано, Гуссерль, Рассел, Кутюра***. Метафизика Лейбница возрождается и в России — в учениях ***Л. А. Козлова, С. А. Аскольдова, Л. М. Лопатина, Н О. Лосского***, С. А. Левицкого.

Соч.: Die philosophischen Schriften, hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 1—7. B., 1875—90; Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe 1—6. B.—Lpz., 1950—75; в рус. пер.: Избр. философ, соч. М, 1890, 2-е изд., 1908; Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань, 1913; Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа». Казань, 1915: Полемика Г. В. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715—1716). Л., 1960; Соч. в 4 т., вступ. ст. В. В. Соколова, т. 1-4. М., 1982—1989.

Лит.: *Герье В.И.* Лейбниц и его век, т. 1—2. СПб., 1868—71; *Серебряников В. С.* Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908, *Ягодинский И. И.* Философия Лейбница. Казань, 1914; *Беляев В. А.* Лейбниц и Спиноза. СПб., 1914; *Погребысский И. Б.* Г. В. Лейбниц. 1646-1716. М., 1971; *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. М., 1972; *Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Г. В. Лейбница. М., 1973, *Гайденко П.П.* Монадология Лейбница и кантовское понятие «вещи в себе».— В кн.: Этика Канта и современность. Рига, 1989, с. 91 — 121; *Васильев В. В.* Влияние Лейбница на философию Юма.— В кн.: Историко-философский ежегодник-92. М., 1994; *Субботин А. Л.* Логические исследования Лейбница: традиция и новаторство.— В кн.: Историко-философский ежегодник-95. М., 1996; *Lachelier H.* Leibniz. La Monadologie. P., 1883; *Cassirer E.* Leibnizs System. B., 1902; Couturat, La logique de Leibniz. P., 1902. *Mahnke D.* Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Halle a. d. S., 1925; Leibniz. Sein Leben, sein Wirken, seine Welt, hrsg. v. W. Totok und C. Haase, Hannover, 1966; *Miller K.* Leibniz-Bibliographie. Fr./M, 1966; Sludia Leibnitiana, hrsg. v. K. Miller und W. Totok, Bd. 1—18. Wiesbaden, 1969—78; *Ravier E.* Bibliographie des oeuvres de Leibniz Hildesheim, 1970.

П. П. Гайденко

ЛЕНИН (Ульянов) Владимир Ильич (10(22) апреля 1870, Симбирск— 21 января 1924, Москва) — мыслитель и революционер, деятельность которого ознаменовала новый этап развития марксистского мировоззрения, получившего по его имени название ленинизма. В 1887 поступил в Казанский университет на юридический факультет. За участие в революционном движении студентов арестован и исключен из университета. Закончил экстерном в 1891 Петербургский университет. В 1900 уехал за границу, в начале апреля 1917 вернулся в Россию. Во главе созданной им в 1903 коммунистической партии (РСДРП) руководил Октябрьским вооруженным восстанием 1917, создал Советское государство (СССР), просуществовавшее до 1991. Интерпретация Лениным марксизма, существенно отличавшаяся от трактовки марксизма ***Г. В. Плехановым*** и его сторонниками, привлекла внимание радикальных революционеров. Считая, что политически и экономически Россия созрела для социалистической революции, Ленин обосновывал возможность победы социализма в нескольких странах или даже в одной, отдельно взятой стране. Разделял убеждение в необходимости мировой социалистической революции. В книгах, статьях и устных выступлениях ставил многие проблемы социологии марксизма, его экономической и социально-политической теории (об экономических формациях, сущности, формах и типах государства, о критериях выделения социальных классов, закономерностях развития общества и т. д.). Проблемы экономической и политической мысли рассматривались им в трудах «Развитие капитализма в России», «Империализм, как высшая стадия раз-

вития капитализма», «Государство и революция» и др. В основном философском труде «Материализм и эмпириокритицизм» (1908, опубликован в 1909) рассматривается понятие материи, которому дается гносеологическое определение: материя есть объективная реальность, существующая вне и независимо от сознания и отображаемая им. Истина характеризуется Лениным как такое содержание наших представлений, которое не зависит ни от человека, ни от человечества (т. е. по существу она надклассова и надысторична), познание понимается как процесс, в котором соотносятся между собой абсолютная и относительная истины (из одной относительной истины вырастает другая, более полная); критерием истины является практика, понимаемая, как и сама истина, конкретно, в соотнесенности с уровнем развития теории. Анализируя кризис в физике, Ленин выделил его гносеологические, методологические и социально-классовые основания. Его конспекты и философские заметки 1914—16 были собраны в отдельную книгу «Философские тетради», в которых рассматривается структура («элементы») диалектики, исходя из положения о единстве диалектики, логики и теории познания: в диалектику включаются не только основные законы развития, но и многие другие соотносительные категории (принцип единства формы и содержания, принцип каузальности и др.). В работе «О значении воинствующего материализма» (1922) Ленин говорил о необходимости союза марксистов (философов) с естествоиспытателями. В трактовке ***единства и борьбы противоположностей*** Ленин исходил из того, что борьба абсолютна, а единство относительно, абсолютизируя тем самым роль скачков-взрывов, т. е. революций, в социальном развитии и подвергая едкой критике сторонников социальных реформ. Ленин рассматривал марксистскую философию ***диалектического материализма*** как мировоззрение рабочего класса, его коммунистической партии и подчинял свои философские занятия целям партийно-политической деятельности. Он считал контекстуальность важным принципом философского исследования, сформулировал идею классовости философии, выражающуюся в борьбе материализма («линия Демокрита») и идеализма («линия Платона»).

Соч.: Полн. собр. соч. т. 1—55. М., 1958—1965.

П. В. Алексеев

ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ (Λεόντιος) (6 в.) - византийский монах и богослов. О его жизни почти ничего не известно. Родился в Иерусалиме, по его собственным словам в молодости был несторианином, затем возвратился в православие. Автор трех сочинений, посвященных христологической полемике: «Против несториан и евтихиан», «30 глав против Севира Антиохийского», «Против обманов аполлинаристов». Опираясь на вероопределение Халкидонского собора 451, что Христос существует в двух природах (φύσις) и одной ипостаси (ὑπόστασις), Леонтий стремится дать точное определение этих понятий, опираясь на аристотелевские логические категории. Природу он отождествляет с сущностью (οὐσία). Природа означает общность происхождения, т. е. нечто обобщающее. Но реально существуют только отдельные вещи, которые Леонтий вслед за ***каппадокийцами*** определяет понятием «ипостась». Природа реально существует только в ипостаси. Однако существование какой-либо природы в данной ипостаси не значит, что это ипостась данной природы. Природа может осуществиться не только в присущей ей ипостаси, но и в ипостаси иной природы, поэтому существуют однопрородные и составные ипостаси. Примером последней является человек, представляющий собой одну ипостась, но состоящий из двух природ — души и тела. Т. о., в составной ипостаси одна природа существует в ипостаси другой. Чтобы описать способ такого соединения, Леонтий вводит термин «воипостасность» (ἐνυπόστατον). Ипостась есть что-то или кто-то, воипостасность же указывает на то, что существует в другом, и означает соединение природ в одной ипостаси без слияния и без утраты свойств природ; Леонтий именует это ипостасным единством. Воплощение Бога Слова, будучи тайной, является нам в лице Христа, в котором соединились совершенный Бог, «один из Святой Троицы», и совершенный человек, «один из нас». Единая ипостась Богочеловека, обозначаемая именем Христа, есть ипостась Бога Слова, воспринимающая человеческую природу, и притом индивидуализированную человеческую природу — Христос как человек отличается своими индивидуальными признаками от других людей. Он «один из нас». Леонтий говорит о воплощении как втором рождении Слова, а не человеческой природы Христа от Девы Марии, поскольку Его человеческая природа существует только в Слове. Т. о., понятие ипостаси выражает единство личности Христа, а понятие воипостасности определяет полноту реальности в Нем человеческой природы. Работа Леонтия оказала влияние на последующее развитие христианского богословия в течение всего Средневековья.

Соч.: MPG, t. 86.

Лит.: *Соколов В.* Леонтий Византийский, его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916; *Evans D. B.* Leontius of Byzantium: an Origenist Christology. Wash., 1970; *Otto S.* Person und Subsistenz: die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, Münch., 1968; *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Lpz., 1887.

А. В. Иванченко

ЛЕОНТЬЕВ Константин Николаевич [13(25) января 1831, с. Кудиново, Калужской губ. — 12(14) ноября 1891, Троице-Сергиева лавра] — русский философ, писатель, публицист. В 1850—54 обучался на медицинском факультете Московского университета. Участвовал в Крымской войне. В кон. 1850-х — 60-е гг. на дипломатической службе. В 1871 смертельно заболев, обратился к религии и оставил службу. С 1880 Леонтьев вновь на государственной службе в качестве цензора Московского цензурного комитета. В 1887 по состоянию здоровья вышел в отставку и обосновался в Оптиной пустыни. В 1891 тайно постригся в монахи; вскоре он покинул Оптину пустынь и переселился в Троице-Сергиеву лавру, но по дороге простудился, заболел воспалением легких и скончался.

Оригинальный характер философских воззрений Леонтьева определяется его учением об эстетике жизни, центральная идея которого — выделение двух основных родов бытия: восходящей жизни («цветущей сложности») и нисходящей («вторичное смесительное упрощение»). Развивая эту идею, Леонтьев утверждает, что надо всем сущим, в т. ч. и над историческими образованиями, властвует триединый закон фаз жизненного цикла от «первичной простоты» к «цветущей сложности» и «вторичному смесительному упрощению». Леонтьев дал оригинальную социально-философскую интерпретацию триединого закона, связав восходящую фазу жизненного цикла с деспотическими общественными формами («принципом византизма»), а нисходящую — с торжеством демократических начал в общественной жизни. Выступая, подобно Ф. Ницше, за восходящую жизнь, против упадка жиз-

ни и разложения, Леонтьев, естественно, отдавал предпочтение деспотическим, а не демократическим формам общественной организации. Демократические общества — менее «красивые», менее «сложные» и «противоречивые» образования, чем общества деспотические. По Леонтьеву, усложнение элементов, составляющих общество, требует особой деспотической интеграции.

Деспотический принцип общественной жизни, т. е. «принцип византизма», есть совокупность принудительных начал, характеризующихся в государственном отношении как самодержавие, в религиозном — как истинное византийское православное христианство, в нравственном — как отрешение от идей обретения земного благополучия и счастья. К византийским началам относятся также неравенство, иерархия, строгая дисциплина, смирение и послушание. Именно на фундаменте этих начал и возможно, по Леонтьеву, создание истинно прочных и «красивых» общественных форм.

Религиозные воззрения Леонтьева характеризовались противопоставлением истинного аскетического византийского православия и неистинного «розового» христианства. По Леонтьеву, все положительные (т. е. истинные) религии открыли и усвоили ту истину, что в жизни неизбежны зло, страдания, трагедия. Однако в новоевропейской культуре выработалось ложное представление о том, что «возможно улучшение жизни для всех», т. е. идея либерально-гуманистического прогресса, которая проникла в некоторые трактовки христианства, исказив тем самым его сущность. Как и идея прогресса, искаженная трактовка христианства («розовое христианство») есть «ложный продукт демократического разрушения старых европейских обществ».

Политические воззрения Леонтьева в целом консервативно-охранительные. Главную миссию России он видит в противодействии «исторической экспансии» Запада — ибо только в этом случае у России появляется шанс на самосохранение. В этой связи Леонтьев выдвигает идею культурно-политического союза России с Востоком против Запада (впоследствии эта идея оказала серьезное влияние на евразийцев). Российскому самодержавному государству Леонтьев в первую очередь предписывает охранительные цели во внутренней и внешней политике. Основные пункты внутриполитической программы: практическая и идеологическая защита самодержавия, авторитета государя, Православной церкви, борьба с западным просвещением, с либерально-гуманистической и социалистической идеологиями. Своих политических единомышленников Леонтьев призывает «учиться делать реакцию», «властвовать беззастенчиво».

Соч.: Соч., т. 1—9. М., 1912; Цветущая сложность. Избр. статьи. М., 1992; Восток, Россия и славянство. М., 1996.
Лит.: *К. Н. Леонтьев:* Pro et contra, кн. 1—2. СПб., 1995.
Архив: РФ ГЛМ, ф. 196, оп. 1.

С. И. Бажов

ЛЕРУ (Leroux) Пьер (17 апреля 1797, Берси, близ Парижа — 11 апреля 1871, Париж) — французский философ, один из первых последователей Сен-Симона. В 1824 основал газету «Глоб», ставшую органом сенсимонистов, но в 1831, после того как главенствующее положение в ней занял ученик Сен-Симона Анфантен, отошел от нее и попытался создать свою собственную социалистическую систему своеобразного христианского социализма, идеи которого он развил в серии статей и брошюр, опубликованных в рамках «Новой энциклопедии» (1841,8 тт.), а также в книгах «О Равенстве» (De l'egalite, 1839), «Опровержение эклектизма» (Réfutation de l'éclectisme, 1838), «О Человечестве, его принципе и его будущем» (De l'humanité, de son principe et de son avenir, 1840). Леру говорит о человечестве как огромной живой ассоциации людей, которых от поколения к поколению объединяет вера и способность к совершенствованию. Между поколениями существует родство духа и тела, и каждое последующее поколение должно обогащать духовную почву, уже возделанную его прародителями. В рамках такого человечества не существует изолированного Я; каждый человек, обозревая свое прошлое, настоящее и предугадывая будущее, может сказать о себе Мы, каждый является тем, что он есть, только благодаря работе всего человечества, совершенствуясь, человек подготавливает наступление лучшего будущего — «мира равенства». Идеи Леру оказали значительное влияние на становление и развитие католического социализма.

Лит.: *Goblot J.-J.* Aux origines du socialisme francais: P. Leroux et ses premiers écrits. Lyon, 1977.

М. М. Федорова

ЛЕСЕВИЧ Владимир Викторович [15(27) января 1837, с. Денисовка Полтавской губ. — 13(26) ноября 1905, Петербург] — русский философ и публицист. Обучался в Киевской гимназии, Петербургском инженерном училище и в Петербургской военной академии. За связь с революционным народничеством отбывал ссылку.

В философии выступил в роли последователя ***позитивизма***. Критиковал О. Конта за недостаточное внимание к вопросам гносеологии, поддержал осуществленный рядом немецких позитивистов (Р. Авенариус, А. Риль и др.) поворот к исследованию гносеологической проблематики. Его собственная программа предусматривала анализ способов преобразования случайных представлений (обыденного опыта) в научный опыт — отчетливое, систематизированное знание. Считал, что гносеологически усовершенствованная позитивистская философия должна стать одной из частных наук, специализирующейся на синтезе научного знания. Фундаментом знания являются отдельные чувственные факты. Базирующееся на фактах абстрактное, опосредованное знание с необходимостью выходит за пределы фактической достоверности. Поэтому открываемые наукой «объективные законы» принадлежат не сфере природы, а являются плодом субъективного (но не субъективистского) конституирования. Основная задача научной философии, по Лесевичу, состоит в усовершенствовании «рутинных» отношений во всех сферах жизни общества путем изучения вопросов, решение которых способствует общечеловеческому благу.

Соч.: Собр. соч., т. 1-3. М., 1915-17.

Лит.: *Кареев Н.* Памяти В. В. Лесевича.— «Современность», 1906, № 1; *Ганейзер Е.* В. В. Лесевич в письмах и воспоминаниях.— «Голос минувшего», 1914. № 8.

С. И Бажов

ЛЕССИНГ (Lessing) Готхольд Эфраим (22 января 1729, Каменц, Саксония — 15 февраля 1781, Брауншвейг) — немецкий философ-просветитель, писатель, литературный критик и теоретик искусства. Испытал влияние Лейбница, позже — Спинозы, способствовал пробуждению в Германии интереса к нему своей статьей «О действительности вещей вне Бога» (1763), где говорилось об идентичности понятий Бога вещам, в силу чего вещи имеют двоякое существование — в эмпирической реальности и в Боге как прообразы. После смерти Лес-

синга возникла дискуссия о том, был ли он спинозистом (*Jakobi F. N.* Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785). Большую роль в немецком Просвещении сыграли произведения Лессинга, где он выступал поборником веротерпимости и свободного исследования религии (памфлет «Анти-Геце», 1778, философская драма «Натан Мудрый», 1779, утверждающая, что основу всех религий составляет нравственное чувство). Главную причину распространения христианства Лессинг видел в его проповеди всеобщей любви. Высоко оценивая роль лютеранства, Лессинг считал, что будущее принадлежит ***естественной религии***. Философско-исторические взгляды Лессинга изложены в сочинениях «Воспитание человеческого рода» (1780) и «Эрнст и Фальк» (1780). Развитие человечества проходит те же стадии, что и развитие отдельного человека — детство, юношество и зрелость. Детство соответствует эпохе Ветхого Завета, юность — эпохе Нового Завета, а зрелость человеческого рода будет достигнута в будущем. Идеальное устройство общества предполагает отсутствие государства как особого социального института.

Теория искусства Лессинга явилась важнейшей ступенью в развитии немецкой эстетики 18 в. В «Лаокооне, или О границах поэзии и живописи» (Laokoon, oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie, 1766) Лессинг, полемизируя с трактовкой Лаокоона ***Винкельманом***, отвергает тезис классицизма «ut pictura poesis» (поэзия как живопись) и показывает, что изобразительные искусства и поэзия отличаются как по предмету, так и по роду подражания. Предмет живописи и скульптуры — «тела», расположенные в пространстве. Предмет поэзии — «действия», совершающиеся во времени. Уступая живописи и скульптуре в яркости и полноте изображения видимого, телесного облика предметов, поэзия превосходит их в воспроизведении действий, глубинных пружин и страстей жизни. У поэзии больше возможностей в индивидуализации человеческих характеров, в изображении случайного и даже безобразного. В «Гамбургской драматургии» ставится вопрос об общественной и воспитательной функции искусства: театр должен быть «школой нравственного мира».

Соч.: Gesammelte Werke, hrsg. v. P. Rilla, Bd. 1-10, B.—Weimar, 1968; Собр. соч., т. 1-10. СПб, 1904; Избр. произв. М., 1953.

Лит.: *Фридлендер Г.* Лессинг. М., 1957; *Егоров Н. В.* Проблема времени и пространства в эстетике Аристотеля и Лессинга.— В кн.: Проблемы истории критики и поэтики реализма, вып. 2. Куйбышев, 1977, с. 23—35; Лессинг и современность, сб. ст. М., 1981; *Стадников Г. В.* Лессинг. Л., 1987; Lessing und Spinoza, hrsg. von T. Hohl. Halle, 1982; *Seifert S.* Lessing-Bibliographie. B.—Weimar, 1973.

З. Г. Матюшенко

ЛЕССИНГ (Lessing) Теодор (8 февраля 1872, Ганновер — 31 августа 1933, Мариенбад) — немецкий философ и публицист. Получив медицинское и философское образование, с нач. 1890-х гг. публикует ряд литературоведческих исследований, работы по психологии и философии. Основные философские труды Лессинга были опубликованы после 1-й мировой войны, оказавшей заметное влияние на его творчество. Лессинг становится одним из ведущих представителей «философии пессимизма», в которой сочетаются темы учений А. Шопенгауэра и Л. Клагеса (одно время близкого друга Лессинга). Написанная во время войны «История как придание смысла бессмысленному» (изд. в 1919) и «Проклятая культура» (1921) представляют собой приговор западной цивилизации, изначально вступившей на ложный путь технического покорения мира. Работа «Закат Земли в духе» является одним из наиболее пессимистичных произведений европейской мысли. Разум является заклятым врагом жизни и ведет ее к гибели, а человечество есть «стая хищных обезьян, впавших в манию величия по поводу своей так называемой духовности». Человечество есть тупик эволюции, планетарная болезнь жизни, а «дух» есть «необходимый суррогат» больной жизни. Если можно говорить о каком бы то ни было выходе из подобного тупика, то таковым являются аскетичные религии Востока, в первую очередь буддизм. Пессимизм сочетался у Лессинга с пацифизмом и феминизмом; т. к. Лессинг писал о необходимости отказа от технического насилия по отношению к природе, некоторые современные «зеленые» в Германии считают его своим предтечей.

В 1926 Лессинг публично резко критиковал избиравшегося на пост рейхспрезидента Гинденбурга. Тем самым он стал мишенью нападок всех немецких правых, демонстрации которых перед зданием Гамбургского университета привели к тому, что он лишился в нем места. Лессинг эмигрировал в Чехословакию, но вскоре после прихода нацистов к власти был застрелен неизвестными лицами, скорее всего нацистами.

Соч.: Studien zur Wertaxiomatik. Lpz., 1914; Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. Münch., 1919; Ницше, Шопенгауэр, Вагнер.— В кн.: Культурология. XX век. М., 1995.

А. М. Руткевич

ЛЕСЬНЕВСКИЙ (Leśniewski) Станислав — (28 марта 1886, Серпухово, Московская губ., Россия — 13 мая 1939, Варшава) — выдающийся польский логик и философ, один из главных представителей ***Львовско-варшавской школы***. С 1904 по 1910 учился в университетах Лейпцига, Гейдельберга, Цюриха, Мюнхена. В 1912 защитил докторскую диссертацию во Львовском университете под руководством ***К. Твардовского***. С 1915 по 1918 жил в Москве, преподавал математику в польских гимназиях. С 1919 и до своей смерти в 1939 — проф. Варшавского университета. На формирование философских взглядов Лесьневского оказали влияние «Логические исследования» Э. Гуссерля, а также А. Марти, К. Твардовский и А. Мейнонг, интересы в логике во многом определились благодаря работам ***Я. Лукасевича***. Разделяя антипсихологизм и общую аналитическую установку последнего, Лесьневский в то же время отвергал свойственные Лукасевичу платонистские тенденции и идею логического плюрализма, склоняясь к номинализму и классической (двузначной) интерпретации логики.

Логические исследования Лесьневского направлялись онтологическими и математическими идеями. Он стремился построить универсальную логическую систему, свободную от парадоксов и способную послужить в качестве номиналистического основания математики. В результате им были разработаны три дедуктивные теории — «Прототетика», «Онтология», «Мереология», объединение которых образует возможное основание для всей структуры математики. Главной особенностью систем Лесьневского является необычная стратегия их построения как формальных систем, связанная со стремлением одновременно передать свойства естественного языка. В качестве своей составной части они включают теорию семантических категорий, аналогичную, с одной стороны, делению выражений обыденного языка на части речи, а с другой стороны, до некоторой степени связанную с теорией типов. В общем виде «Прототетика» может рассматриваться как расширение пропозиционального исчисления с кванторами по переменным любого рода, «Онтология» — как формальная теория связки «есть» (в выражениях типа «Уран — планета»,

«кит — млекопитающее» и т. п.), а «Мереология» — как теория отношений «часть — целое» между объектами.

Логические идеи Лесьневского были ассимилированы фило софско-методологической концепцией «реизма», развитой ***Т. Котарбиньским***. Вместе с тем Лесьневский критиковал «гипостазирование» понятий, ведущее к онтологизации логических и математических объектов. Синтаксический аналог теории семантических категорий Лесьневского нашел применение в лингвистике. В его логике получают свое естественное выражение некоторые идеи античных и средневековых логиков (Аристотеля, Ансельма, Боэция, Оккама и др.). Это сказывается в логическом номинализме систем Лесьневского, который может быть охарактеризован как современная версия аристотелевского номинализма; в трактовке кванторов, заставляющей вспомнить оккамовскую квантификацию по терминам (в отличие от квантификации по индивидным переменным в стандартных системах современной логики); во введении в его систему «онтологии» объекта «ничто», понимаемого как «никакой объект», что характерно для трактовки «ничто» Ансельмом Кентерберийским. Все это позволяет рассматривать системы Лесьневского как синтез традиционной (аристотелевской) и современной логик и делает его логические идеи инструментом не только метаматематического, но и историко-философского исследования.

Соч.: Логические рассуждения. СПб., 1913; Podstawy ogólnej teoryi mnogosci. Moskwa, 1916; Grundzüge eines neuen Systems der Grund-lagen der Mathematik, § I—II.— «Fundamenta Mathematicae», t. 14, 1929, s. 1—81; § 12. Collectanea Logica I, 1938; Über die Grundlagen der Ontologie.— Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie, Classe III, 23, 1930, s. 111-132; Collected works, Kluwer, Nijhoff, v. 1 and 2, 1992.

Лит.: *Васюков В. Л.* Формальная феноменология (глава I). М., 1999; *Slupecki J.* St. Leśnewski's Prototets.— «Studia Logica», 1954, t. 1; *Idem.* S. Lesnewski's culculus of names.— Ibid., 1955, t. 3; *Grzegorcayk A.* The systems of Lesnewski in relation to contemporary logical research.— Ibidem.

В. Л. Васюков

ЛЖЕЦА ПАРАДОКС - см. ***Парадокс логический***.

ЛИ-благопристойность (кит., букв. — этико-ритуальные нормы, этикет, этика, ритуал, церемонии) — одна из центральных категорий китайской философии, гл. о. ***конфуцианства***, сочетающая два основных смысла — «этика» и «ритуал». Этимологическое значение — «культовое действие с сосудом». Начертание иероглифа «ли» роднит его с онтологическим понятием «ти» («тело», «строй», «сущность», «субстанция») — графическую основу обоих иероглифов составляет изображение ритуального сосуда. Их этимологическое родство, видимо, во многом предопределило онтологизацию понятия «ли», которое стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросозидания, но и космоупорядочения. До сер. 1-го тысячелетия до н. э. воздействие ли считалось основывающимся на религиозном ритуале, а впоследствии получило преимущественно этическое истолкование.

В древнейших письменных памятниках (***«Шу цзин»*** и ***«Ши цзин»***) иероглиф «ли» обозначал обряды, дающие возможность преодолеть политические конфликты и отражающие единство мира, а также храмовые и дворцовые ритуалы, формы поведения сановников по отношению к народу. ***Конфуций***, теоретически осмыслив понятие «ли», превратил его в самую общую характеристику правильного общественного устройства и поведения человека по отношению к другим и к себе: «Правитель [должен] руководить подданными посредством ли»; «Преодоление себя и обращение к ли составляет гуманность (***жэнь***)... Не следует смотреть на несоответствующее ли, не следует слушать несоответствующее ли, не следует говорить несоответствующее ли» (***«Лунь юй»***). Распространение подобного контроля на чувственную сферу стало у Конфуция основой для придания ли статуса общегносеологического норматива: «Расширяя [свои] познания в культуре (вэнь) и стягивая их с помощью ли, можно избегнуть нарушений» («Лунь юй»).

Став одним из важнейших символов конфуцианства, в 5—3 вв. до н. э. концепция ли превратилась в центральную мишень антиконфуцианских выпадов со стороны конкурировавших с ним философских школ. Даосы подчеркивали искусственность и бесплодный ригоризм конфуцианской «благопристойности» с позиций гедонистического следования природному естеству (напр., «Чжуан-шы»). В раннем даосизме ли представлено как результат последовательной деградации ***дао***, затем «благодати/добродетели» (***дэ***), «гуманности» (жэнь), «должной справедливости» (***и***), источник утраты «верности» (чжун, см. ***Чжун шу***) и «благонадежности» (***синь***) («Дао дэ цзин»). Моисты (см. ***Мо цзя***) с позиций социально-экономического утилитаризма и понимания ли как «почтительной осторожности» (цзин) подвергли критике чрезмерное увлечение конфуцианцев обрядово-церемониальной стороной ли, ее усложнение до крайне изощренных и трудновыполнимых форм («Мо-цзы»). Легисты (см. ***Легизм***), также отвергая ли как высший принцип социальной регуляции, в качестве альтернативы выдвинули административные принципы и юридические законы (фа) (напр., «Шан цзюнь шу»).

Двузначность ли как «этики» и «ритуала» позволила двум главным последователям Конфуция и основателям противоположных течений в конфуцианстве — ***Мэн-цзы*** и ***Сюнь-цзы*** — по-разному истолковать эту категорию: соответственно как внутреннее моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму. Исходя из признания врожденной «доброты» человеческой «природы» (***син***) и полагая определяющим фактором специфики человека «отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце (***синь***)», Мэн-цзы назвал этот фактор «началом ли», а само ли определил как «благоговеющее и почтительно-осторожное сердце», «исконно присущее» человеку. Сюнь-цзы же ссылался на то, что человеку от рождения присущи любовь к выгоде и плотские страсти, губящие ли, правила которого были установлены в обществе древними «совершенномудрыми» (шэн) для обуздания «злой» человеческой «природы»; эти правила являются источником «культуры» (вэнь).

В собрание основополагающих текстов конфуцианства — ***«Ши сань цзин»*** («Тринадцатиканоние») входят три специально посвященных ли произведения: ***«Чжоу ли»*** («Этико-ритуальные нормы [эпохи] Чжоу»), «И ли» («Образцовые церемонии и этико-ритуальные нормы»), ***«Ли цзи»*** («Записки об этико-ритуальных нормах»). В последнем из них категории «ли» придан универсальный регулятивный смысл посредством определения с помощью омонимичного термина ***«ли***-принцип».

Сформулированное в «Ли цзи» учение о ли образовало фундамент конфуцианских и вообще традиционных для Китая представлений о культуре. Категория ли, войдя в один ряд с такими основополагающими общекультурными и философскими понятиями, как «гуманность», «должная справедливость», «разумность» (***чжи***) и «благонадежность», стала выражать идею универсального — социального, этического, религиозного и культурно-цивилизационного — норматива.

Универсальность понятия «ли» давала возможность толковать его в весьма широкой смысловой амплитуде. Напр., Ли Гоу (11 в.) определял ли как «фокус человеческого дао», «основу научения [молодого] поколения», а названные выше четыре категории — как «другие имена ли». Главный создатель «учения о принципе» (ли сюэ) ***Чжу Си*** назвал ли «ограничительным узором» (цзе вэнь) «небесного принципа» (тянь ли); здесь иероглиф «вэнь», выражающий сложное понятие «знаки/письменность/культура», употреблен с акцентом на исходное значение «узор». Этот «[культурный] узор этико-ритуальных норм (ли вэнь) рисует небесный принцип», с тем чтобы его могли «видеть люди» и использовать в качестве надежного «мерила» при «научении». Представитель альтернативного «учению о принципе» «учения о сердце» (синь сюэ) ***Ван Янмин*** еще более определенно заявил о тождестве ли и «принципа»: последний недоступен наблюдению, но находит проявление в «знаках/письменности/культуре», являясь с вэнь «единой вещью».

Вплоть до нач. 20 в. конфуцианизированная культура Поднебесной самоопределялась как основанная на ли («государство ритуала и музыки»); таковой же начиная с 17 в. (времени появления в Европе сообщений первых христианских миссионеров, делавших упор на «китайские церемонии») она виделась на Западе.

Лит.: Древнекитайская философия, т. 1. М., 1972, с. 142—74; т. 2, М, 1973, с. 100—10, 174—81; *Алексеев В. М.* Китайская литература. М, 1978, с. 391-94, 400-03; Сыма Цянь. Исторические записки, т. 4. М., 1986, с. 60—69; Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988; *Tu Wei-ming.* The Creative Tension between Jen and Li.— «Philosophy East and West», 1968, v. 18, N 1—2; *Cua A.S.* Dimensions of Li (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsun Tzu's Ethics.— Ibid., 1979, v. 29, N 4; *Id.* Li and Moral Justification: A Study in the Li Chi.— *Ibid., 1983*, v. 33, N 1. См. также лит. к ст. ***«Ли цзи»***.

А. И. Кобзев

ЛИ-принцип (кит., букв. — закон, правило, атрибут, основание, порядок, мотив, резон, теория, истина, правда, идеал, разум, ноумены) — одна из основополагающих категорий классической китайской философии. Этимологически восходит к обозначению разметки и размежевания полей (правая часть иероглифа состоит из знаков «поле» и «почва») или прожилок на яшме, пучков волокон растений («узорной фактуры») и процедуры обработки драгоценных камней. Исходные значения иероглифа «ли» обусловили его терминологический смысл: упорядочивающее, структурирующее и индивидуализирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущие отдельной вещи и всему сущему, в т. ч. явлениям духовной жизни. В китайском буддизме использовался для передачи терминов ***«сиддханта»***, ***«хету»***, «нидана» (см. ***«Пратитьясамутпада»***), ***«прамана»***.

Как философской категории «ли» с самого начала были присущи три основных смысла: физический, метафизический и антропологический. В физическом смысле ли — это внешние чувственные свойства вещей, определяющие их «формы» (син), чему в современном языке соответствует термин «у-ли-сюэ» — «физика» (букв.: учение о принципах вещей). В метафизическом смысле ли — это внутреннее «незримое» устройство предметов и явлений, соответствующее ***дао*** и делающее их познаваемыми. В антропологическом смысле ли — фундаментальная трансперсональная характеристика человеческого «сердца», т. е. психики (синь), скоординированная с «должной справедливостью» (***и***). Как фактор познания ли перестает быть чувственным атрибутом мира вещей и, напротив, становится оппозиционным всякой чувственности. Антропологический смысл ли в современном языке нашел выражение в термине «синь-ли-сюэ» — «психология» (букв.: учение о принципах сердца).

В философском контексте ли употребляется по крайней мере с 4 в. до н. э.: так, в ***«Ли цзи»*** и «Си цы чжуани» «небесные знаки» (тянь вэнь) коррелируют с «земными принципами» (дн ли; см. ***Тянь***), откуда происходит современный термин «география» (дили). Важным этапом терминологизации ли стали в 5—3 вв. до н. э. учения Мо Ди, поздних моистов, Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Хань Фэя. У ***Мо Ди*** ли, противопоставляясь «беспорядку; хаосу» (луань), идентифицируется с «порядком» (чжи) как универсальной основой правильных «поступков» (син) и «высказываний» (цы). У поздних моистов (см. ***Мо цзя***) термин «ли» приобрел протологический смысл различителя «имен и реалий» (мин — ши), «истины и лжи» (ши — фэй) и стал наименованием одной из трех, наряду с «основанием, причиной» (гу) и «подобием, однородностью» (лэй), характеристик правильного высказывания — его «взращенности» (чан), т. е. построенности. ***Мэн-цзы*** употреблял ли как этическое понятие — критерий, правило, основание нравственности. ***Сюнь-цзы*** сближал значения ли-принципа и его омонима — ***ли***-благопристойности: воздействием соответствующих норм «обрабатывается», «обтесывается» исходно злая природа человека, после чего возможно постижение и соблюдение истинных «принципов» сущего. Хань Фэй (см. ***«Хань Фэй-цзы»***) указывал на вселенскую универсальность ли как «знаков/культуры (вэнь) формирования вещей». Дальнейшая разработка данного термина связана с философией ***сюань сюэ***, особенно с учением ***Ван Би***, который отождествил ли с «отсутствием/небытием», как первичной, универсальной и законосообразной сущностью дао. Принципы, представляющие мир отсутствия/небытия, он считал конститутивными компонентами вещей, т. е. мира наличия/бытия, и противопоставлял делам, что явилось терминологической новацией. Эта оппозиция «принципы — дела» получила развитие в учении буддийской ***Хуаянь школы***, где мир ноуменальных сущностей, сводимый к абсолюту (***татхата***) в виде пустоты (***шуньята***) или «единого сознания» (и синь), определялся термином «ли», а мир феноменов — «ши».

Буддийская понятийная интерпретация повлияла на ***неоконфуцианство***, в котором ли стало основной категорией, определившей само его название как «учения о принципе» (ли сюэ). Специальную разработку категории «ли» в неоконфуцианстве начали братья ***Чэн Хао*** и ***Чэн И***, а завершил ***Чжу Си***. Под ли стало пониматься исходное субстанциальное начало, составляющее природу вещей и определяющее их структуру. Совокупность всего множества «принципов» отдельных вещей образует «Великий предел» (***тай цзи***) — первосущность и первоисточник ли, оформляющих аморфную «пневму» (***ци***), вызывая процесс космогенеза и формирования мира. Ли рассматривалось как логически первичное по отношению к ци начало, хотя его онтологическая первичность отрицалась, поскольку, по учению Чжу Си, ли и ци неотделимы друг от друга и вне взаимной корреляции не существуют. Неоконфуцианцы считали ли также этическим началом, содержащим пять основных нравственных норм («пять постоянств», у чан): «гуманность» (***жэнь***), «должную справедливость» (***и***), «благопристойность» (ли), «мудрость» (***чжи***) и «благонадежность» (***синь***). Данный тезис и толкование ли как изначальной и первичной природы всех вещей и живых существ обусловливают этическое наполнение онтологии и космологии неоконфуци-

анства, согласно учению которого цель человека — выявить в себе исходно благую природу, «небесные принципы» (тянь ли) и избавиться от пагубных «человеческих страстей» (жэнь юй, см. *Тянь*). В философии другого ведущего направления в неоконфуцианстве, школы ***Лу Цзююаня — Ван Янмина***, ли считается принадлежащим сфере психики, сознания («сердца») так же целостно, как объективному миру. В более поздних течениях конфуцианства, ориентированных на эмпиризм и оппозиционных как экстравертной чжусианской ортодоксии, так и интровертному янминизму, ли считалось производным от ципневмы (***Ван Фучжи, Дай Чжэнь***, Янь Юань, Ли Гун и др.).

В синологической литературе предпринимались попытки истолковать противопоставление ли—ци как оппозицию соответственно идеального и материального.

Лит.: Антология мировом философии. М, 1969, с. 196—204, 206—39, 251—59; Древнекитайская философия, т. 2. М., 1973, с. 226,239—55; *Янгутов Л. Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982, с. 34—44; *Торчинов Е. А.* К характеристике этической доктрины неоконфуцианства.— В кн.: Социально-философские аспекты критики религии. Л.. 1982; *Краснов А. Б.* Учение Чжу Си о природе человека.— В кн.: Конфуцианство в Китае. М., 1982; *КобзевА. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Тан Цзюньи.* Лунь чжунго чжэсюэ сысян ши чжун «ли» чжи лю и (О шести значениях «ли» в истории китайской философской мысли).— «Синь я сюэбао», 1955, т. 1, № 1; *Вэй Чжэнтун.* Чжунго чжэсюэ цыдянь дацюань (Полный словарь китайской философии). Тайбэй, 1989, с. 479-86; *Chan Wing-tsit.* The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li as Principle.— «Tsing Hua Journal of Chinese Studies», 1964, v. 4, N 2; *Wittenborn A.* Li Revisited and Explorations.— «The Bulletin of Sung—Yuan Studies», 1981, N 17 (N.Y., 1982).

А. И. Кобзев

ЛИБАНИЙ (Λιβάνιος) из Антиохии(314—393) — позднеантичный ритор; преподавал в Константинополе (342—43), Никомедии (344—49), Антиохии (354—93). Сохранились 64 речи Либания (1-я речь — автобиография), 1544 письма и ряд учебных «образцовых» декламаций. Взгляды, риторический стиль и образ жизни Либания отличались независимостью от господствовавших в 4 в. риторических и философских школ и религиозных течений и преданностью родной Антиохии, что снискало ему уважение среди как язычников, так и христиан. Собственный идеал Либаний видел во «второй софистике»; свою карьеру ритора и общественную деятельность рассматривал как вариант практической философии. Речи Либания содержат богатый материал о культурной жизни поздней Римской империи и являются ценным источником по массовому сознанию, популярной философии, организации философского и риторического образования в Афинах и Антиохии, социальному статусу философов и риторов в 4 в. Историко-философский интерес представляет также переписка Либания, среди адресатов которой император Юлиан, Фемистий, Василий Великий, Акакий.

Соч.: Libanii, Opera, rec. R. Foerster, t. 1—11. Lipsiae, 1903—22; Selected Works with engl. transl. by A. F. Norman, vol. 1—3. L, 1969—77; в рус. пер.: *Либаний.* Речи, пер. С. Шестакова, т. 1—2. Казань, 1912—16.

Лит.: *Paul P.* Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C., 1957; Libanios, hrsg. v. G. Fatouros. T. Krischer. Darmstadt, 1983; *Scholl R.* Historische Beiträge zu den julianischen Reden des Libanios. Stuttg., 1994; *Wiemer H.-U.* Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert n. Chr. Münch., 1995.

М. Л. Хорьков

ЛИБЕРАЛИЗМ (от лат. liberalis — свободный) — наименование «семейства» идейно-политических течений, исторически развившихся из рационалистической и просветительской критики, которой в 17—18 вв. были подвергнуты западноевропейское сословно-корпоративное общество, политический «абсолютизм» и диктат церкви в светской жизни. Философские основания «членов либерального семейства» всегда были различны до несовместимости. Исторически важнейшие среди них: 1) учения о «естественных правах» человека и «общественном договоре» как фундаменте легитимного политического устройства (***Дж. Локк*** и др., ***Договор общественный***); 2) «кантовская парадигма» моральной автономии ноуменального «я» и вытекающие из нее концепции «правового государства»; 3) идеи «шотландского просвещения» (***Д. Юм, А. Смит, А. Фергюсон*** и др.) о спонтанной эволюции социальных институтов, движимой неустранимой скудостью ресурсов в сочетании с эгоизмом и изобретательностью людей, связанных, однако, «моральными чувствами»; 4) ***утилитаризм*** (***И. Бентам***, Д. Рикардо, ***Дж. С. Милль*** и др.) с его программой «наибольшего счастья для наибольшего числа людей», рассматриваемых в качестве расчетливых максимизаторов собственной выгоды; 5) так или иначе связанный с гегелевской философией «исторический либерализм», утверждающий свободу человека, но не в качестве чего-то, присущего ему «от рождения», а как, по словам Р. Коллингвуда, «приобретаемое постепенно постольку, поскольку человек вступает в самосознательное обладание собственной личностью посредством... нравственного прогресса».

В модифицированных и нередко эклектичных вариантах эти различные философские основания воспроизводятся и в современных дискуссиях внутри «либерального семейства». Основными осями таких дискуссий, вокруг которых складываются новые группировки либеральных теорий, отодвигающие на второй план значение различий философских оснований, являются следующие. Во-первых, должен ли либерализм в качестве своей главной цели стремиться к «ограничению принуждающей власти любого правительства» (Ф. Хайек) или это вопрос второстепенный, решаемый в зависимости оттого, как либерализм справляется со своей важнейшей задачей — «поддержанием условий, без которых невозможна свободная практическая реализация человеком своих способностей» (Т. Х. Грин). Суть этих дискуссий — отношение государства и общества, роль, функции и допустимые масштабы деятельности первого ради обеспечения свободы развития индивида и свободного общежития людей. Во-вторых, должен ли либерализм быть «ценностно нейтральным», своего рода «чистой» техникой защиты индивидуальной свободы, независимо от того, в каких ценностях она выражается (Дж. Роулз, Б. Аккерман), или он воплощает определенные ценности (гуманность, терпимость и солидарность, справедливость и т. д.), отход от которых и беспредельный моральный релятивизм чреваты для него самыми пагубными, в том числе непосредственно политическими, последствиями (У. Галстон, М. Уолцер). Суть этого типа — нормативное содержание либерализма и зависимость от него практического функционирования либеральных институтов. В-третьих, спор «экономического» и «этического» (или политического) либерализма. Первый характеризуется формулой Л. фон Мизеса: «Если сконденсировать всю программу либерализма в одно слово, то им будет [частная] собственность... Все другие требования либерализма вытекают из этого фундаментального требования». «Этический» либерализм утверждает, что связь свободы и частной собственности неоднозначна и не неизменна в разных исторических контекстах. По словам ***Б. Кроче***, свобода «должна

иметь смелость принять средства социального прогресса, которые... являются разнообразными и противоречивыми», рассматривая принцип laissez faire лишь как «один из возможных типов экономического порядка».

Если у различных видов либерализма, классических и современных, нельзя найти общего философского знаменателя и подходы их к ключевым практическим проблемам разнятся столь значительно, то что же тогда позволяет говорить об их принадлежности к одному «семейству»? Видные западные исследователи отвергают саму возможность дать либерализму единое определение: его история открывает лишь картину «разрывов, случайностей, многообразия... мыслителей, безразличным образом смешанных в кучу под вывеской «либерализм»» (Д. Грей). Общность различных во всех др. отношениях видов либерализма открывается, если их рассматривать не со стороны их философского или политико-программного содержания, но как идеологию, определяющая функция которой не описывать действительность, а действовать в действительности, мобилизуя и направляя энергию людей на определенные цели. В различных исторических ситуациях успешное осуществление этой функции требует обращения к разным философским идеям и выдвижения разных программных установок в отношении того же рынка, «минимизации» или экспансии государства и т. д. Иными словами, единственное общее определение либерализма может заключаться лишь в том, что он является функцией осуществления некоторых ценностей-целей, специфическим образом проявляющейся в каждой конкретной ситуации. Достоинство и мера «совершенства» либерализма определяются не философской глубиной его доктрин или верностью тем или иным «сакральным» формулировкам о «естественности» прав человека или «незыблемости» частной собственности, а его практической (идеологической) способностью приблизить общество к своим целям и не дать ему «сорваться» в то состояние, которое радикально чуждо им. История многократно демонстрировала то, что философски бедные либеральные учения оказывались с этой точки зрения гораздо эффективнее своих философски утонченных и изощренных «собратьев» (сравним хотя бы политические «судьбы» воззрений «отцов-основателей» США, как они изложены в «Федералисте» и др. документах, с одной стороны, и немецкого кантианства — с другой). Каковы же устойчивые цели-ценности либерализма, получавшие в его истории различные философские обоснования и воплощавшиеся в разных практических программах действий?

1. Индивидуализм — в смысле «примата» морального достоинства человека перед любыми посягательствами на него со стороны любого коллектива, какими бы соображениями целесообразности такие посягательства ни поддерживались. Понятый т. о. индивидуализм не исключает априорно самопожертвования человека, если он признает требования коллектива «справедливыми». Индивидуализм не связан логически необходимым образом и с теми представлениями об «атомизированном» обществе, в рамках которых и на основе которых он первоначально утверждался в истории либерализма.

2. ***Эгалитаризм*** — в смысле признания за всеми людьми равной моральной ценности и отрицания значения для организации важнейших правовых и политических институтов общества любых «эмпирических» различий между ними (в плане происхождения, собственности, профессии, пола и т. д.). Такой эгалитаризм не обязательно обосновывается согласно формуле «все от рождения равны». Для либерализма важно введение проблемы равенства в логику долженствования — «все должны быть признаны морально и политически равными», независимо от того, вытекает ли такое введение из доктрины «естественных прав», гегелевской диалектики «раба и господина» или утилитаристского расчета собственных стратегических выгод.

3. ***Универсализм*** — в смысле признания того, что требования индивидуального достоинства и равенства (в указанном понимании) не могут быть отвергнуты посредством ссылок на «имманентные» особенности тех или иных культурно-исторических коллективов людей. Универсализм не должен обязательно увязываться с представлениями о внеисторической «природе человека» и одинаковостью понимания всеми «достоинства» и «равенства». Он может трактоваться и так, что в каждой культуре — в соответствии с присущим ей характером развития человека — должно быть право требовать уважения достоинства и равенства, как они понимаются в своей исторической определенности. Универсальным оказывается не то, что именно требуют люди в разных контекстах, а как они требуют то, что требуют, а именно — не в качестве рабов, ищущих милости, в которой хозяева по праву могут им отказать, а в качестве достойных людей, имеющих право на то, что они требуют.

4. Мелиоризм как утверждение возможности исправления и совершенствования любых общественных институтов. Мелиоризм не обязательно совпадает с идеей прогресса как направленного и детерминированного процесса, с которой он был долгое время исторически связан. Мелиоризм допускает и разные представления о соотношении сознательного и стихийного начал в изменении общества — в диапазоне от спонтанной эволюции Хайека до рационалистического конструктивизма Бентама.

Этой констелляцией ценностей-целей либерализм заявляет о себе как о современной идеологии, отличной от более ранних политических учений. Граница здесь может быть обозначена преобразованием центральной проблемы. Вся досовременная политическая мысль так или иначе фокусировалась на вопросе: «каково наилучшее государство и какими должны быть его граждане?» В центре либерализма другой вопрос: «как возможно государство, если свобода людей, способная выливаться и в разрушительное своеволие, неустранима?» Весь либерализм, образно говоря, вытекает из двух формул ***Т. Гоббса:*** «Не существует абсолютного добра, лишенного всякого отношения к чему-либо или к кому-либо» (т. е. вопрос о «наилучшем государстве вообще» лишен смысла) и «природа добра и зла зависит от совокупности условий, имеющихся в данный момент» (т. е. «правильная» и «хорошая» политика может определяться только как функция данной ситуации). Смена этих центральных вопросов и определила общий контур либерального политического мышления, очерченный следующими линиями-положениями:

1) чтобы какое-то государство могло состояться, в него должны быть включены все, кого это дело касается, а не только добродетельные или обладающие какими-то особыми признаками, делающими их пригодными для политического участия (как это было, напр., у ***Аристотеля***). Это и есть либеральный принцип равенства, который наполнялся содержанием в ходе истории либерализма, прогрессивно распространяясь на все новые группы людей, исключенные из политики на предыдущих этапах. Ясно, что такое распространение происходило посредством демократической борьбы против сложившихся ранее институциональных форм либерализма с присущими им механизмами дискриминации, а не благодаря са-

моразвертыванию «имманентных принципов» либерализма. Но важно другое: либеральное государство и идеология были способны к такому развитию, тогда как более ранние политические формы (тот же античный полис) ломались при попытках расширения их изначальных принципов и распространения их на группы угнетенных;

2) если нет абсолютного блага, самоочевидного для всех участников политики, то достижение мира предполагает допущение свободы всех следовать собственным представлениям о благе. Это допущение «технически» реализуется посредством установления каналов (процедурных и институциональных), по которым происходит удовлетворение людьми своих стремлений. Изначально свобода приходит в современный мир не в виде «благого дара», а в виде страшного вызова самим основам общежития людей со стороны их буйного себялюбия. Либерализм должен был признать эту грубую и опасную свободу и социализировать ее согласно той примитивной формуле «свободы от», которую столь выразительно передает ранний либерализм. Такое признание и то, что из него вытекало для политической теории и практики, необходимо для реализации самой возможности совместной жизни людей в условиях ***современности***. (В смысле гегелевской формулы — «свобода необходима», т. е. свобода стала необходимостью для современности, что, конечно, имеет мало общего с «диалектико-материалистическим» толкованием этой формулы Ф. Энгельсом — свобода как познанная необходимость). Но необходимость признания свободы в ее грубой форме отнюдь не говорит о том, что либерализм не идет дальше в осмыслении и практике свободы. Если этически либерализм к чему-то стремился, то именно к тому, чтобы свобода сама по себе стала самоцелью для людей. Формулой этого нового понимания свободы как «свободы для» можно считать слова ***А. де-Токвиля:*** «Тот, кто ищет в свободе что-либо иное, кроме ее самой, создан для рабства»;

3) если признана свобода (и в первом, и во втором ее понимании), то единственным способом устроения государства является ***согласие*** его устроителей и участников. Смыслом и стратегической целью либеральной политики является достижение консенсуса как единственного реального основания современного государства. Движение в этом направлении, — со всеми его сбоями, противоречиями, использованием инструментов манипуляции и подавления, так же как и с моментами исторического творчества и реализации новых возможностей эмансипации людей, — это и есть действительная история либерализма, его единственное содержательно богатое определение.

Лит.: *Леонтович В. В.* История либерализма в России. 1762—1914. М., 1995; *Dunn J.* Liberalism.— *Idem.*, Western Political Theory in the Face of the Future. Cambr., 1993; *Calston W.A.* Liberalism and Public Morality.— Liberals on Liberalism, ed. by A. Damico. Totowa (N. J.), 1986; *Cray J.* Liberalism. Milton Keynes, 1986; *Hayek F. A.* The Constitution of Liberty. L., 1990; *Holmes S.* The Permanent Structure of Antiliberal Thought.— Liberalism and the Moral Life, ed. by N. Rosenblum, Cambr. (Mass), 1991; *Mills W.C.* Liberal Values in the Modern Wbrld. — *Idem.* Power, Politics and People, ed. by 1. Horowitz. N. Y., 1963; *Rawls J.* Political Liberalism. N.Y., 1993; *Ruggiero G.de.* The History of Liberalism. L, 1927; Wallerstein 1. After Liberalism. N. Y., 1995, parts 2, 3.

Б. Г. Капустин

ЛИБЕРТ (Liebert) Артур (10 ноября 1878, Берлин— 5 ноября 1948, там же) — немецкий неокантианец, пытавшийся соединить критицизм с диалектикой неогегельянского толка в концепции «критической метафизики». Профессор университета в Берлине (1928—33) и Белграде (с 1934). Критикуя классический рационализм за подчинение действительности господству разума, Либерт стремится, с одной стороны, преодолеть односторонность формального рационализма, а с другой — исключить иррациональность потока жизни. Свою концепцию он называет диалектическим рационализмом или диалектическим идеализмом. Диалектика понимается им как условие обновления жизни, ее норм, оснований и целей. Поскольку «жизнь» как основополагающее понятие диалектики относится к области иррационального, то и основные ее категории экзистенциальны; страх, полнота жизни, мощь, творческая сила, всемогущий поток, неотразимый порыв и т. п. Само понятие «жизнь» у Либерта развивается в рамках культурно-исторического варианта философии жизни. Жизнь, действительность, бытие, реальность — все это синонимы понятия «историческая жизнь», которая выявляет диалектический характер человеческого существования.

Соч.: Das Problem der Geltung. Lpz., 1920; Geisl und Welt der Dialektik. B., 1929; Wie ist kritische Philosophie überhaupt möoglich? Lpz., 1923; Die geistige Krisis der Gegenwart. B., 1925; Erkenntnistheorie, Bd. 1—2. B., 1930; Die Kritik des Idealismus. Z., 1946.

Ф. Н. Блюхер

ЛИБИДО (лат. libido — желание, стремление, влечение, страсть) — понятие, введенное в психологическую, медицинскую и философскую литературу во 2-й пол. 19 в. в работах М. Бенедикта «Электротерапия» (1868), А. Молля «Исследование сексуального либидо» (1898) и др. для определения сексуального влечения, или инстинкта. В 20 в. понятие «либидо» разрабатывалось в глубинной психологии, и прежде всего в психоанализе ***З. Фрейда***. По признанию последнего, он заимствовал это понятие у Молля. Фрейд считал либидо психической энергией, которая является подосновой всех трансформаций и перемещений сексуального влечения. Стремление, вожделение — это основа всякой психической жизни. Изначально либидо не имеет никакого определенного содержания, оно обладает лишь направленностью, интенцией. По этой причине может происходить преобразование сексуального влечения, отношения к его объекту (смещение энергетических нагрузок), цели (напр., сублимация) и источнику сексуального возбуждения (разнообразие аэрогенных зон). Либидо ведет человека к удовлетворению, к разрядке психического напряжения, причем это удовлетворение может принимать самые различные формы. Либидо может найти выход в обычном половом акте, а может перейти в сублимированный акт художественного или религиозного творчества. Оно может также перейти в отклонение, перверсию, переключаясь на самые неожиданные объекты как внутри, так и вне сексуальной сферы. Либидо способно принимать множество форм, не обладая само по себе никакой формой. Оно предстает как могущественная иррациональная сила, антагонистическая деятельности сознания. По мнению Фрейда, мы не можем представить душевной жизни человека, в построении которой не участвовало бы либидо, даже если оно отдалилось от первоначальной цели или воздержалось от ее осуществления.

Значение термина «либидо» изменялось в различные периоды творчества Фрейда. В его ранних работах — «Навязчивые состояния и фобии» (1895), «Психопатология обыденной жизни» (1904), «Три очерка по теории сексуальности» (1905) и др. — понятие «либидо» обозначает сексуальную энергию, отличную от соматического сексуального возбуждения. Нехватка психического либидо приводит к возрастанию напряжения на соматическом уровне; между психическим и сома-

тическим возникает разрыв, порождающий состояние тревоги. Либидо оставляет неизгладимый след в психической жизни личности. Фрейд выделяет два вида энергетической нагрузки либидо: «Я-либидо» и «объектное либидо». Объектом либидо может быть собственная личность (Я-либидо) или внешний объект (объектное либидо). Существует энергетическое равновесие между этими двумя видами нагрузки: если «объектное либидо» возрастает, то «Я-либидо» убывает, и наоборот. В последующих работах — «Лекции по введению в психоанализ» (1917), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) и др. — Фрейд сравнил либидо с Эросом Платона. Здесь либидо предстает как основа влечений к жизни, как стремление организмов сохранить целостность живой субстанции и создавать новые формы. Либидо есть энергия всякого влечения «любви», будь то половая любовь, себялюбие, любовь к родителям и детям, человеколюбие и т. д.

Термин «либидо» — как сексуальное влечение в самом широком смысле слова — Фрейд использовал в равной мере для объяснения причин возникновения неврозов и психических расстройств и для объяснения психической жизни нормального человека и его творческой деятельности (сублимация). Либидо становится одним из важнейших понятий психоаналитического учения о влечении к жизни (Эрос) и влечении к смерти (Танатос).

Основатель аналитической психологии ***К. Г. Юнг*** значительно расширил понятие «либидо». У него оно обозначает «психическую энергию» как таковую, присутствующую во всем, что «устремляется к чему-либо». Либидо у Юнга предстает как поток витально-психической энергии, оно сродни понятиям «воли» Шопенгауэра и Ницше, «бессознательного» Э. фон Гартмана, «жизненного порыва» Бергсона. Все феномены сознательной и бессознательной жизни человека Юнг рассматривает как различные проявления единой энергии либидо. Неврозы и другие психические расстройства оказываются результатом регрессии либидо, его способности поворачиваться вспять под влиянием непреодолимых жизненных препятствий. Такое оборачивание либидо приводит к репродукции в сознании больного архаических образов и представлений, которые Юнг рассматривает как первичные формы адаптации человека к окружающему миру. В работе «Метаморфозы и символы либидо» (1912) Юнг утверждал, что в процессе всякой человеческой жизни либидо претерпевает сложную трансформацию, принимая разнообразные символические формы, расшифровка и интерпретация которых является одной из основных задач аналитической психологии.

Т. П. Лифинцева

ЛИКОН (Λύκον) из Троады (ок. 300 — 225 до н. э.) — греческий философ-перипатетик, возглавлял Ликей на протяжении 44 лет (после Стратона из Лампсака, согласно его завещанию). Был скорее ритором, нежели философом: отличался «выразительностью и пышностью слога» (Diog. L. V 66), однако «в письменном слоге был недостоин сам себя» и сочинений никаких не оставил. Занимался политикой: «подавал афинянам советы, которые были им весьма полезны», а также гимнастикой, чем и запомнился современникам. Во времена Ликона перипатетическая школа как научное учреждение находилась в состоянии полного упадка.

Свидетельства: Wehrli F. (hrsg.), Die Schule ties Aristoteles: Texte und Kommentar, Hft. VI: Lykon und Ariston von Keos. Basel—Stuttg., 1969.

М. А. Солопова

ЛИКОФРОН (Λυκόφρων) (1-я пол. 4 в. до н. э.) — греческий софист, ученик ***Горгия***. Занимался проблемой соотношения высказывания и представления и характеризовал его как «общение» (συνουσία). Трудности в учении о бытии, на которые указывали элеаты, Ликофрон пытался преодолеть, изъяв из философских рассуждений глагол «быть» (εἰμί). Считал, что законы и государство должны лишь защищать граждан от посягательств сограждан на их права, явившись предшественником современных либеральных теорий государства. Привилегии знатного происхождения отвергал. Стиль сочинений Ликофрона, которые не дошли до нас, Аристотель характеризовал как напыщенный.

Фрагм. и свидетельства: DK II, 307—308.

Лит.: *Hofmann H.* Lykophron der Sophist (10), RE, Suppl. XIV, 1974, cols. 265—272; *Guthrie W. K. C.* A history of Greek philosophy, vol. III. Cambr., 1969, p. 139-140; 313-314; *Untersteiner M.* Les Sophistes, т. 2. P., 1993, p. 198-200.

А. И. Зайцев

ЛИЛА (санскр. līlā — игра) — в индийской религиозно-философской традиции лила обозначает обычно «космическую» игру Бога, т. е. акт творения мира, начавшийся «беспричинно», в спонтанном выбросе творческой энергии. В ***адвайта-веданте Шанкары*** лила сближается с представлением о творческой силе ***Брахмана*** (шакти) и манифестации «космической иллюзии» (***майя***). Майя никогда не выступает самостоятельным началом, это своего рода «оборотная сторона» самого высшего Брахмана, а потому и лила не несет в себе никакой необходимости: проявление «видимой», «миражной» вселенной по сути случайно и ничем не обусловлено. В религиозно-философских учениях тантристского толка, напр. в ***кашмирском шиваизме***, акцент смещается на состояние безудержной радости, восторженного экстаза (улласа), сопровождающее такую «божественную игру». Соответственно и адепт, идущий к освобождению, обретает его внезапно, в изумленно радостной вспышке узнавания (***пратьябхиджня***) и соучастия в лиле. В этом смысле чисто теоретические изыскания смыкаются здесь с эротико-мистическим экстазом и художественно-литературным творчеством, которое рассматривается как отражение все той же божественной лилы, как перекличка с божественной креативностью.

Н. В. Исаева

ЛИНГА-ШАРИРА — см. ***Сукшма-шарира***.

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — одно из направлений аналитической философии, получившее наибольшее распространение в Великобритании, США и некоторых других странах в 1930—60-е гг. Впервые метод философского анализа естественного языка был разработан Муром. Другим важным источником для возникновения явилось учение позднего Л. Витгенштейна, его теория языкового значения «как употребления». В основном разделяя критическую антиметафизическую установку логических позитивистов в отношении «традиционных» способов философствования, представители лингвистической философии иначе объясняли причину возникновения философских заблуждений, которую они находили не в сознательной эксплуатации «метафизиками» неточностей и двусмысленных форм языка, а в самой его «логике», его «глубинной грамматике», порождающей парадоксальные предложения (типа предложения, на которое обратил внимание Мур: «Идет дождь, но я в это не верю») и всевозможные лингвистические «ловушки». Согласно Витген-

штейну и некоторым его последователям из Кембриджского университета, философские заблуждения устраняются путем прояснения и детального описания естественных (парадигматических) способов употребления слов и выражений, включения слов в органически присущие им контексты человеческой коммуникации («языковые игры»), введения в качестве критерия осмысленности требования, чтобы любое употребляемое слово предполагало возможность своей антитезы, осуществления номиналистической критики тенденции к унификации различных случаев употребления слов и др. приемов. При этом, в отличие от логических позитивистов, сторонники лингвистической философии не призывали к «усовершенствованию» естественного языка по образцу формализованных логических языков или языков науки.

Одна из школ лингвистической философии (Д. Уиздом, М. Лазеровиц, Э. Эмброуз) разработала сугубо «терапевтическую» интерпретацию целей и задач философии, сблизившись в этом отношении с психоанализом. Другая группа лингвистических философов — оксфордская школа «обыденного языка» — стремилась прежде всего к созданию позитивной концепции языковой деятельности. Ею были разработаны оригинальные идеи, введен в оборот новый категориальный аппарат для анализа языковой коммуникации (теория «речевых актов» Остина), описания способов употребления психологических понятий (Райл), выявления «концептуальной схемы» языка и познания (П. Строссон), анализа моральных высказываний (Р. Хэар). Начиная с 60-х гг. происходит сближение проблематики и исследовательских подходов лингвистической философии и ряда направлений современной лингвистики (прежде всего в области лингвистической прагматики). Некоторые первоначально выдвинутые в лингвистической философии концепции получают формально-логическую трактовку (таковой, напр., является иллокутивная логика Д. Сёрла, навеянная идеями Остина).

Лит.: Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов. М, 1983: Философия. Логика. Язык. М., 1987; *Charlesworth M. J.* Philosophy and Linguistic Analysis. Pittsburgh, 1959; *Waismann F.* The Principles of Linguistic Philosophy. L., 1965; *Katz J. J.* Linguistic Philosophy. L., 1971; *Rorty R.* (ed.). The Linguistic Turn. Chi.— L., 1975.

А. Ф. Грязнов

ЛИОТАР (Lyotard) Жан-Франсуа (10 августа 1924, Версаль — 24 апреля 1998 — Париж) — французский постфрейдист, одним из первых поставил проблему корреляции постмодернизма и постнеклассической науки. Преподавал философию в университетах Парижа, в 1972—87 — профессор университета Сент-Дени, преподавал также в различных университетах США и Канады. В книге «Состояние постмодерна. Доклад о Знании» (La condition postmoderne, 1979) он выдвинул гипотезу об изменении статуса познания в контексте постмодернистской культуры и постиндустриального общества. Научный, философский, эстетический и художественный постмодернизм связывается им с неверием в метаповествование, кризисом метафизики и универсализма. Темы энтропии, разногласия, плюрализма, прагматизма языковой игры вытеснили «великие рассказы» о диалектике, просвещении, антропологии, герменевтике, структурализме, истине, свободе, справедливости и т. д. Прогресс современной науки превратил цель, функции, героев классической и модернистской философии истории в языковые элементы, прагматические ценности антииерархической, дробной, терпимой постмодернистской культуры с ее утонченной чувствительностью к гетерогенности объектов. Специфика состояния постмодерна заключается в разочаровании в недавнем идеале научности, связанном с оптимизацией систем, их мощью и эффективностью. Соотнесение научных открытий с вопросами этики и политики высветило опасность превращения нового знания в информационный товар — источник наживы и инструмент власти. В этой связи оценки истинности и объективности научного познания дополняются ценностно-целевыми установками не только на эффективность, но и на справедливость, гуманистичность, красоту.

Введение эстетического критерия оценки постнеклассического знания побудило сконцентрировать внимание на ряде новых для философии науки тем: проблемное поле — легитимация знания в информатизированном обществе; метод — языковые игры; природа социальных связей — современные альтернативы и постмодернистские перспективы; прагматизм научного знания и его повествовательные функции. Научное знание рассматривается как своего рода речь — объект исследования лингвистики, теории коммуникации, кибернетики, машинного перевода. Признаком постмодернистской ситуации является отсутствие как универсального повествовательного метаязыка, так и традиционной легитимации знания. Особенно бурно этот процесс идет в эстетике. Постмодернистская эстетика отличается многообразием правил языковых игр, их экспериментальностью, машинностью, антидидактичностью: корень превращается в корневище, нить — в ткань, искусство — в лабиринт. Правила эстетических игр меняются под воздействием компьютерной техники.

Постмодернистский этап развития искусства Лиотар определяет как эру воображения и экспериментов, время сатиры. Солидаризируясь с Адорно и Джойсом, он провозглашает единственно великим искусством пиротехнику — «бесполезное сжигание энергии радости». Подобно пиротехнике, кино и живопись производят настоящие, т. е. бесполезные, видимости — результаты беспорядочных пульсаций, чья главная характеристика — интенсивность наслаждения. Если в архаических и восточных обществах неизобразительное абстрактное искусство (песни, танцы, татуировка) не препятствовало истечению либидозной энергии, то беды современной культуры порождены отсутствием кода либидо, торможением либидозных пульсаций. Цель современного художественного и научного творчества — разрушение внешних и внутренних границ в искусстве и науке, свидетельствующее о высвобождении либидо.

В книге «О пульсационных механизмах» (1980) Лиотар определяет искусство как универсальный трансформатор либидозной энергии, подчиняющийся единственному правилу — интенсивности воздействия либидозных потоков. Ядром его «аффирмативной либидозной экономической эстетики» — прикладного психоанализа искусства — является метафизика желаний и пульсаций, побуждающая исследовать функционирование механизмов влечения применительно к литературе, живописи, музыке, театру, кино и другим видам искусства.

Лиотар считает постмодернизм частью модернизма, которая спрятана в последнем («Постмодернизм для детей», 1986). В условиях кризиса гуманизма и традиционных эстетических ценностей (прекрасного, возвышенного, гениального, идеального) мобильная постмодернистская часть вышла на первый план, обновив модернизм плюрализмом форм и технических приемов, а также сближением с массовой культурой.

Соч.: Des dispositifs pulsionnels. P., 1980; Le postmoderne expliqué aux enfants. P., 1986: Dérive à panirde Marx à Freud. P., 1994; Ответ на вопрос: что такое постмодерн? — В кн.: Ad Marginem'93. М., 1994; Гиб-

кое приложение к вопросу о постмодернизме, — «Ступени. Философский журнал» (СПб.), 1994, № 2(9); Переписать современность.— Там же; Заметки о смыслах «Пост».— «Иностранная литература», 1994, № 1; Состояние постмодерна. СПб., 1998.

Лит.: J. F. Lyotard. Cuxhaven, 1989.

Н. Б. Маньковская

ЛИПМАН (Lippman) Уолтер (23 сентября 1889, Нью-Йорк — 1974) — американский журналист и социолог, автор многочисленных работ по проблемам современного государства. В 1910 окончил Гарвардский университет. В 1917—19 занимал ряд постов в правительстве президента В. Вильсона. Липман был уверен в решающей роли политических факторов. В противовес идее «классовой борьбы» он мечтал создать «новую философию», способствующую предотвращению возможных социальных взрывов. Ограниченность демократии Липман видит в неспособности «среднего человека» разобраться в сложной общественной действительности. Люди находятся в плену стереотипов, и никакая избирательная система или распределение собственности не могут здесь ничего изменить. Излишняя свобода разрушает демократию, следовательно, необходимо найти «правильные границы власти народа». Критикуя недостатки и слабости западной демократии, Липман вместе с тем утверждал, что экономическое планирование ведет к тирании, а процветание возможно лишь на пути господства рыночных отношений.

Соч.: Public Opinion. N. Y., 1922; The Method of Freedom. N. Y.-L., 1934; An Inquiry Into the Principles of Good Society. N. Y., 1937.

О. В. Суворов

ЛИППС (Lipps) Ханс (22 ноября 1889, Пирна-на-Эльбе — 10 октября 1941, погиб во время войны в России) — немецкий философ. С 1911 — ученик Гуссерля в Гёттингене. Диссертация «О структурных изменениях растений в измененной среде» (1912). С 1913 изучал медицину, во время 1-й мировой войны — полковой врач. С 1920 вновь в Гёттингене. В центре внимания Липпса анализ языка как средства адекватного описания многообразия мира. Кроме «деловой» установки человека по отношению к миру, в которой связь с вещами опосредуется той или иной системой научного знания, существует «изначальное отношение»: в трудах «К феноменологии познания» (1927—28) и «К герменевтической логике» (1938) Липпс анализирует формы речевого и мыслящего поведения человека в повседневной жизни, в непосредственном обращении с вещами, создавая т. н. «герменевтическую» логику, рассматривающую связь логических форм с жизнью и выполняющую по отношению к ним функцию истолкования. Подход Липпса нарушает традиционную иерархию логических форм: основным становится умозаключение, возникающее в реальной жизни в тот момент, когда неопределенность ситуации требует незамедлительного решения, а вещи «недостаточно ясно говорят сами за себя»; слово перестает быть нейтральным выражением внутреннего движения мысли или положения вещей, оно активно взаимодействует с ситуацией, проясняя и тем самым изменяя ее. Вследствие изменения аспекта — вместо «истинности» анализируются «правильность» и «соответствие» (правильным является вообще всякое «целесообразное поведение») — Липпс обращается к таким формам речи, которым традиционная логика, по его мнению, уделяла недостаточное внимание: просьба, вопрос, ответ, обещание.

Соч: Werke, Bd. 1-5. Fr./M., 1976-78.

Лит.: *Bollnow O.-Fr.* Studien zur Hermeneutik. Bd. 2. Freiburg—Münch., 1983.

И. А. Михайлов

ЛИТТРЕ (Littré) Максимилиан-Поль-Эмиль (1 февраля 1801, Париж — 2 июня 1881, Париж) — французский философ, врач, писатель, филолог, политический деятель. Член Французской академии (1871), член Академии изящной словесности (1839), член Французской медицинской академии (1858). С 1871 — член Национального собрания Франции, с 1875 — пожизненный сенатор.

Творческая деятельность Литтре многогранна. После блестящего окончания Лицея Людовика Великого он работает в больницах Парижа в качестве практикующего врача. Автор «Медицинского словаря», работы «Медицина и медики» (1872) и полного перевода трудов Гиппократа (в 10 т., 1839—61). Одновременно изучает древние языки, вт. ч. восточные, пишет «Историю французского языка» (в 2 т., 1863) и составляет «Словарь французского языка» (т. 1—2, 1863—69).

В 1852 знакомится с ***О. Контом*** и увлекается его доктриной, выступает в качестве основателя журнала позитивной философии «Revue de philosophie positive» (1867—81). Он разделяет основные положения контовского позитивизма, считая, что «позитивным наукам не известно ни одно свойство вне материи, и не только потому, что у нас a priori есть предустановленная идея о том, что не существует никакой независимой духовной субстанции, но потому, что a posteriori мы никогда не встречали гравитацию без тела, имеющего вес, электричества — без электрического тела, сходства без комбинации субстанций, жизни, чувственности, мысли — вне живого существа, чувствующего и мыслящего» (Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine. P., 1876).

Вслед за Контом Литтре признает существование трех фаз исторического развития человеческого духа (теологической, метафизической и позитивной), но в отличие от Контовской в его концепции преобладает идея эволюции с постепенным и стадиальным развитием, тогда как у Конта существует разрыв при переходе от одной стадии к другой (анализу отличий своей концепции от Контовской Литтре посвятил работу «Огюст Конт и позитивная философия» — Auguste Comte et la philosophie positive, 1863). Литтре не разделял религиозно-политических мечтаний Конта, характерных для позднего периода его творчества (после 1845), что явилось причиной их разрыва.

В работах по политическим проблемам («Применение позитивной философии к управлению обществ и, в частности, к нынешнему кризису», 1849 и др.) Литтре отстаивал антиклерикальные и либерально-демократические взгляды.

Соч.: La science an point de vue philosophique. P., 1873; École de la philosophie positive. P., 1876.

Лит.: *Caro E.* Littré et le positivisme. P., 1883.

М. М. Федорова

ЛИФШИЦ Михаил Александрович [10(23) июля 1905 — 20 сентября 1983, Москва] — теоретик и историк культуры, доктор философских наук. В 1923 поступил в Высший художественно-технический институт. Преподавательскую и научную работу по философии в вузах и научных учреждениях Москвы вел с 1925. Участник Великой Отечественной войны. С 1963 — ст. н. с. Института истории искусств. Действительный член Академии художеств СССР. Выступал против социологического вульгаризаторства и против модернизма. В 50—60-х гг. участвовал в дискуссиях о реализме, защищал его как образное выражение правды, общественного идеала, раскрываемого в конкретной форме. В дискуссии об идеальном (60 — нач. 80-х гг.) поддерживал и развивал социально-историческую концепцию. В трудах о Гегеле, Винкельмане, Лес-

синге, Толстом и др., в исследованиях об античной мифологии разрабатывал диалектическую концепцию культуры.

Соч.: Вопросы искусства и философии. М., 1935; Великий французский просветитель.— «Новый мир», 1953, № 6; «Философия жизни» И. Видмара.— Там же, 1958, № 12; В мире эстетики.— Там же, 1964, № 2; Либерализм и демократия. — «ВФ», 1968, № 1; Эстетика Гегеля.— Там же, № 4; Интеллигенция и народ.— В кн.: Проблемы рабочего движения. М.. 1968; Карл Маркс. Искусство и общественный идеал. М., 1972; Критические заметки к современной теории мифа.— «ВФ», 1973, №8, 10; Искусство и современный мир. М., 1973;К спорам о природе искусства,— «Художник», 1974, № 11; Лессинг и диалектика художественной формы.— «ВФ», 1979, № 9; Мифология древняя и современная. М., 1980; Об идеальном и реальном.— «ВФ», 1984, № 10; Эстетика Гегеля.— В кн.: Эстетика Гегеля и современность. М., 1984; Собр. соч. в 3 т. М., 1984—1988; Современное искусство и фашизм (из неопубликованного).— «Изм», 1994, № 1; Сейчас нам кажется, что истины не... (из неопубликованных статей).— «Свободная мысль», 1992, № 6.

ЛИХТЕНБЕРГ (Lichtenberg) Георг Кристоф (1 июля 1742, Оберрамштадт — 24 февраля 1799, Геттинген) — немецкий писатель, критик, ученый. Учился в Геттингенском университете, профессор физики (с 1769), издавал журналы «Геттингенский карманный календарь» (1778—99) и «Геттингенский журнал науки и литературы» (1780—85). Автор «Афоризмов» (Aphorismen), проникнутых ярко выраженным духом свободомыслия и опубликованных уже после его смерти. Лихтенберг выступает здесь как защитник просвещения, наследник традиций Лессинга. В сфере его интересов проблемы познания, психологии личности, этики, истории, педагогики. В конце творческого пути испытал значительное влияние идей Канта.

Соч.: Werke. Stuttg., 1947; Gesammelte Werke, Bd. 1-2. Fr./M., 1949; Aphorismen, Briefe, Schriften. B., 1953; в рус. пер.: Афоризмы, пер. Г. С. Слободкина. М., 1964.

Лит.: *Гулыга А. В.* Лихтенберг.— В кн.: *Он же.* Из истории немецкого материализма (последняя треть XVIII в.). М., 1962, с. 65—71; *Тронская М. Л.* Лихтенберг и Хогарт — «Ученые записки ЛГУ», 1959, № 276; *Dostal-Winkler J.* Lichtenberg und Kant. Problemgeschichtliche Studie. Lpz., 1924; *Hann P.* Ch. Lichtenberg und die exakten Wissenschaften. Gött., 1927; *Deneke O.* Lichtenbergs Leben, Bd. 1. Münch., 1944; *Shoffler.* Lichtenberg. Gött., 1944.

З. Г. Матюшенко

ЛИХУДЫ Иоанникий (1663-1717) и Софроний (1652—1730) — основатели и преподаватели философии в первом российском высшем гуманитарном учебном заведении — Славяно-греко-латинской академии. По происхождению греки, родились на о. Кефалония, учились в Падуанском университете. По возвращении на родину Иоанникий занимал важную должность судьи духовных дел Кефалонитской епархии. В 1681, когда царь Феодор Алексеевич заявил о желании создать православную академию, Лихуды, по единогласному решению вселенских восточных патриархов, были направлены в Москву (1685); преподавали греческий язык в Богоявленском монастыре, затем в Заиконоспасском монастыре, при котором была образована Славяно-греко-латинская академия. Заметное влияние на духовную жизнь России оказали диспуты, которые Лихуды вели с протестантским проповедником Яном Белобоцким и сторонником латинского образования Сильвестром Медведевым. В 1694 отстраняются от преподавания в академии по причинам политическим, гл. о. из-за конфликта с патриархом Иерусалимским Досифеем. Преемниками Лихудов в академии стали Николай Семёнов-Головин и Феодор Поликарпов, не окончившие курс студенты, к роли наставников подготовленные недостаточно. С 1706 по 1716 Иоанникий преподавал в Новгороде, где стараниями просвещенного митрополита Иова была учреждена духовная школа. Софроний с 1708 по 1722 был учителем в Типографской школе, с 1723 архимандрит Рязанского Солотчина монастыря.

В Славяно-греко-латинской академии, которая, согласно замыслам ее основателей, должна была соединить преимущества западноевропейского университета со строгой православной идеологией, Лихуды успели прочитать риторику, логику и остановились на курсе физики. Психологию и метафизику они прочитать не успели, так что основателями профессионального философского образования в России их в точном смысле слова считать нельзя. Первым полный философский курс в Москве прочитал Феофилакт Лопатинский. Иоанникий написал трактат «О душе по учению перипатетиков», выступал с активной критикой «латинского учения» Сильвестра Медведева, протестантов и старообрядцев. Софроний читал курс натурфилософии, основанный на «Физике» Аристотеля. В период гонений Лихуды создали ряд полемических сочинений: «Щит веры», «Остен» (направленные против католиков) и «Люторские ереси» (против протестантов).

Соч.: Мечец духовный. Казань, 1866; Ответ Софрония Лихуда.— В кн.: Историко-философский ежегодник. 1993. М., 1994, с. 228—255.

Лит.: *Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855; *Сменцовский М. И.* Братья Лихуды. СПб., 1899; Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1986.

А. Б. Панибратцев

«ЛИ ЦЗИ» («Записки о правилах благопристойности», «Книга ритуалов») — одно из главных произведений канонической литературы ***конфуцианства***. Авторство приписывается ученикам ***Конфуция,*** но текст составлялся в основном в 3—1 вв. до н. э. Во 2 в. до н. э. трактат «Ли цзи» включен в состав конфуцианского «Пятикнижия» (см. ***«У цзин»***). В 12 в. две главы «Ли цзи» — ***«Да сюэ»*** («Великое учение») и ***«Чжун юн»*** («Срединность и постоянство») — в качестве самостоятельных произведений вошли в «Четверокнижие» («Сы шу») — базовый конфуцианский канонический свод.

В «Ли цзи» представлена идеальная модель социального механизма, якобы реализованная в эпоху Западного Чжоу (11—8 вв. до н. э.), — от основ политической администрации, включая номенклатуру чиновничества, функции ведомств и протокольные церемониальные формы, до норм взаимоотношений в рамках семьи и ритуалов в основных жизненных ситуациях. Основой указанного механизма являются нормы ***ли***-благопристойности. Разные их аспекты спроецированы на типизированные жизненные ситуации. Содержание «благопристойности» выражает, в частности, принцип сяо («сыновней почтительности») — основа семейной жизни и эталон отношения подданных к правителю. Опирающаяся на этот принцип система отношений накладывается на всю Поднебесную. Универсальность ли воплощается в двух типах устройства общества; идеальной модели ***Да тун*** («Великое единение») и приемлемой Сяо кан («Малое процветание»), описание которых вложено в уста Конфуция.

Гармонизация общества и природы осуществляется через их взаимокоординацию посредством правителя, Сына Неба. Средства такой гармонизации — ритуал, согласованный с календарным циклом, и указы, ограничивающие вмешательство в природную среду (охоту, рубку деревьев и т. п.), поощряющие своевременную хозяйственную и иную деятельность. Т. о.,

Сын Неба осуществляет правление посредством «недеяния» (*у вэй*) — невмешательства в единственно должный ход событий.

Путь к овладению ритуальной «благопристойностью» — «учение» (сюэ). Этот термин совмещает значения «учение», «учеба», «изучение», «науки», «философия» и «научение». Процесс «учения» предписывается согласовывать с природным ритмом: весной и летом следует основное внимание уделять военной подготовке — сфере «воинственности» (у), осенью и зимой — изучать правила поведения, церемониал, тексты, историю, музыку, относящиеся к сфере «письменности/культуры» (вэнь). Основу «учения» должно составлять почитание древних «совершенномудрых», а учебный процесс следует контролировать регулярными экзаменами. Особую роль в обществе играют «ученые» (жу), которых отличает понимание недостаточности своих знаний и стремление к их реализации в политико-административной и ритуально-церемониальной сфере. Внешним регулятивным функциям «благопристойности» параллельны функции музыки как некоего внутреннего упорядочивающего эстетического начала. Музыка может быть нравственной (такова древняя ритуальная музыка, умеряющая страсти и пробуждающая благородные чувства) и аморальной, потворствующей распущенности.

Исторические сведения о политико-административном и социальном устройстве древнего Китая, ритуалах и обычаях, правовых нормах и идеологических ценностях скорректированы в «Ли цзи» в русле установок имперского конфуцианства 2—1 вв. до н. э.

Лит.: Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с комментариями), т. 19—26. Пекин, 1957; Ли цзи (отдельные главы; пер. И. С. Лисевича, Р. В. Вяткина, В. Г. Бурова).— В кн.: Древнекитайская философия, т. 2. М., 1973; Из «Ли цзи» (пер. И. Сухорукова).— В кн.: Из книг мудрецов. М., 1987; *Васильев Л. С.* Этика и ритуал в трактате «Ли цзи».— В кн.: Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1987.

А. Г. Юркевич

ЛИЧНОСТЬ — это понятие в европейских языках обозначается словами, происходящими от латинского persona: person (англ.), die Person (нем.), personne (франц.), persona (итал.). В классической латыни это слово обозначало прежде всего «маску» (ср. рус. «личина») — слепок с лица предка, ритуальную маску и театральную, исполняющую роль резонатора, служащего для усиления звука голоса, в результате чего возникла традиция возводить это слово к глаголу personare — «громко звучать» (несостоятельная из-за различного количества гласного «о» в этих двух словах). В Средние века это слово интерпретировали как «звучать через себя» (per se sonare) — персоной, т. о., является тот, кто обладает собственным голосом (Bonaventura, 2 Sent. 3, p. 1, a. 2, q. 2). Другая популярная в Средние века этимологизация, ложно приписываемая Исидору Севильскому, — per se una (единая сама по себе). Современные исследователи возводят это слово к этрусскому fersu (маска), по-видимому восходящему к греческому πρόσωπον (лицо, передняя часть, маска).

«Персона» является фундаментальным понятием римской юриспруденции (наряду с «вещью» и «действием»), обозначая человека как индивидуума, занимающего конкретное положение в социуме, в то время как homo обозначает его как экземпляр вида, а caput — как единицу, подлежащую сбору податей или военной обязанности. В таком смысле это слово употребляется у ***Цицерона*** (De off., 1); в правовом смысле персоной может считаться любое юридическое лицо, но не каждый человек (напр., раб).

Понятие «персона» усложняется у стоиков: Сенека различает четыре «личины», которые носит человек: он обладает признаками человеческого рода, относится к определенному типу характера, живет в конкретной среде в определенных обстоятельствах и избирает некую профессию или же образ жизни. Ношению личины Сенека противопоставляет стремление к «собственной природе» (De dementia, 1,1, 6). Другой представитель поздней Стои, Марк Аврелий, призывает каждого создать свою собственную персону.

Принципиально иное понимание «личности» было выработано в христианской теологии. Слово πρόσωπον встречается в Септуагинте (ранее 130 до н. э.) как перевод еврейского panim (лицо), а также в Новом Завете. Но в латинских переводах не всегда используется persona; в латинскую теологию оно привлечено из латинской грамматики, согласно схеме, использовавшейся еще со 2 в. до н. э.: «кто говорит, к кому он обращается и о ком он говорит» (Varro, De lingua lat., 8, 20), в результате осмысления слов, сказанных от лица Бога в Ветхом Завете во множественном числе, и высказываний Христа, с одной стороны, отождествляющего себя с Богом, а с другой — обращающегося к Нему как к Отцу. Слово persona приобрело особую важность в рамках тринитарных и христологических споров. В этом контексте впервые его использовал Тертуллиан (Adv. Praxean), выработавший формулу триединства tres personae — una substantia («три лица — одна субстанция»), однако смысл, вкладываемый им в эту формулу, отличен от признанного каноническим, поскольку Тертуллиан интерпретировал ее субординационистски. В напряженных дискуссиях, важными вехами которых стали Никейский (325) и Халкидонский (451) соборы, выработалась окончательная формула: «единство (Бога) в трех лицах и одно лицо (Христа) в двух природах (человеческой и божественной)» (в греческой традиции в данном контексте использовалось слово ***«ипостась»***, πρόσωπον — значительно реже; транскрибированное слово hypostasis также часто употреблялось в латинской традиции как эквивалент persona), однако философская экспликация этого понятия продолжалась. ***Боэций*** в христологическом трактате «Против Евтихия и Нестория» дал определение личности, надолго ставшее классическим — «индивидуальная субстанция разумной природы» (naturae rationalis individua substantia). Ришар Сен-Викторский (ум. 1173), считавший определение Боэция не вполне приличествующим по отношению к Богу, дал такое определение: «неопосредствованное существование разумной природы» (intellectualialis naturae incommunicabilis existentia) и «разумное существо, существующее только посредством себя самого, согласно некоему своеобразному способу» (existens per se solum juxtra singularem quidem rationalis existentiae modum) (De Trin, 4, 22 и 25). Петру Ломбардскому приписывалось определение «ипостась, отличная благодаря своеобразию, относящемуся к достоинству» (hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente) (приведено Александром из Гэльса (Glossa, 1, 23, 9)). Эти определения фиксируют существенные черты личности — нечто самостоятельное, одаренное разумом, обладающее достоинством. Александр из Гэльса на основании такого деления сущего на физическое, рациональное и моральное провел различие соответственно между субъектом, индивидуумом и личностью (Glossa 1, 25, 4). Каждая личность есть индивид и субъект, но только обладание особым достоинством делает субъект личностью. Фома Аквинский, провозгласивший личность «тем, что является наиболее совершенным во всей природе» (S. Th. I,

29, 1), считал существенным для личности быть господином своих действий, «действовать, а не приводиться в действие» (S. c. A., II, 48, 2). Новое понятие личности, выработанное в средневековой философии (не устранившее, впрочем, других значений — юридического, грамматического, театрального), относилось прежде всего к Богу, а затем и человек мыслился как личность, созданная по образу и подобию Божьему (см., напр., Бонавентура. I Sent., 25, 2, 2).

Средневековое теоцентричное понятие личности сменилось в философии и культуре Возрождения на антропоцентричное: личность стала отождествляться с яркой, многосторонней индивидуальностью, способной достичь всего, что захочет.

В Новое время понимание личности развивалось под влиянием учения Декарта о двух субстанциях, отвергающего сущностное психофизическое единство человека; личность отождествлялась с сознанием (исключение составляет Ф. Бэкон, рассматривавший личность как цельную природу человека, единство души и тела — «О достоинстве и приумножении наук», кн. 4, 1). Так, Лейбниц считал самым существенным в личности совесть, т. е. рефлективное внутреннее чувство того, какова ее душа («Теодицея», 1-я ч., 89), Локк отождествлял личность с самосознанием, сопровождающим всякий акт мышления и обеспечивающим тождество «я» («Опыт о человеческом разумении», кн. 2, гл. 27), Беркли употреблял понятие «личность» как синоним духа («Трактат о принципах человеческого знания», 1, 148). В силу отождествления личности с сознанием ***Хр. Вольф*** определял ее как вещь, осознающую себя и то, чем она была ранее — («Разумные мысли...», § 924). Личность утрачивала субстанциальность и превращалась в конечном итоге в «связку или пучок восприятий» (*Юм.* Трактат о человеческой природе).

Кант, для которого основные вопросы метафизики, гносеологии и этики сводились к вопросу «что есть человек?», в 1-м издании «Критики чистого разума» (в рус. пер.: М., 1994, с. 524—526) критиковал «паралогизмы чистого разума» (в частности, что душа есть личность как самотождественность во времени, вместе с тем дал обоснование понятия личности в сфере практической философии. Личность для Канта основана на идее морального закона (и даже тождественна ему), что дает ей свободу по отношению к механизму природы. Личность отличается от других вещей тем, что она есть не средство, а «цель сама по себе», и требование относиться к человеку в соответствии с этим является высшим этическим принципом Канта.

Фихте отождествлял личность с самосознанием, но вместе с тем выделял отношение с Другим как конституитивное для личности: «сознание Я» и «бытие-личностью» может возникнуть, только если Я затребовано к действию Другим, противостоящим Я по праву своей свободы. Гегель также отождествлял личность с самосознанием, однако указывал, что самотождественность обеспечивается предельной абстрактностью Я («Философия права», § 35), он развил идею Фихте в своем анализе отношении «господина» и «раба» в ***«Феноменологии духа»***, согласно которому личностное бытие предполагает признание, исходящее от Другого. Понимание личности в немецкой классической философии было подвергнуто критике Л. Фейербахом, считавшим, что «тело есть основной субъект личности» (Соч., т. 2. М., 1955, с. 97), и К. Марксом, определившим личность как «совокупность общественных отношений» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 262).

Э. Гуссерль, считавший «интенциональность» (направленность на предмет) первичной характеристикой актов сознания (тем самым оттеснив рефлексию на второе место), рассматривал личность как субъект «жизненного мира», состоящего не только из природы, но и из других личностей, их отношений друг с другом, культуры. М. Шелер полагал, что личность — центр не только познавательных, но прежде всего волевых и эмоциональных актов («Формализм в этике и материальная этика ценностей»), охватывает собой и «Я», и «плоть», благодаря симпатии сообщается с другими личностями.

В 20 в. в связи с осмыслением феноменов «массового человека», «бегства от свободы», «общества потребления» и т. п. традиционная концепция личности была поставлена под вопрос. Проблематичность «бытия личностью» в дегуманизированном мире является главной темой в философии ***Э. Мунье***, ***Г. Марселя***, ***Р. Гвардини***, ***Н. А. Бердяева***, ***М. Бубера***, ***Э. Левинаса***.

Лит.: *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я».— В кн.: *Он же.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996; *Лобковиц Н.* Что такое «личность»? — «ВФ», 1998, № 2; *Schlossmann S.* Persona und prosopon im Recht und im christlichen Dogma. Kiel—Lpz., 1906; *Trendelenburg A.* Zur Geschichte des Wortes Person.— «Kant-Studien», Bd. 13, 1908; *Müller F. M.* Persona.- Collected Works of F. M. Müller. V. X. L., 1912; *Stavenhagen K.* Person und Persönlichkeit. Gött., 1957; The Category of The Person: Antropology, Philosophy, History. Cambr., 1986; Person; Persönlichkeit.— Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 7. Basel, 1989.

К. В. Бандуровский

При всем разнообразии теоретических подходов к изучению личности именно многомерность личности признается ее сущностью. Человек выступает здесь в своей целостности: 1) как участник историко-эволюционного процесса, носитель социальных ролей и программ социотипичного поведения, субъект выбора индивидуального жизненного пути, в ходе которого им осуществляется преобразование природы, общества и самого себя; 2) как диалогичное и деятельностное существо, сущность которого порождается, преобразуется и отстаивается в совместном существовании с другими людьми; 3) как субъект свободного, ответственного, целенаправленного поведения, выступающий в восприятии других людей и в своем собственном в качестве ценности и обладающий относительно автономной, устойчивой, целостной системой многообразных, самобытных и неповторимых индивидуальных качеств.

Выделение многомерности как исходной характеристики личности позволяет охарактеризовать историю развития представлений о личности как историю открытия ее различных измерений, а не как историю заблуждений или ошибок. На разных этапах человеческой мысли делались попытки найти ответы на вопросы о месте человека в мире, о его происхождении, предназначении, достоинстве, о смысле его существования, о его роли в истории, его уникальности и типичности и на вопрос о том, как прошлое, настоящее и будущее определяют жизнь человека, границы его свободного выбора. Именно многомерность феномена личности послужила основанием для осознания междисциплинарного статуса проблемы личности, которую в равной мере изучают философия, социальные и естественные науки. Индивид, личность и индивидуальность — разные характеристики изучения человека, которые определяются в биогенетическом, социологическом и персонологическом подходах. Конечно, существуют принципиальные различия между исследовательской установкой, ориентирующей на понимание развития личности, и прак-

тической установкой, направленной на формирование или коррекцию личности конкретных индивидов.

Многомерность понятия «личность» обусловила драматическую борьбу разных, зачастую полярных ориентации (в т. ч. материалистической и идеалистической), в ходе которой разные мыслители, как правило, выделяли какую-либо одну из реальных граней человеческого бытия, а другие стороны жизни личности либо оказывались на периферии знания, либо не замечались или отрицались.

В философии и гуманитарных науках выделяются следующие полярные и вместе с тем взаимодополняющие ориентации, в которых акцентируются различные аспекты бытия личности:

1) объектная и субъектная ориентации. В первом случае человек рассматривается как вещь среди вещей, которая порождается в природе и/или обществе (напр., метафизический материализм, ***позитивизм, прагматизм***); во втором случае личность предстает как активное, творческое начало, порождающее мир, проектирующее действительность и собственное будущее, выходящее в своих поступках и деяниях за пределы самого себя и т. п. (напр., христианская антропология, ***философия жизни, философская антропология, экзистенциализм, персонализм***);

2) детерминистская и индетерминистская ориентации. В первом случае познание личности основывается на природной или социальной причинной детерминации, выводится из прошлого или настоящего, внутреннего или внешнего (наследуемых природных и/или социальных воздействий на индивида). В своих крайних формах детерминистская ориентация выражалась в представлениях о теологической предопределенности, предначертанном существовании человека. Во втором случае — деятельность человека как автономного существа спонтанна и свободна; воля лежит в основе выбора его деяний и поступков; он сам, а не его среда или наследственность в ответе за выбор собственной судьбы. Попыткой преодоления оппозиции «детерминизм — индетерминизм» являются учения ***Б. Спинозы*** о causa sui и марксизма о самодетерминации деятельности человека;

3) монологическая и диалогическая ориентации. Первая проявляется в методологическом изоляционизме, ***антропоцентризме***, человек при этом рассматривается вне мира, а мир вне человека. Вторая связана с включением личности в пространство коммуникаций, межличностного и внутриличностного общения, диалога, в т. ч. диалога с самим собой. В диалогической ориентации личность предстает как множество «голосов» («полифония голосов»), которая обретает существование в непрерывном внутреннем диалоге (***Л. Фейербах***, ***М. Бубер***, Ж. Лакан, ***М. М. Бахтин***). Среди философско-методологических направлений, имеющих принципиальное значение для изучения личности, могут быть выделены «структурно-функциональное», «историко-генетическое», «номотетическое» и «идиографическое», сциентистское (делающее акцент на «объяснении») и герменевтическое направления (***феноменология***, понимающая психология и понимающая социология).

Многообразию методологических ориентаций в изучении личности соответствует и многообразие образов человека: «ощущающий человек» (человек как сумма ощущений, знаний, умений и навыков; человек как устройство по переработке информации); «человек— потребитель» (человек как система инстинктов и потребностей); «запрограммированный человек» (в поведенческих науках — человек как система реакций; в социальных — как носитель социальных ролей); «деятельностный человек» (человек, осуществляющий выбор; человек как выразитель смыслов и ценностей).

Образ «человека ощущающего» стал основой для разработки в 19 в. психологии сознания, а во 2-й пол. 20 в. — когнитивной психологии, согласно которой человек — это устройство по переработке информации.

Образ человека как совокупности инстинктов и влечений утвердился в ряде направлений психологии прежде всего под влиянием ***психоанализа***. Согласно ***З. Фрейду***, развитие человека идет через непрекращающиеся конфликты, разыгрывающиеся одновременно во внешнем и внутреннем планах: во внешнем между личностью и обществом, во внутреннем — между такими тремя субстанциями личности, как Сверх-Я (социальные нормы, запреты, цензура совести), Я (осознаваемый мир личности) и Оно (неосознанные нереализованные подавленные влечения). Многие направления (индивидуальная психология — А. Адлер, аналитическая психология — ***К. Юнг***. неопсихоанализ — ***Э. Фромм*** и др., гуманистическая психология— А. Маслоу, К. Роджерс и др.) исходили в своих представлениях из этого образа человека, выводя психологические закономерности развития личности из исследования удовлетворения различных ее потребностей и мотивов. Образ «запрограммированного человека» определяет представления о личности в социобиологии (развитие человека как развертывание генетических программ), ***бихевиоризме***, рефлексологии и необихевиоризме (развитие человека как обогащение рефлекторных программ поведения), социологических и социально-психологических ролевых концепциях личности (поведение как разыгрывание усвоенных в ходе социализации полевых программ и сценариев жизни).

Образ «человека-деятеля» — основа для построения культурно-исторического, системно-деятельностного подхода к пониманию личности, гуманистического социального психоанализа и экзистенциальной логотерапии. Здесь личность понимается как субъект свободного, ответственного выбора, активно действующий в обществе и стремящийся к достижению целей. При оказании практической помощи личности при таком подходе акцент делается на поиск оптимальных форм организации совместной деятельности и общения между людьми.

Представители биогенетической ориентации анализируют проблемы развития человека, рассматривая его как индивида, обладающего определенными антропогенетическими свойствами (задатки, темперамент, биологический возраст, пол, тип телосложения, нейродинамические свойства мозга, органические побуждения и др.), которые проходят различные, стадии созревания по мере реализации филогенетической программы вида в онтогенезе. В основе созревания индивида лежат преимущественно приспособительные процессы организма, которые изучаются в таких областях, как психофизиология индивидуальных различий, психогенетика, психосоматика, нейропсихология, психоэндокринология и сексология. Сторонники социологической ориентации изучают процессы социализации человека, освоения им социальных норм и ролей, формирования его социальных установок и ценностных, ориентации, становление социального и национального характера человека как типичного члена той или иной общности. Проблемы социализации, или, в широком смысле, социальной адаптации человека, разрабатываются гл. о. в социальной психологии, этнопсихологии, исторической психологии. Исследователи персоналистской ориентации исследуют проблемы активности, самосознания и творчества личности, фор-

мирования человеческого Я, борьбы мотивов, воспитания индивидуального характера и способностей, самореализации личностного выбора, непрестанного поиска смысла жизни в ходе жизненного пути индивидуальности. С изучением этих аспектов личности связаны общая психология личности, в частности психоанализ, индивидуальная психология, аналитическая психология, гуманистическая психология и экзистенциальная психология.

В рамках биологического, социологического и психологического подходов детерминация развития личности понимается как взаимодействие двух факторов — среды и наследственности. В рамках системно-деятельностного и историко-эволюционного подходов разрабатывается принципиально иная схема детерминации развития личности. В этой схеме свойства индивида рассматриваются как «безличные» предпосылки развития личности, которые в процессе жизненного пути могут стать продуктом этого развития. Социальная среда также представляет собой источник развития личности, а не «фактор», непосредственно определяющий ее поведение. Будучи условием осуществления деятельности человека, социальная среда — это общественные нормы, ценности, роли, церемонии, орудия, системы знаков, с которыми сталкивается индивид. Подлинными основаниями и движущей силой развития личности выступают совместная деятельность и общение, посредством которых осуществляется приобщение личности к культуре. В преобразовании своих поступков, отношений с другими людьми и самого себя осуществляется реализация индивидуальности и обогащение жизни общества. Соотношение понятий «индивид» (продукт антропогенеза), «личность» (индивид, усвоивший общественно-исторический опыт) и «индивидуальность» (индивид, преобразующий мир) может быть передано формулой:

«Индивидом рождаются. Личностью становятся. Индивидуальность отстаивают».

В современной культурно-исторической психологии (школа ***Л. С. Выготского***, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурии), в семиотической концепции культуры (Ю. М. Лотман) подчеркивается, что появлению в человеческом обществе личности как субъекта социальной деятельности предшествует этап, когда индивиды растворены в формах общественной организации — роде, семье, общине. Их деятельность регулируется непосредственно системой общественных отношений, с которой они слиты и которая предстает в форме внешних для индивида ценностей, норм, запретов, традиций и других социальных регуляторов, имеющих для него абсолютный характер. Социальная общность на этом этапе выступает как единый субъект деятельности. Место и роль в этой деятельности отдельных индивидов изначально заданы системой общественных отношений. Появление личности как таковой происходит вместе с обособлением, автономизацией индивидов в своей деятельности от социального целого. В этом процессе происходит интериоризация и индивидуальное преломление социальных регуляторов, превращение их в регуляторы внутриличностные, становление индивидуально-пристрастного, избирательного отношения личности к действительности, которое находит выражение в неповторимом осмыслении личностью действительности и в построении ею своей деятельности на основе этого осмысления. Благодаря становлению целостной личности человека его деятельность строится уже не столько на основе непосредственных внутренних побуждений и внешних стимулов, сколько на основе длительной смысловой перспективы жизненного мира. Согласно законам эволюции сложных систем существование индивидуально своеобразных личностей расширяет возможности развития социального целого.

Становление личности происходит в процессе выделения ребенка из единства «ребенок и его родители». Развитие личности происходит по таким направлениям, как усложнение и иерархизация регулятивных механизмов жизнедеятельности, интерноризация внешних регуляторов, становление механизмов саморегуляции и самодетерминации. Этот процесс становления автономной личности имеет два поворотных пункта: 1) в младшем дошкольном возрасте, когда у ребенка появляется осознание своего Я и ощущение способности противостоять внешнему давлению, ощущение себя субъектом своих действий, формируется их полимотивироваиность и соподчиненность («первое рождение личности») и 2) в подростковом возрасте, когда складывается самосознание, формируется способность строить свою жизнь и свой характер в соответствии с индивидуальным представлением о себе и собственной системой ценностей, смещение движущих сил собственного развития извне вовнутрь («второе рождение личности»). Постепенно складывается система внутренней регуляции и саморегуляции жизнедеятельности, которая выступает основой психологической структуры личности и обеспечивает ей большую или меньшую степень независимости от внешних воздействий потребностей организма. Зрелая личность способна управлять своей жизнедеятельностью, подчиняя ее логике жизненной необходимости, стратегическим жизненным целям, представленным в единой ценностно-смысловой перспективе.

В психологической структуре личности можно выделить три уровня: уровень ядерных основ, содержательно-смысловой и экспрессивно-инструментальный.

К ядерным структурам личности относятся структуры троякого рода. Во-первых, это структуры, характеризующие степень и качественные особенности ощущения личностью себя как автономного субъекта деятельности. Во-вторых, это мировоззренческий образ мира и образ Я, осознанные представления личности о мире и о своем месте в нем, об общих закономерностях, которым подчинена объективная реальность и человеческая деятельность, а также об идеальном мире и идеальном Я. В-третьих, это ведущие потребности и ценности личности, принятые ею в качестве мотивационных регуляторов своей жизнедеятельности и определяющие как стратегическую ее направленность, так и направленность действий личности в любой конкретной ситуации.

Содержательно-смысловой уровень личности представляет собой организованную совокупность психологических структур и механизмов, преобразующих объективные жизненные отношения между субъектом и миром в систему ценностно-пристрастных отношений субъекта к различным объектам и явлениям действительности. Механизмы этого уровня определяют любые мотивы и цели субъекта, содержательную сторону всех его действий.

Экспрессивно-инструментальный уровень личности состоит из особенностей индивида, которые он проявляет при реализации своих мотивов и целей в конкретной деятельности. Здесь выделяются индивидуальные способности и характер (совокупность устойчивых привычных форм и способов поведения). Единство характера и способностей проявляется в индивидуальном стиле отдельных видов деятельности личности.

Отдельную личность нередко описывают как внешнюю выраженность тех или иных личных черт индивида или как со-

ответствие тому или иному типу личности. Такие описательные характеристики личности полезны при решении практических задач психодиагностики, профориентации экспертизы, но не выражают реальную индивидуальность конкретной личности.

Лит.: *Кон И. С.* Социология личности. М., 1967; *Он же.* Открытие Я. М., 1981; *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание, Личность. М, 1977; *Асмолов А. Г.* Психология личности. М., 1990; *Братусь Б. С.* Аномалии личности. М., 1988; *Леонтьев Д. А.* Очерк психологии личности. М., 1993; *Муньe Э.* Персонализм. М., 1994; *Петровский В. А.* Личность в психологии. Ростов-на-Дону, 1996; *Халл К., Линдсей Г.* Теории личности. М., 1997; *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 1997. См. также лит. к ст. ***Человек***, ***Философская антропология***.

А. Г. Асмолов, Д. А. Леонтьев

ЛИ — ШИ (кит., принцип — дела, сущность — явления) — категории китайской буддийской философии, разрабатываемые в основном ***Хуаянь школой*** и ***Чань школой***. В данном контексте термином «ли» обозначается некая единая непроявленная основа всех вещей и явлений, а термин «ши» служит обозначением этих последних как феноменов чувственно воспринимаемого мира во всем их видимом многообразии. В этом смысле в учении школы Хуаянь «ли» и «ши» как понятия образуют оппозиционную пару, что, впрочем, всячески подчеркивает их взаимозависимость. Основные положения учения о ли—ши сводятся к следующим тезисам: 1) ли относится к сфере ноуменального, сущностного, тогда как ши — к сфере феноменального, миру явлений. В силу этого ши не может существовать без ли, подобно тому как «золотой лев» не может существовать, если не существует «золота»; 2) хотя ли представляет собой нераздельное единство, а ши — бесконечное разнообразие отдельных феноменов, во всех этих последних ли всегда присутствует во всей своей полноте. Так, «золото» обретает феноменальное существование во множестве «золотых львов», не утрачивая своей единой сущностной «золотости», и в каждой мельчайшей шерстинке каждого «золотого льва» содержится вся полнота этой «золотости»; 3) реально существует только ли, ши — иллюзорны. Изображения «золотых львов» создаются из золота, но сами по себе они — лишь «пустая» (измышленная) форма, тогда как золото, из которого изготавливаются эти «львы», — реально вне зависимости от воображения изготовителя; 4) ли и ши взаимодополнительны и не отменяют друг друга, т. к. ли служит онтологическим основанием для всех ши, без которого они не могли бы «существовать», а ши — проявлениями ли в феноменальном мире, без которых затруднительно суждение о реальности ли-принципа. Напр , в паре «золото» (ли) и «золотой лев» (ши) первое — реально, второй — иллюзия, но «золотость» не препятствует восприятию «льва» как иллюзии, равно как и иллюзорность изображения льва не препятствует восприятию золота, из которого оно изготовлено, как реального. Последователи школы Хуаянь настаивали на том, что в учении о ли—ши содержатся основные положения буддийского миросозерцания в целом.

Г. А. Ткаченко

ЛОББИЗМ (от англ. lobby — кулуары, коридор, вестибюль) — оказание давления на органы государственной власти со стороны общественно-политических групп, коммерческих организаций или частных лиц с целью принятия выгодных им законодательных актов, административных или политических решений. В кулуарах английского парламента представители заинтересованных групп вели переговоры с парламентариями относительно принятия того или иного закона, что нередко сопровождалось подкупом парламентариев. Постепенно лоббизм приобрел более цивилизованные формы: в 1946 в США был принят закон о лобби, согласно которому лоббист мог пройти официальную регистрацию и осуществлять свою деятельность на легальном основании.

Можно выделить три формы лоббизма; 1) открытое давление на органы власти путем организации массовых петиций, писем; обычно осуществляется общественно-политическими движениями и политическими партиями; 2) закрытая работа с чиновниками при участии большого числа экспертов и консультантов; 3) подкуп или шантаж чиновников с целью принятия ими выгодного лоббисту решения (имеет незаконный характер). В российской политической культуре лоббизм интерпретируется в негативном смысле, и до сих пор не приняты законы о лоббистской деятельности.

К. В. Симонов

ЛОГИКА (греч. λογική — наука о мышлении, от λόγος; — слово, речь, разум, рассуждение) — наука о законах, формах и приемах интеллектуальной (мыслительной) познавательной деятельности. Так как работа интеллекта всегда осуществляется в языковой форме, исследования в области логики напрямую связаны с исследованием различного рода языковых конструкций с точки зрения выполнения ими тех или иных познавательных функций. Язык в этом случае рассматривается как орудие познания, т. е. как средство, с помощью которого фиксируется информация о мире, осуществляется преобразование этой информации и изучается окружающий нас мир.

В настоящее время логика представляет собой разветвленную и многоплановую науку, которая содержит в своем составе следующие основные разделы: теорию рассуждений (в двух вариантах: теорию дедуктивных рассуждений и теорию правдоподобных рассуждений), ***металогику*** и логическую ***методологию***. Исследования во всех этих областях на нынешнем этапе развития логики гл. о. и по преимуществу осуществляются в рамках логической ***семиотики***.

В последней языковые выражения рассматриваются как *объекты, находящиеся в* т. н. знаковой *ситуации, включающей* в себя три типа предметов — само языковое выражение (знак), обозначаемый им предмет (значение знака) и интерпретатора знаков. В соответствии с этим логический анализ языка может вестись с трех относительно самостоятельных точек зрения: исследования логического синтаксиса языка, т. е. отношения знака к знаку; исследования логической семантики языка, т. е. отношения знака к обозначаемому им *объекту*; и исследования логической прагматики, т. е. отношения интерпретатора к знаку.

В логическом синтаксисе язык и строящиеся на его основе логические теории изучаются с формальной (структурной) их стороны. Здесь определяются алфавиты языков логических теорий, задаются правила построения из знаков алфавита различных сложных языковых конструкций — термов, формул, выводов, теорий и т. д. Осуществляется синтаксическое членение множества языковых выражений на функторы и аргументы, постоянные и переменные, определяется понятие логической формы выражения, определяются понятия логического подлежащего и логического сказуемого, осуществляется построение различных логических теорий и анализ способов оперирования в них.

В ***логической семантике*** язык и логические теории изучаются с содержательной их стороны. Так как языковые конст-

рукции не только нечто обозначают, но и нечто описывают (имеют смысл), в логической семантике различают теорию значения и теорию смысла. В первой решается вопрос, какие объекты обозначают знаки и как именно они это делают. Аналогично в теории смысла решается вопрос о том, что является смысловым содержанием языковых выражений и каким образом они описывают это содержание.

В семантике все выражения языка, в зависимости от их значений, распределяют по классам, называемым семантическими категориями. Таковыми являются следующие категории — предложения и термины. Предложения делятся на повествовательные — утверждающие наличие или отсутствие в мире некоторой ситуации (такие предложения называют высказываниями), вопросительные — выражающие вопрос и побудительные — выражающие императивы. Термины в свою очередь делятся на дескриптивные (имена, предикаторы, предметные функторы) и логические. (Подробнее см. ***Семантических категорий теория.***)

Для логики как науки особое значение имеют как раз логические термины, так как вся процедурная сторона нашей интеллектуальной работы с информацией в конечном счете определяется смыслом (значением) данных терминов. К числу логических терминов относятся связки и операторы. Среди первых выделяются предицирующие связки «есть» и «не есть» и пропозициональные (***логические*** связки): союзы — «и» («а», «но»), «или» («либо»), «если, то», словосочетания — «неверно, что», «если и только если» («тогда и только тогда», «необходимо и достаточно») и другие. Среди вторых выделяют высказывание образующие — «все» («каждый», «любой»), «некоторый» («существует», «какой-либо»), «необходимо», «возможно», «случайно» и т. д. и имяобразующие операторы — «множество предметов таких, что», «тот предмет, который» и др.

Центральным понятием логической семантики является понятие истины. В логике оно подвергается тщательному анализу, так как без него невозможно в четкой форме проинтерпретировать логическую теорию, а следовательно, и ее детально исследовать и понять. Сейчас уже очевидно, что мощное развитие современной логики во многом было определено детальной разработкой понятия истины. С понятием истины тесно связано и другое важное семантическое понятие — понятие интерпретации, т. е. процедуры приписывания с помощью особой интерпретирующей функции языковым выражениям значений, ассоциированных с некоторым классом предметов, называемым универсумом рассуждения. Возможной реализацией языка называется строго фиксированная пара <U, I>, где U — универсум рассуждения, а I — интерпретирующая функция, ставящая в соответствие именам элементы универсума, *n*-местным предикаторам — множества упорядоченных *n*-ок элементов универсума, *n*-местным предметным функторам — *n*-местные функции, отображающие *n*-ки элементов универсума в элементы универсума, Выражениям, относящимся к формулам, ставятся в соответствие два значения — «истина» или «ложь» — в соответствии с условиями их истинности.

С одним и тем же классом предложений могут связываться различные их возможные реализации. Те реализации, на которых каждое предложение, входящее в множество предложений Г, принимает значение «истина», называется моделью для Г. Понятие модели особо исследуется в специальной семантической теории — ***моделей теории.*** При этом различают модели разного типа — алгебраические, теоретико-множественные, теоретико-игровые, теоретико-вероятностные и др.

Понятие интерпретации имеет для логики наиважнейшее значение, так как посредством него определяются два центральных понятия этой науки — понятия логического закона (см. ***Закон логический***) и логического следования (см. ***Следование логическое***).

Логическая семантика является содержательной частью логики, а ее понятийный аппарат широко используется для теоретического оправдания тех или иных синтаксических, чисто формальных построений. Причина этого состоит в том, что совокупное содержание мысли делится на логическое (выражаемое логическими терминами) и конкретное (выражаемое дескриптивными терминами), а потому, выделяя логическую форму выражений, мы отвлекаемся, вообще говоря, не от любого содержания. Такое отвлечение, т. е. рассмотрение формальной стороны мыслей, представляет собой лишь способ вычленения в чистом виде логического их содержания, которое и исследуется в логике. Это обстоятельство делает неприемлемым идущее от Канта понимание логики как сугубо формальной дисциплины. Напротив, логика является глубоко содержательной наукой, в которой каждая логическая процедура получает свое теоретическое оправдание посредством содержательных соображений. В этой связи термин «формальная логика» в его применении к современной логике является неточным. В подлинном смысле слова можно говорить лишь о формальном аспекте исследования, но не о формальной логике как таковой.

При рассмотрении тех или иных логических проблем во многих случаях необходимо учитывать также и намерения интерпретатора, который использует языковые выражения. Напр., рассмотрение такой логической теории, как теория ***аргументации***, спора, дискуссии, невозможно без учета целей и намерений участников диспута. Во многих случаях применяемые здесь приемы полемики зависят от желания одной из спорящих сторон поставить своего противника в неудобное положение, сбить его с толку, навязать ему определенное видение обсуждаемой проблемы. Рассмотрение всех этих вопросов составляет содержание особого подхода к анализу языка — «логической прагматики».

Наиболее фундаментальным разделом логики является теория дедуктивных рассуждений. В настоящее время этот раздел в своей аппаратной (синтаксической, формальной) части представлен в виде разнообразных дедуктивных теорий — исчислений. Построение такого аппарата имеет двоякое значение: во-первых, теоретическое, так как позволяет выделить некоторый минимум законов логики и форм правильных рассуждений, исходя из которых можно обосновать все другие возможные законы и формы правильных рассуждений в данной логической теории; во-вторых, чисто практическое (прагматическое), так как разработанный аппарат может быть использован и используется в современной практике научного познания для точного построения конкретных теорий, а также для анализа философских и общенаучных понятий, приемов познания и т. д.

В зависимости от глубины анализа высказываний выделяют исчисления высказываний (см. ***Логика высказываний***) и кванторные теории — исчисления предикатов (см. ***Логика предикатов***). В первых анализ рассуждений ведется с точностью до выделения простых предложений. Иначе говоря, в исчислениях высказываний мы не интересуемся внутренней структурой простых предложений. В исчислениях предикатов анализ рассуждений осуществляется с учетом внутренней структуры простых предложений.

В зависимости от типов квантифицируемых переменных различают исчисления предикатов различного порядка. Так, в исчислении предикатов первого порядка единственными квантифицируемыми переменных являются индивидные переменные. В исчислении предикатов второго порядка вводятся и начинают квантифицироваться переменные для свойств, отношений и предметных функций разной местности. Соответственно строятся исчисления предикатов третьего и более высокого порядка.

Еще одно важное членение логических теорий связано с использованием для представления логического знания языков с различной категориальной сеткой. В этой связи можно говорить о теориях, построенных на языках фреге-расселовского типа (многочисленные варианты исчисления предикатов), силлогистического (разнообразные силлогистики, а также онтология Лесневского, являющаяся современной формой сингулярной силлогистики) или алгебраического (различные ***алгебры логики*** и алгебры классов — Булева алгебра, алгебра Жегалкина, алгебра де Моргана, алгебра Хао Вана и др.). Для многих теорий, построенных на языках с различной категориальной сеткой, показана их взаимная переводимость. В последнее время в логических исследованиях начинает активно использоваться теоретико-категорный язык, основанный на новом математическом аппарате — теории категорий.

В зависимости от способа построения выводов и доказательств (см. ***Вывод логический***), применяемых в логических теориях, последние делятся на аксиоматические исчисления, исчисления натурального вывода и секвенциальные исчисления (см. ***Исчисление секвенций***). В аксиоматических системах принципы дедукции задаются списком аксиом и правил вывода, позволяющих переходить от одних доказанных утверждений (теорем) к другим доказанным утверждениям. В системах натурального (естественного) вывода принципы дедукции задаются списком правил, позволяющих переходить от одних гипотетически принятых утверждений к другим утверждениям. Наконец, в секвенциальных исчислениях принципы дедукции задаются правилами, позволяющими переходить от одних утверждений о выводимости (они называются секвенциями) к другим утверждениям о выводимости.

Построение в логике того или иного исчисления составляет формальную сторону логических исследований, которую всегда бывает желательно дополнить содержательными соображениями, т. е. построением соответствующей ей семантики (интерпретации). Для многих логических исчислений такие семантики имеются. Они представлены семантиками различного типа. Это могут быть таблицы истинности, т. н. аналитические таблицы, таблицы Бета (см. ***Семантические таблицы***), различного рода алгебры, ***возможных миров семантики***, описания состояний и т. д. Напротив, в том случае, когда логическая система первоначально строится семантически, встает вопрос о формализации соответствующей логики, напр., в виде аксиоматической системы.

В зависимости от характера высказываний, а в конечном счете от типов отношений вещей, которые изучаются в логике, логические теории делятся на классические и неклассические. В основе такого членения лежит принятие при построении соответствующей логики определенных ***абстракций*** и ***идеализации***. В классической логике применяются, напр., следующие абстракции и идеализации: а) принцип двузначности, согласно которому каждое высказывание является либо истинным, либо ложным, б) принцип экстенсиональности, т. е. разрешение для выражений, имеющих одно и то же значение, свободной их замены в любых контекстах, что говорит о том, что в классической логике интересуются только значением выражений, а не их смыслом, в) принцип ***абстракции актуальной бесконечности***, который позволяет рассуждать о существенно неконструктивных объектах, г) принцип экзистенциальности, согласно которому универсум рассуждения должен быть непустым множеством, а каждое собственное имя должно иметь референт в универсуме.

Эти абстракции и идеализации образуют ту точку зрения, тот ракурс, под которым мы видим и оцениваем объективную реальность. Однако никакая совокупность абстракций и идеализации не может охватить ее в полной мере. Последняя всегда оказывается более богатой, более подвижной, чем наши теоретические построения, что и делает оправданным свободное варьирование исходных принципов. В этой связи полный или частичный отказ от любого из указанных принципов выводит нас в область ***неоклассических логик***. Среди последних выделяют: ***многозначные логики***, в частности вероятностные и нечеткие, в которых происходит отказ от принципа двузначности; ***интуиционистские логики*** и ***конструктивные логики***, в которых исследуются рассуждения в рамках ***абстракции потенциальной осуществимости***; ***модальные логики*** (алетические, временные, деонтические, эпистемические, аксиологические и др.), ***релевантные логики***, ***паранепротиворечивые логики***, ***логики вопросов***, в которых рассматриваются высказывания с неэкстенсиональными (интенсиональными) логическими константами; логики, свободные от экзистенциальных допущений, в которых происходит отказ от принципов экзистенциальности, и многие другие.

Сказанное показывает, что логика как наука, дающая теоретическое описание законов мышления, не есть нечто раз и навсегда данное. Наоборот, каждый раз с переходом к исследованию новой области объектов, требующих принятия новых абстракций и идеализаций, при учете новых факторов, которые влияют на процесс рассуждения, сама эта теория изменяется. Т. о., логика является развивающейся наукой. Но сказанное демонстрирует и нечто большее, а именно, что включение в состав логики определенной теории законов мышления напрямую связано с принятием определенных онтологических допущений. С этой точки зрения логика является не только теорией мышления, но и теорией бытия (теорией онтологии). Важным разделом современной логики является ***металогика***. В последней исследуются различные проблемы, относящиеся к логическим теориям. Основными здесь являются вопросы о тех свойствах, которыми обладают логические теории: о непротиворечивости, полноте, наличии разрешающих процедур, независимости исходных дедуктивных принципов, а также о различных отношениях между теориями и т. д. В этом смысле металогика является как бы саморефлексией логики относительно своих построений. Все метатеоретические исследования проводятся на специальном метаязыке, в качестве которого используется обычный естественный язык, обогащенный специальной терминологией и метатеоретическими дедуктивными средствами.

Логическая методология является еще одним разделом современной логики. Обычно методологию подразделяют на общенаучную, в рамках которой изучаются познавательные приемы, применяемые во всех областях научного знания, а также методологию отдельных наук: методологию дедуктивных наук, методологию эмпирических наук, а также методологию социального и гуманитарного знания. Во всех этих раз-

делах логическая методология участвует в качестве специфического аспекта исследования. Так, в общей методологии к числу логических аспектов относится исследование таких познавательных приемов, как выработка и формулировка ***понятий***, установление их видов и различных способов оперирования с понятийными конструкциями (деление, ***классификация***), определения терминов и т. д.

Особенно большие успехи достигнуты в области методологии дедуктивных наук. Это было обусловлено как построением самой логики в форме дедуктивного аппарата, так и использованием этого аппарата для обоснования такой дедуктивной дисциплины, как математика. Все это потребовало разработки существенно новых познавательных методов и введения новых методологических понятий. В ходе проводившейся здесь работы удалось, напр., так обобщить понятие функции, что оно перешло фактически в разряд общеметодологических, теоретико-познавательных понятий. Мы теперь имеем возможность рассматривать не только числовые функции, но и функции любой другой природы, что позволило сделать функциональный анализ языка ведущим методом исследования языковых выражений. Удалось со всей тщательностью и строгостью отработать такие важные методы познания, как метод аксиоматизации и формализации знания. Впервые удалось в четкой и, главное, разнообразной форме задать теоретико-доказательные (дедуктивные) методы познания, разработать теорию выразимости и ***определимости*** одних терминов через другие в составе теорий, определить различными способами понятие вычислимой функции.

В настоящее время активно разрабатывается логическая проблематика методологии эмпирических наук. К этой области относятся исследования по построению и проверке гипотез (в частности, гипотетико-дедуктивному методу), анализу различных видов правдоподобных рассуждений (***индукции и аналогии***), теории ***измерения***. Здесь получены интересные результаты по вопросам соотношения эмпирического и теоретического уровней знания, процедурам ***объяснения*** и предсказания, операциональным определениям. Строятся различные модели эмпирических теорий, призванные прояснить их логическую структуру.

К числу общих методолого-логических принципов относятся и те законы и принципы познания, которые исследуются в рамках диалектической логики. Во многих случаях они выступают как некоторые предупредительные знаки о том, с какими неожиданностями мы можем встретиться на пути познания. В области методологии эмпирического, а также социального и гуманитарного познания большое значение имеет различение абсолютной и относительной истины; в области исторического познания существенным становится требование о совпадении исторического и логического, что фактически означает обычное требование адекватности познания, перенесенное в сферу исторических дисциплин. В последнее время делаются попытки построения дедуктивных систем, в которых формализуются отдельные особенности диалектической логики.

На протяжении тысячелетий логика была обязательной дисциплиной школьного и университетского образования, т. е. выполняла свою общекультурную задачу — пропедевтики мышления. Современная логика в полном объеме сохранила за собой эту дидактическую и учебно-методическую функцию. Однако развитие в последнее время мощного аппарата современной логики позволило ей стать и важной прикладной дисциплиной. В этой связи укажем на существенное использование логики в области оснований математики (метаматематики), лингвистики и информатики. Исследования в этих областях знания оказали определяющее воздействие и на становление самой современной логики, в силу чего можно говорить о взаимообогащающем влиянии этих дисциплин. В последнее время логическая проблематика активно проникает и в иные сферы знания — юриспруденцию, этику, эстетику и др. Все это указывает на идущий процесс логизации знания, который с течением времени будет усиливаться.

В. А. Бочаров

ЛОГИКА В РОССИИ. По-видимому, первым оригинальным российским сочинением по логике стали «Письма к немецкой принцессе» (Lettres à une princesse d'Allemagne) Л. Эйлера, сначала вышедшие в трех частях в Санкт-Петербурге (1767—72) на французском языке, затем в Лейпциге (1770) и позднее переведенные на русский под названием «Письма о разных физических и философических материях» (СПб., 1796). Затем полвека о логике в России книг не писали (за исключением компилятивной «Логики» И. С. Рижского, 1790), ограничиваясь немецкими и французскими источниками. Только учреждение новых университетов (Тартуского, 1802; Казанского, 1804; Харьковского, 1805), расширившее возможности для философского образования (до этого времени лекции по философии читались только в Московском университете), благоприятно сказалось и на отношении к логике. Появляются местные сочинения: «Начертания логики» А. С. Лубкина (СПб., 1807), «Логика, риторика и поэзия» Ф. Мочульского (Харьков, 1811), «Логические наставления» Д. П. Лодия (СПб., 1815), «Логика» И. Любочинского (Харьков, 1817), «Опыт логики» П. Любовского (Харьков, 1818), «Начальные основания логики» И. И. Давыдова (М., 1820), «Краткое руководство по логике» Н. Рождественского (СПб., 1826).

В интеллектуальную жизнь российских университетов логика входила не самостоятельным предметом, а как приложение к тем или иным философским системам, которые в разное время преобладали. К примеру, весь 18 в. и нач. 19-го прошли под знаком вольфовской и кантовской философии. С 30-х гг. усиливается влияние диалектики Фихте, Шеллинга и Гегеля. Как и философия, логика плохо совмещалась с установками системы образования, принятой в России, поскольку обе они, всегда направленные на «изощрение умов», могли порождать скептицизм, не всегда обращаемый «на пользу православия и народности».

В этой ситуации стремление отделить логику от философии, представить ее как самостоятельную науку, лежащую вне идеологических интересов, казалось естественным. И первая заявка в этом направлении была сделана, по-видимому, К. Зеленецким в статье «О логике как систематически целом и как о науке, объясняющей факты Мышления и Знания» (1836), где он ратует за независимость формальной логики от философии.

Но потребовалось время, чтобы российская логика конституировалась в самостоятельную науку. Этому способствовали, во-первых, аналогичные процессы в Англии, Германии и во Франции, и, во-вторых, основательное знакомство русских логиков с достижениями логиков в странах Западной Европы. При этом было учтено все — и метафизическое направление германской логики (***Р. Лотце***, В. Шуппе, ***В. Вундт*** и др.), и психологическое направление этой логики (Х. Зигварт, ***Т. Липпс***), и индуктивное направление сторонников английского эмпиризма (***Д. С. Милль***, А. Бэн), и математическое

направление тех же англичан (***Дж. Буль***, А. де Морган, Ст. Джевонс, Дж. Венн). Именно к кон. 19 в. (под влиянием работы К. Прантля) появляются российские исследования (обзоры) по истории логики М. И. Владиславлева (1872), М. М. Троицкого (1882), П. Лейкфельда (1890), дополняемые оригинальными суждениями этих авторов.

Вторая половина 19 в. — это время реформы логики, выхода за рамки аристотелевской силлогистики. В России эта реформа шла по двум направлениям. Во-первых, в философской логике ***М. Каринский*** (1880) предложил новую классификацию выводов (отличную от классификаций Аристотеля, Милля и Вундта), основанную на сравнительном анализе отношений тождества между субъектами и предикатами суждений, участвующих в выводе, а ***Л. Рутковский*** (1899) дополнил эту классификацию и развил критику миллевских индуктивных методов именно как методов логического доказательства. С. И. Поварнин (1917) обратил внимание на особенность несиллогистических умозаключений и пришел к выводу, что их теория возможна только на почве ***логики отношений***, включающей и принципы логистики. Во-вторых, главная реформа шла в том направлении логики, которое позднее получило название математической (или символической) логики. Здесь следует указать на работы В. Бобынина (Опыты математического изложения логики. М., 1886); М. С. Волкова (Логическое исчисление. 1894), исследования И. В. Слешинского (Логическая машина Джевонса. 1893) и Е. Л. Буницкого (1896— 1897), и, наконец, на классические работы ***П. С. Порецкого***, в известной мере завершившие эпоху булевско-шрёдеровского развития ***алгебры логики*** как алгебры классов.

Между тем, не сталкиваясь с интересами сторонников математического направления в логике, продолжалось и развитие философской логики. Важный его период связан с творчеством ***Н. А. Васильева***. Он выступил автором «воображаемой логики» (1910, 1912). Основная идея заключалась в том, что законы логические (см. ***Закон логический***) подразделяются на два уровня: законы собственно логики, которая является эмпирической, и поэтому они вариативны, и законы металогики, которые неизменны. В мире эмпирических законов ни закон противоречия, ни закон исключенного третьего не являются универсальными. Васильев по праву считается вместе с польским логиком ***Я. Лукасевичем*** предшественником ***паранепротиворечивой логики***. Он также стоит у истоков многозначной (точнее, трехзначной) логики. Воззрения Васильева опирались на общие философские идеи русской университетской логики, в которой, с одной стороны, в мире «вещей-в-себе» допускалась противоречивость, и выдвигалась проблема объемной неопределенности «качественных» понятий (***А. И. Введенский, И. И. Лапшин***), по сути дела ставившая под вопрос общезначимость ***исключенного третьего закона***, а, с другой стороны, отвергалось аристотелевское (т. н. корреспондентское) определение истины, которому противопоставлялась непосредственная («интуитивная») данность субъекту познаваемого объекта «в подлиннике» (***Н. О. Лосский***). Настойчивыми логическими поисками отмечено и богословское творчество ***П. Флоренского***, настаивавшего на неизбежной противоречивости (антиномичности) познания. Высылка из России в нач. 20-х гг. выдающихся представителей русской гуманитарной мысли и трагическая судьба многих из тех, кто остался в России, в корне изменили саму постановку проблемы о соотношении философии и логики.

Кризис оснований, захвативший математику в нач. 20-го столетия, затронул и логику. В работе «О недостоверности логических принципов» (1907) Л. Э. Я. Брауэр поставил вопрос о новой — ***интуиционистской логике***. В России брауэровский скептицизм в отношении закона исключенного третьего разделял и одесский математик С. О. Шатуновский (1917). Когда к кон. 20-х гг. начались поиски формализации интуиционистски приемлемых способов рассуждений, ***интуиционизм*** нашел признание у логиков России. И это не случайно, поскольку многие из них входили тогда в Московскую математическую школу, возглавляемую Н. Н. Лузиным — выдающимся представителем «полуинтуиционистской» концепции в основаниях математики, известной под именем ***эффективизма***. Результатом работы в этом направлении российских математиков ***А. Н. Колмогорова*** (1925, 1932) и ***В. И. Гливенко*** (1928—29) стали первые аксиоматические системы интуиционистской логики и первые теоремы о взаимоотношении между классической логикой и интуиционистской.

Логическим отражением поисков, родственных интуиционистским, явилась работа И. Е. Орлова «Исчисление совместности предложений» (1928), которая оказалась исторически первой в мире работой по ***релевантной логике***. Философская мотивировка этой работы была дана им еще в 1925 в статье «Логические исчисления и традиционная логика». Она сводилась к идее необходимости выражения в логическом формализме «связей по смыслу» между основанием и следствием условного суждения (а следовательно, и содержательного отношения между элементами умозаключения) и была для него выражением своеобразно понятой диалектической логики. Выдающимся достижением этого периода является также серия статей ***И. И. Жегалкина*** (1927—29) по арифметизации символической логики высказываний и предикатов и решение им (в рамках этой арифметизации) проблемы разрешимости для логики одноместных предикатов (для аристотелевской логики). Интерпретируя логику высказываний как «арифметику четного и нечетного», Жегалкин сводит значительный корпус доказательства теорем знаменитой «Principia mathematica» (***Уайтхеда*** и ***Б. Рассела***) к простым арифметическим упражнениям.

Новое направление было открыто в эти же годы московским логиком М. И. Шейнфинкелем. В статье «О кирпичах математической логики» («Mathematische Annalen», 1924) он заложил основы ***комбинаторной логики***.

Тогда же русский физико-химик А. Р. Щукарев предпринял попытку применить понятия дифференциального исчисления к логике, основываясь на философии Р. Авенариуса. Щукарев публично демонстрировал сконструированную им «логическую машину» (аналог машины Джевонса).

Однако к кон. 20-х гг. и математическая логика оказалась под огнем партийной критики. Формальной логике в целом в «директивном» порядке была противопоставлена диалектическая логика. Преподавание формальной логики в школах и высших учебных заведениях прекращается. Даже математики (во избежание обвинений в буржуазном идеализме) отходят от идеалов своей молодости. Активными борцами против «идеализма в математике» в эти годы становятся Э. Кольман и ***С. А. Яновская***. Позднее к этому дуэту присоединится В. Н. Молодший. С этого времени и до кон. 40-х гг. логическая мысль в СССР развивается исключительно в рамках математики. В математических журналах появляются работы ***Д. А. Бочвара***, А. И. Мальцева, ***П. С. Новикова***, В. И. Шестакова и др., несущие на себе высокую степень математической кодификации языка и этим предохраняющие ах авторов от идеологических нападок.

В 1946 постановлением ЦК ВКП(б) логика в ее традиционной форме вводится как предмет преподавания в школах и вузах. В этом же году переиздается дореволюционный учебник по логике Г. И. Челпанова (с купюрами, сделанными по «идеологическим соображениям»), появляются оригинальные учебники ***В. Ф. Асмуса*** (1947), К. С. Бакрадзе (1951) и др. Логика восстанавливается как особое направление гуманитарного образования в вузах, на ряде факультетов университетов и педагогических институтов открываются кафедры логики. В 1947 созданы кафедры логики на философском факультете МГУ (возглавил ее П. С. Попов) и ЛГУ (первым преподавателем логики уже в 1944 был С. И. Поварнин); в том же году образован сектор логики в Институте философии Академии наук СССР (ныне РАН).

Начало 50-х гг. отмечено рождением российского конструктивизма (см. ***Конструктивное направление***). Работы ***А. А. Маркова*** и сотрудников его школы в немалой степени способствовали утверждению в общественном сознании научной значимости формальной логики. В эти годы С. А. Яновская инициирует издание на русском языке ведущих трудов по современной логике: Д. Гильберта и И. Аккермана «Основы теоретической логики» (1947) и А. Тарского «Введение в логику и методологию дедуктивных наук» (1948). Созданная ею школа логики оказала (благодаря обилию ее учеников) большое влияние на развитие философской мысли, на взаимодействие между логиками-философами и логиками-математиками. Семинар С. А. Яновской (кон. 50-х — нач. 60-х гг.) воспитал не одно поколение логиков. Большая роль принадлежит в этом также и А. А. Маркову, возглавившему образованную в 1958 кафедру математической логики МГУ. На логических семинарах Яновской, Маркова и их учеников (механико-математический и философский факультеты МГУ), Н. А. Шанина (в ЛГУ), на секторе логики Института философии формируется отечественная школа логиков-философов.

Определенным итогом описанного развития (и, конечно, относительно либеральной атмосферы 60-х гг.) явилось издание первой в России «Философской энциклопедии» (1960—70), в которой логика, несмотря на сопротивление некоторых членов редакционной коллегии энциклопедии и даже ее главного редактора, впервые в истории отечественной философской мысли была представлена в ее современном (на момент издания) и по возможности полном виде.

Б. В. Бирюков, М. М. Новосёлов

Уникальная история России 20 в. предопределила и уникальное развитие логики в ней, во многом непонятное для западного историка науки. В тоталитарной социальной системе логика стала объектом чисто идеологических манипуляций. Даже после того, как в 1947 формальная логика была возвращена в систему среднего и высшего образования, ее положение в этой системе не было независимым. В результате острой дискуссии в 1950—51 гг. на страницах главного философского официоза «Вопросы философии» и дискуссии по проблемам логики в МГУ и Институте философии АН СССР (ныне РАН) было зафиксировано, что высшей ступенью мышления является диалектическая логика, а низшей — формальная. Сторонников последней такое соотношение явно не устраивало и на этом фоне все 50-е и даже 60-е гг. прошли в обоюдной полемике. С одной стороны, в целях примирения сторон некоторыми участниками дискуссии предпринимаются Попытки придать диалектической логике разумный смысл (С. А. Яновская, А. А. Зиновьев, Д. П. Горский, И. С. Нарский и др.). С другой стороны, в целях преодоления известного несоответствия уровней тогдашнего логико-философского образования и мировой логической культуры устанавливается практика переводов важнейших трудов по философской логике, таких, как «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна (1958, общая редакция и предисловие В. Ф. Асмуса) и «Значение и необходимость» Р. Карнапа (1959, общая редакция Д. А. Бочвара, предисловие С. А. Яновской); а также фундаментальных трудов по современной математической логике (под редакцией В. А. Успенского), таких, как С. К. Клини «Введение в метаматематику» (с добавлениями А. С. Есенина-Вольпина, 1957) и А. Чёрча «Введение в математическую логику» (1960), это оказало существенную помощь логикам-философам. Обе последние книги (как минимум начальные их главы) берутся за основу при преподавании логики на философском ф-те МГУ и изучаются различными группами логиков, одну из которых организует А. А. Зиновьев. Т. о., налаживается контакт между логиками-философами и логиками-математиками. В противостоянии с «диалектиками» первые обратились за помощью ко вторым и получили ее. Семинары А. А. Маркова и С. А. Яновской на механико-математическом факультете МГУ стали «первыми университетами» для многих философов, ставших на стезю логической науки.

Тем не менее развитие формальной логики все еще не было ее «внутренним делом». Ученые, в особенности работавшие на стыке логики, философии (а единственно верной философией была тогда марксистско-ленинская) и методологии наук (а всеобщим методом была только материалистическая диалектика) сталкивались с большими трудностями в своей деятельности. К примеру, до нач. 60-х гг. доступ к иностранной литературе был сильно ограничен, а для публикации на иностранном языке вплоть до сер. 80-х гг. требовалось унизительное специальное разрешение. В работах, в особенности диссертационных, если уж они не были совершенно формальными или математическими, требовались ссылки на классиков марксизма. Поэтому приходилось пользоваться «эзоповским языком», переходившим порой в имманентную ***ложь***. И все же в то время формальная логика была отдушиной для многих мыслящих философов. А ответом на усиление идеологического и политического террора после «Пражской весны» 1968 явился возросший интерес к формальной логике со стороны молодых философов, тяготевших к символической и технической стороне дела.

По существу только в 70-е гг. в СССР философская логика как самостоятельная дисциплина выходит на всесоюзный и международный уровень. В 1974 в Институте философии проводится Всесоюзное совещание по теории логического вывода (с привлечением зарубежных ученых). В 1978 там же проводится Всесоюзное совещание по модальным и интенсиональным логикам, а в следующем году проходит 2-й Советско-финский коллоквиум по логике (первый проходил в Финляндии в 1976).

Главным событием для логиков всего мира является проведение Международных конгрессов по логике, методологии и философии науки, первый из которых прошел в Стэнфорде в 1960. И если на третьем в Амстердаме (1967) было всего несколько профессиональных логиков из России (А. А. Марков был приглашенным докладчиком), то начиная с 1971 (Бухарест) делегация становится весьма представительной. А в 1987 очередной конгресс (восьмой) проводится в Москве, что, помимо прочего, говорит и об авторитете отечественной логики, которая к тому времени имела уже немалый «послужной

список» выдающихся результатов. Начиная с работ новосибирского математика А. И. Мальцева (30-е гг.), складывается школа ***моделей теории***, получившая международное признание (Ю. Л. Ершов, Ю. Ш. Гуревич, С. Р. Когаловский, И. А. Лавров, А. Д. Тайманов, М. А. Тайцлин, С. С. Гончаров и др.), а в кон. 40-х гг. А. А. Марковым создается школа русского конструктивизма (см. ***Конструктивное направление***). Им же в 1947 (одновременно и независимо от американского логика Э. Л. Поста) был указан первый пример «внутриматематической» алгоритмически неразрешимой массовой проблемы, а именно проблемы А. Туэ (проблема равенства для полугрупп). В 1970 Ю. В. Матиясевичем получен другой результат мирового значения — доказана алгоритмическая неразрешимость 10-й проблемы Гильберта.

На современном этапе развития логики порой трудно отделить, что принадлежит к математической (символической логике), а что к ***философской логике***.

МНОГОЗНАЧНЫЕ ЛОГИКИ. В России сложилась одна из лучших в мире школ по многозначной логике. Первая оригинальная работа принадлежит ***Д. А. Бочвару*** (1938), который (независимо от ***Я. Лукасевича*** и ***Э. Поста***) создает аппарат трехзначной логики B_3 изначально пригодный для прикладных целей: логика Бочвара предназначалась для анализа парадокса Рассела (см. ***Парадокс логический***). Идея разрешения парадоксов, предложенная Бочваром, оказала определенное влияние и на мировую логику. Система B_3, ставшая первой в мире трехзначной «логикой бессмысленности», была впоследствии обобщена В. К. Финном методом, позволяющим аксиоматизировать любую конечнозначимую логику (О. М. Аншаков и С. В. Рычков, 1982). Ряд работ по трехзначным логикам принадлежит В. И. Шестакову, который впервые дал сравнительный анализ их взаимоотношения (1964). Р. Ш. Григолия и В. К. Финн предложили алгебраическую семантику (квази-решетки) для логик типа B_3 и доказали теорему представления (1979,1993). Впервые было обнаружено, что существует логика, в данном случае B_3, алгебраической структурой которой является квази-решетка (В. К. Финн, 1974).

В 50-е гг. А. В. Кузнецов, развивая идеи американского логика Э. Поста, закладывает аппарат для изучения функциональных свойств многозначных логик. Им также формулируется критерий функциональной полноты для них. В этом же направлении работает и С. В. Яблонский, который в 1958 публикует фундаментальную работу о функциональных построениях в многозначной логике. Важный результат здесь принадлежит А. А. Мучнику и Ю. И. Янову (1959), которые показали, что переход от счетного множества различных замкнутых классов функций двузначной логики к континууму этих классов происходит за счет добавления всего лишь одного нового истинностного значения. Кроме всего прочего этим устанавливается уникальность классической логики. Стоит также отметить работы В. Б. Кудрявцева, Г. П. Гаврилова, Н. Р. Емельянова, Р. Ш. Григолия и др.

В 1970 В. К. Финн обнаруживает связь между функциональными свойствами конечнозначных логик Лукасевича L_n и простыми числами: L_n функционально предполна тогда и только тогда, когда n-1 есть простое число. Т. о., дано новое определение (в данном случае логическое) простого числа. Начиная с 1982 различные следствия из этого результата были получены А. С. Карпенко: структурализация простых чисел в виде корневых деревьев, построение такой n-значной логики, которая имеет класс тавтологий только и только тогда, когда n-1 есть простое число (еще одно определение простого числа), разработка различных алгоритмов для порождения классов простых чисел. Причем доказано, что порождаются все простые числа. Для построения соответствующих деревьев и порождения классов простых чисел В. И. Шалаком написаны компьютерные программы.

В 1960 вышла первая книга по многозначной логике, посвященная ее философским проблемам (А. А. Зиновьев), а в 1997 в монографии А. С. Карпенко подводится определенный итог развития многозначной логики в России и за рубежом.

ИНТУИЦИОНИСТСКАЯ, КОНСТРУКТИВНАЯ И СУПЕРИНТУИЦИОНИСТСКИЕ ЛОГИКИ. Первая работа по интуиционистской логике появилась в России в 1925. Это была статья ***А. Н. Колмогорова*** «О принципе tertium non datur». В ней впервые формально представлена аксиоматика минимальной логики высказываний и предикатов. Позднее (1932) Колмогоров возвращается уже собственно к интуиционистскому исчислению, предложив интерпретацию интуиционистской логики предикатов как «исчисления задач». Эта интерпретация предвосхитила «семантику реализуемости» Клини — Нельсона. В свою очередь в работе ***В. И. Гливенко*** (1929; рус. пер. 1998) впервые приведен пример перевода одной логики в другую, а именно классической логики в интуиционистскую. Так было положено начало целому направлению: переводам и погружению одних логических систем в другие.

Возникновение и развитие конструктивного направления (на базе ***конструктивной логики***) связано в первую очередь с работами А. А. Маркова, Н. А. Шанина, Н. М. Нагорного, ***А. Г. Драгалина***, Н. Н. Непейводы и др. Самостоятельно та же тема представлена в работах ***П. С. Новикова***. Новым результатом явилось построение Марковым ступенчатой системы логических языков с одновременным определением их семантики «снизу вверх» (серия публикаций в 1974 г.). Конструктивный подход Маркова был развит до уровня машинной эвристики (автоматизированного поиска логического вывода) в школе Н. А. Шанина и его учеников (особенно С. Ю. Маслова). В рамках классического подхода к логике теорию рекурсивных функций разрабатывает В. А. Успенский. А. Г. Драгалин показал, что нестандартное расширение арифметики позволяет существенно сократить выводы многих формул. С кон. 60-х гг. А. С. Есенин-Вольпин начинает развивать ультраинтуиционистскую программу оснований математики и естественно-научных теорий; свои исследования в этом направлении он продолжил в США, куда был вынужден иммигрировать в 1972 по политическим мотивам. После предложения Ю. П. Медведевым (1962) рассматривать логику финитных задач начинают изучать суперинтуиционистские логики, получающиеся расширением интуиционистской логики некоторыми аксиомами. Важный результат был получен В. А. Янковым (1968): множество всех суперинтуиционистских логик континуально. Почти сразу же А. В. Кузнецов (1971) доказывает теорему о континуальности всякого интервала между интуиционистской логикой и ее собственным расширением. М. В. Захарьящевым (1996) установлено, что количество импликативных логик, расширяющих импликативный фрагмент интуиционистской логики, тоже континуально. Л. Л. Максимова (1997) доказала, что существует континуум предикатных суперинтуиционистских логик с равенством имеющих интерполяционное свойство и, следовательно, свойство Бета. Ученики Л. Л. Максимовой С. И. Мардаев (1994, 1997) и П. А. Шрайнер (1988) получают целый ряд результатов о континуальных классах логик.

Хотя континуум невозможно классифицировать (континуальность — это тайна человеческого разума), А. В. Кузнецов (1974) начинает классифицировать наиболее «интересные» классы суперинтуиционистских логик, а еще ранее (1971) он доказал, что всякая предтабличная суперинтуиционистская логика финитно аппроксимируема. Л. Л. Максимова, используя этот результат, показала, что их ровно три, а затем «выловила» из континуума (см. ниже результат Л. Л. Эсакиа и В. Ю. Месхи) семь пропозициональных суперинтуиционистских логик, для которых верна интерполяционная теорема (1977). Других суперинтуиционистских логик с такими свойствами не существует. Отметим также, что интуиционистская логика с дополнительной связкой отрицания детально исследуется в книге И. Д. Заславского (1978). В 1999 Н. Н. Непейвода установил, что любая арифметика с конечнозначной суперинтуиционистской логикой и правилом Карнапа является классической, т. е. в ней выводим ***исключенного третьего закон***.

Отметим еще несколько оригинальных результатов: в 1971 ученик А. В. Кузнецова М. Ф. Раца формулирует критерий функциональной полноты для интуиционистской логики. В связи с этим обратим внимание на результат, стоящий высочайшего признания: А. В. Кузнецов и М. Ф. Раца доказывают теорему о функциональной полноте классической логики предикатов. В. А. Смирнов (1972) впервые строит натуральное интуиционистское исчисление с ε-термами и только прямыми правилами вывода для кванторов. О. М. Аншаков осуществляет конструктивизацию многозначных логик (1980, 1983). Д. П. Скворцовым и В. Б. Шехтманом (1993) предложено максимальное (в некотором точном смысле) обобщение семантики Крипке для суперинтуиционистских и модальных логик — так называемая семантика меташкал Крипке. Наконец, алгебраическим исследованиям интуиционистской логики посвящена монография Л. Л. Эсакиа (1985).

МОДАЛЬНАЯ ЛОГИКА. Развитие модальных логик в рассматриваемый период в первую очередь инициировалось разносторонним изучением центрального семантического понятия «истина». Может быть, в этом кроется какой-то подсознательный глубинный смысл, учитывая тот идеологический фон, на котором происходило развитие науки в целом. Для специалистов в области модальной логики большим событием было издание перевода книги Р. Фейса «Модальная логика» (1974) под редакцией и с существенными дополнениями Г. Е. Минца. Затем стали появляться отечественные монографии: Я. А. Слинин (1976), В. Н. Костюк (1978), О. А. Солодухин (1989), Ю. В. Ивлев (1985, 1991), который предложил квазифункциональную интерпретацию модальных логик. В. И. Маркиным (1984) проведен логический анализ модальностей de re. ***О. Ф. Серебрянникову*** удается доказать теорему об устранимости сечения для кванторных расширений хорошо известных модальных систем S5 и брауэровой, а П. И. Быстров распространяет этот результат на нормальные расширения S4. А. В. Чагровым обнаружено, что существуют антитабличные (т. е. не имеющие конечных моделей) расширения S3. Этим свойством не обладают расширения S4. Т. о., дано характеристическое отличие S3 от S4. Наконец, в 1997 выходит фундаментальный труд по модальной логике М. В. Захарьящева и А. В. Чагрова (на англ. языке). Ряд результатов, получивших мировую известность, принадлежит также Л. Л. Эсакиа, Л. Л. Максимовой, Г. Е. Минцу (точность перевода Гёделя — Тарского для арифметики), А. А. Мучнику, Д. П. Скворцову, В. Б. Шехтману. А. Д. Яшину, В. В. Рыбакову, М. К. Валиеву, С. И. Мардаеву, Л. А. Чагровой, А. А. Шуму и др. Выделим результат Л. Л. Эсакиа и В. Ю. Месхи (1974, 1977) и Л. Л. Максимовой (1975) о существовании пяти предтабличных логик в нормальных расширениях S4, а таких расширений континуум (Максимова, Рыбаков, 1974). Еще один результат мирового класса принадлежит Л. Л. Эсакиа (1976), который одновременно и независимо от американского логика В. Дж. Блока установил изоморфизм решеток класса суперинтуиционистских логик и нормальных расширений модальной логики Гжегорчика Grz.

Целым направлением в области модальных логик является «логика доказуемости», где гёделевский предикат доказуемости интерпретируется как модальный оператор: Л. Л. Эсакиа, С. Н. Артемов, Г. Джапаридзе, Л. Д. Беклемишев, В. Ю. Шавруков, В. Варданян и др. Работы этих авторов получили признание на международном уровне, и в итоге появился термин «Japaridze's polymodal logic» («полимодальная логика Джапаридзе»).

РЕЛЕВАНТНЫЕ ЛОГИКИ. Про пионерскую работу в этой области И. Е. Орлова (1928) уже говорилось. В 1963 В. В. Донченко независимо от Н. Д. Белнапа (1960) формулирует принцип релевантности. Расцвет исследований в этой области приходится на 70-е гг. В книге В. А. Смирнова «Формальный вывод и логические исчисления» (1972) построена система логики, названная им «абсолютной», которая является подсистемой кванторного варианта системы R Андерсона и Белнапа. Оказалось, что импликативный фрагмент этой системы совпадает с импликативным фрагментом системы R, т. е. была переоткрыта слабая импликация Чёрча. Абсолютная система положена в основание иерархии целого ряда логических систем и представлена в форме секвенциальных исчислений и в форме натурального вывода. В этом фундаментальном труде исследуются также логики без правил сокращения (независимо и одновременно к этой проблематике приходит и В. Н. Гришин, но первая в мире публикация принадлежит Смирнову, 1971). Эта тема превратилась в самостоятельное направление, которое сейчас бурно развивается. От построения иерархии логических систем Смирнов приходит к глобальной идее классификации логических исчислений, в том числе и импликативных. В результате, начиная с 1992 А. С. Карпенко строит классы конечных булевых решеток, элементами которых являются различные импликативные логики, в том числе и релевантные.

Е. К. Войшвилло предлагает натуральные варианты некоторых систем релевантной логики и развивает семантику обобщенных описаний состояний (основное отличие этой семантики от классической — отказ от требований непротиворечивости и полноты описаний состояний), а также «семантику ослаблений» для системы Е. Л. Л. Максимова строит алгебраическую семантику для ряда систем; в последние годы в семантическом направлении работают Е. А. Сидоренко и Д. В. Зайцев. Г. Е. Минц (1972) и В. М. Попов (1977) доказывают разрешимость некоторых подсистем релевантной логики, а В. И. Шалак (1985) доказывает теорему о функциональной полноте для пропозициональной логики R с одной-единственной связкой.

Исследования в области расширений E до R привели к результату о счетности класса релевантных логик, лежащих между E и R (Е. А. Сидоренко, 1970). Л. Л. Максимовой: принадлежит гипотеза о континуальности этого класса.

В 80-е гг. появляются первые отечественные монографии по релевантной логике: Е. А. Сидоренко (1983) и Е. К. Войшвилло (1988).

ДРУГИЕ НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ЛОГИКИ. Исследования в области неклассических логик приняли весьма широкий размах в стране. Это связано с расширением концептуального и технического аппарата, позволяющего подойти к анализу логической и философской проблематики, недоступной для рассмотрения средствами только классической логики.

Начиная с 80-х гг. появляются монографии по временной логике: А. Т Ишмуратов (1981), Э. Ф. Караваев (1983), А. С. Карпенко (1990), А. М. Анисов (1991). Один из результатов Ишмуратова состоит в построении временной логики на основе трехзначной логики Бочвара B_3. Начиная с 1978 (В. А. Смирнов и др.) начинает развиваться модально-временная логика, в которой происходит синтез модальных и временных операторов. А. А. Ивиным (монографии в 1970 и 1973), В. Н. Костюком, И. А. Герасимовой и др. изучаются также деонтические модальности (см. ***Деонтическая логика***), эпистемические (см. ***Эпистемическая логика***). А. Л. Блиновым разработана теоретико-игровая семантика для логики действий (книга в 1983). Е. К. Войшвилло и Ю. А. Петров (1974) получают некоторые результаты в области ***логики вопросов***. В. К. Финн (1976) предложил логическую теорию вопросов в связи с формализацией отношения «вопрос-ответ» в информационных системах. Логика квантовой механики (см. ***Квантовая логика***) исследуется Г. П. Дишкантом, Б. Г. Кузнецовым, Б. Н. Пятницыным, В. С. Меськовым, В. Л. Васюковым, В.И. Аршиновым и др. В 1986 в МГУ проходит Межвузовская конференция «Логика квантовой механики». В 1983 в Ленинграде (ныне Санкт-Петербург) проходит координационное совещание по релевантным и ***паранепротиворечивым логикам***. Последняя привлекает исключительное внимание во всем мире, в т. ч. и у нас, в особенности в 90-е гг. Предтечей работ в этой области был казанский логик Н. А. Васильев (1910), который, как и польский логик Ян Лукасевич (при создании многозначной логики), ссылается на неевклидовы геометрии Лобачевского. В 1997 в Бельгии проходит I Международный конгресс по паранепротиворечивости и в нем принимают участие В. Л. Васюков, А. С. Карпенко, С. П. Одинцов, В. М. Попов, А. В. Смирнов и Е. Д. Смирнова. В этой связи отметим результат Васюкова, который построил теоретико-категорную семантику для паранепротиворечивых логик Н. да Косты.

Первые серьезные отечественные работы по паранепротиворечивой логике принадлежат Л. И. Розоноэру (1983), который исходил из идей Д. А. Бочвара. Общепринято, что первая система пропозициональной паранепротиворечивой логики была построена польским логиком С. Яськовским в 1948; 50-летию этого события в Польше в 1998 была посвящена Международная конференция. Однако обратим внимание на совсем малоизвестный факт, что А. Н. Колмогоров, исходя из идей ***Л. Э. Брауэра***, еще в 1925 строит первую аксиоматическую систему, которую (в свете современных представлений) можно назвать паранепротиворечивой. Более того, Колмогоров дал ее предикатный вариант.

ЛОГИКА ПРАВДОПОДОБНЫХ ВЫВОДОВ И РАССУЖДЕНИЙ. Ряд работ посвящено ***индуктивной логике:*** Н. А. Алешина, С. П. Будбаева, В. И. Метлов, В. С. Меськов, Б. Н. Пятницын, В. К. Финн и др.; причем развиваются различные подходы.

С 1974 В. К. Финн (а затем О. М. Аншаков, Д. П. Скворцов, Д. В. Виноградов, С. О. Кузнецов и др.) начинает исследовать индуктивные методы Д. С. Милля средствами неклассических логик, и в первую очередь средствами многозначных логик. Складывается направление в теории правдоподобных рассуждений, названное ДСМ-методом. Удается формализовать индуктивные схемы Милля, ***аналогию*** и ***абдукцию*** и показать взаимодействие между индукцией, абдукцией и дедукцией. Исследуется и метод автоматического порождения гипотез. В 80-е и 90-е гг. в основном на страницах журналов «Семиотика и информатика» и «Научно-техническая информация» публикуется серия работ по ДСМ-методу. Т. о., разрабатывается логический аппарат для создания интеллектуальных систем. В этом направлении исследований логика рассматривается как наука о правильном рассуждении и рациональной организации знаний. Были разработаны основы логики аргументации, в которой в качестве аргументов используются автоматически порожденные гипотезы. В смежной области работает также Д. А. Поспелов.

ЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА И АНАЛИЗ ЕСТЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА. Проблемы логической семантики: семантика Крипке, семантики типа Монтегю, конструктивная семантика, обобщенная семантика, фактор-семантика, тернарная семантика, семантика с несколькими отношениями достижимости, алгебраическая семантика, категорная семантика, содержательная семантика, «естественная» семантика и целый ряд других семантик для тех или иных классов логических систем или вообще для какой-то специальной логики всегда занимали большое место в работах логиков России 2-й пол. нашего века. Усилиями Е. Д. Смирновой основано философски ориентированное направление в отечественной логической семантике (первая монография в 1982). В этой области работали: Ю. А. Гладких, С. Н. Гоншорек, Г. В. Гриненко, И. Н. Грифцова, Н. Я. Куртонина, В. Б. Родос, З. А. Сокулер, Е. Г. Чёрная и др. Одновременно с этим логико-семантические методы применяются к анализу естественного языка. В этой области работает и Н. Д. Арутюнова. Оригинальные работы принадлежат также Е. В. Падучевой: это анализ естественно-научных языков (геометрия), сфера действия кванторных слов и отрицания в естественных языках, понятие денотативного статуса, лежащего в основе современной лингвистической теории референции, в частности теории анафоры; ею же предложен подход к композиционному описанию лексики и синтаксиса, базирующегося на идее синтаксических трансформаций (монографии: 1974, 1985). Исходя из определенных семантических соображений, Б. В. Бирюков разрабатывает логику ложных высказываний (1972), а С. А. Павлов строит логику с оператором ложности (1990). Отметим работы Д. Г. Лахути и В. Ш. Рубашкина, разработавших компьютерные программы для анализа и понимания текста на естественном языке (80-е и 90-е гг.)

СИЛЛОГИСТИКА. Исследование силлогистических теорий средствами символической логики — одно из ведущих направлений в современной российской логике. Интерес к данной проблематике возник после издания в 1959 на русском языке перевода фундаментальной работы Я. Лукасевича «Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики» (под редакцией П. С. Попова). В 60-е и 70-е гг. основное внимание уделялось алгебраическому представлению силлогистики (А. Л. Субботин) и построению аксиоматических систем силлогистики без законов силлогистического тождества — более слабых, чем силлогистика Лука-

севича (В. А. Смирнов). Мощный импульс активной разработке проблем силлогистики в нашей стране придало проведенное в 1982 в Ленинграде Всероссийское координационное совещание, на котором была определена программа и сформулированы направления исследований в этой области на перспективу. В России сложилась научная школа по силлогистике, идейным вдохновителем которой был В. А. Смирнов. Представителями данной школы получен ряд результатов, позволяющих вписать силлогистику в контекст современной логики. Осуществлена формальная реконструкция неаристотелевских силлогистик — фундаментальной силлогистики Брентано—Лейбница, силлогистического фрагмента логики Больцано, силлогистик Льюиса Кэрролла и Н. А. Васильева (В. И. Маркин, Н. Г. Колесников, В. А. Смирнов, К. И. Бахтияров). Доказана погружаемость различных систем силлогистики в классическое исчисление предикатов (В. А. Смирнов, В. И. Маркин). Установлены метатеоретические взаимосвязи силлогистических теорий с булевой и квазибулевой алгебрами (В. А. Бочаров, В. М. Попов), а также с элементарной онтологией С. Лесьневского (В. А Смирнов, В. А. Бочаров). Предложены различные подходы к семантической и синтаксической реконструкции аподиктического фрагмента модальной силлогистики Аристотеля (Е. К. Войшвилло, В. А. Смирнов, В. И. Маркин). Построены системы сингулярной и негативной силлогистик, эксплицирующие различные способы введения в силлогистический язык единичных и отрицательных терминов (В. И. Маркин, В. А. Бочаров, В. М. Попов). В 1984 появляется монография В. А. Бочарова, а в 1991 — В. И. Маркина.

Исследования российских ученых по силлогистике осуществлялись в тесном взаимодействии с грузинскими логиками (М. И. Бежанишвили, Л. И. Мчедлишвили и др.), получившими в данной области ряд важных результатов.

ЛОГИКА И МЕТОДОЛОГИЯ НАУК. Эта тема широко разрабатывалась логиками, философами и методологами науки, включая и логические аспекты исследований, т. е. применение современной логики для обсуждения и решения тех или иных методологических и философских проблем. Нередко под прикрытием критики логического позитивизма (см. обзорную статью по логике В. А. Бочарова, Е. К. Войшвилло, А. Г. Драгалина и В. А. Смирнова в журнале «ВФ», 1979, № 6) удавалось отвоевывать как само поле деятельности для логиков-философов и методологов, так и «запрещенную» проблематику, и получать при этом оригинальные результаты. Это был вынужденный компромисс с официальной идеологией.

В 30-е гг. С. А. Яновская и В. Ф. Асмус начинают исследовать логико-методологические и философские проблемы оснований математики. Появляются работы Яновской о роли абстракций и идеализаций в познании и о способах введения понятий. Ю. А. Петров под руководством Яновской публикует монографию (1967), в которой анализируются проблемы абстракции бесконечности и осуществимости. Современную теорию понятия, привлекая средства символической логики, создает Е. К. Войшвилло (1967,1989). Вопросам абстракции и образования понятий посвящена книга Д. П. Горского (1962); им же исследована специфика определений в различных теориях (1974). В свою очередь М. М. Новосёлов вводит методологически важное понятие интервала абстракции и на его основе ряд таких понятий, как абстракция постоянства, абстракция ***индивидуации***. ***абстракция неразличимости*** и др., сопровождая введение этих понятий их алгебро-логическим анализом; в частности, он формулирует аксиоматику для отношения тождества с мерой транзитивности (1978), законы композиции для отношения неразличимости (1984) и логику неразличимостей как модель псевдобулевой структуры (1989), а на основе интервальной концепции тождества предлагает решение парадокса Рассела (1998). В совместной работе Б. В. Бирюков и М. М. Новосёлов (впервые на формально-аксиоматической основе) исследуют свойства научного ***объяснения*** (1988). Проблему отрицательных высказываний в познании подробно исследовали А. Д. Гетманова (1972) и ***И. Н. Бродский*** (1973). В работах А. А. Старченко, Ю. В. Ивлева, А. А. Ивина, И. Ю. Алексеевой, В. Б. Родоса и др. активно развивалась теория ***аргументации***. В последнее время новый подход к теории понятия и аргументации разрабатывается В. К. Финном. Проблемы аксиоматического метода рассматриваются в работах А. С. Есенина-Вольпина и В. Н. Садовского. Философские основания логических систем и самой логики исследовались Е. Д. Смирновой. Отчасти сюда же относятся работы Е. Е. Ледникова, В. Н. Брюшинкина, Г. В. Сориной.

В коллективных работах «Проблемы логики научного познания» (1964) и «Логика научного исследования» (1964) была сформулирована программа разработки логики и методологии научного познания. Ряд интересных работ помещен уже в сб. «Логика и методология науки» (1967). К этой же тематике примыкает монография Б. В. Бирюкова «Кибернетика и методология науки» (1974), в которой, в частности, анализируются основные черты логической формализации и предлагается основанная на логике экспликация феномена понимания. Ряд авторов (Л. Б. Баженов, Б. С. Грязнов, А. А. Зиновьев, В. Н. Карпович, С. А. Лебедев, Е. Е. Ледников, Ю. А. Петров, Г. И. Рузавин, В. Н. Садовский, К. Ф. Самохвалов, В. А. Смирнов, В. С. Швырёв, Э. Г. Юдин и др.) детально разрабатывают различные вопросы методологии дедуктивных и эмпирических наук. Методология искусственного интеллекта развивалась в работах Д. А. Поспелова и В. К. Финна.

Ключевым понятием методологии наук, позволяющим использовать хорошо разработанную логическую техник)', является понятие научной теории. Важные результаты здесь были получены В. А. Смирновым в монографии «Логические методы анализа научного знания» (1987), которая была опубликована после продолжительной борьбы Смирнова с методологами, выступившими против «засилья» формальной логики. На основе фундаментальных результатов, полученных им в теории определимости, Смирнов вводит в научный оборот новые понятия об отношениях между теориями (дефинициальная погружаемость, дефинициальная эквивалентность, рекурсивная переводимость и др.), позволившие сравнивать теории с разной категориальной структурой. Этот понятийный аппарат был использован Смирновым для установления взаимосвязей между рядом теорий, напр., для погружаемости элементарной онтологии Лесьневского в одноместное второпорядковое исчисление предикатов.

Отметим, наконец, своеобразное решение вопроса о соотношении формальной логики и философии. В силу сугубо специфических условий развития философского знания в России после высылки в 1921 лучших философов за границу логики это соотношение решили в свою пользу, привлекая самый современный логический аппарат для обсуждения, анализа, реконструкции и решения различных философских и логико-философских проблем. В этом смысле показательны коллективные сб. «Философские вопросы современной формальной логики» (1962; отв. ред. П. В. Таванец), «Философия и логика» (1974; отв. ред. П. В. Таванец и В. А. Смир-

нов) и монография А. С. Карпенко «Фатализм и случайность будущего. Логический анализ» (1990). И если в первой еще делались реверансы в сторону диалектической логики и критиковался неопозитивизм, то во второй вообще обошлись без всего этого. (См. также ст. ***Философская логика***).

ОСНОВНЫЕ ЛОГИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ЦЕНТРЫ. Различные логические центры возникали в разных городах бывшего СССР. Очень сильная группа логиков (математиков и философов) сложилась в Тбилиси. В Киеве под руководством М. В. Поповича интенсивно исследовалась логико-методологическая проблематика. В Кишиневе, после переезда туда из Москвы А. В. Кузнецова, также сложилась активно работающая группа логиков. Различные Всесоюзные конференции по логике проводились, конечно, не только в России.

Но главным центром подготовки профессиональных кадров в области логики является кафедра логики философского факультета МГУ. Была создана уникальная система специализации по логике. Большое внимание уделялось профилизации лекционных курсов применительно к специфике разных специальностей. Преподавателями кафедры были разработаны оригинальные спецкурсы: «Логика научного познания» Е. К. Войшвилло, «Квази-функциональная логика» Ю. В. Ивлевым, «Логическая семантика» Е. Д. Смирновой и многие др. Особое место в структуре специализации занимали спецкурсы В. А. Смирнова, который знакомил студентов с самыми современными направлениями исследований в мировой логической науке. Начиная с 80-х гг. вышло в свет 15 монографий, написанных преподавателями кафедры, большое количество учебников (многие из них выдержали несколько изданий) и учебных пособий.

Преподавание логики на философском факультете Санкт-Петербургского (в то время Ленинградского) университета началось с сентября 1944. При кафедре начинал свой курс по математической логике А. А. Марков, потом его сменил Н. А. Шанин. С кон. 50-х — нач. 60-х гг. на факультете кроме традиционной логики преподается символическая логика. Первыми преподавателями ее из состава членов кафедры были И. Н. Бродский и О. Ф. Серебрянников. Главным педагогическим достижением кафедры логики было издание в 1977 учебника для философских факультетов «Формальная логика» в двух частях. С 1990 кафедра регулярно (раз в два года) организует и проводит научные конференции «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке».

Сектор логики Института философии РАН всегда оставался ведущим центром научно-исследовательских работ по философской и формальной логике. Начиная с 1959 им подготовлено и выпущено в издательстве «Наука» более 20 коллективных трудов. Большой размах приобрели исследования в области неклассических логик, где был получен целый ряд интересных результатов. Научно-исследовательский семинар по логике, четверть века руководимый В. А. Смирновым, приобрел широкую известность и на нем делали доклады многие зарубежные ученые. В 1990 им был создан Институт логики, когнитологии и развития личности (ИЛКиРЛ). Институт ведет исследовательскую и пропагандистскую работу в области логики, принимает активное участие в проведении Российских и Международных конференций по логике. Издается литература, соответствующая профилю Института, а также электронный журнал «Логические исследования» (отв. ред. А. С. Карпенко): http://www.logic.ru/Russian/LogStud.

ЛОГИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ. Относительно периодических изданий по логике в России сложилась ситуация, не имеющая аналогов в развитых (цивилизованных) странах, и приходится констатировать, что Россия по сей день не имеет своего логического журнала. С 1959 выходит серия «Математическая логика и основания математики». С 1962 начал выходить журнал «Алгебра и логика» (Новосибирск), где в основном публикуются работы по математике. С 1975 выходит серия «Логика и методология науки» (в основном переводы). С 1982 начали выходить труды научно-исследовательского семинара по логике, а с 1993 — ежегодник (по возможности) «Логические исследования». Заслуга в появлении последних двух изданий принадлежит В. А. Смирнову, которому пришлось для этого преодолеть немалые трудности; он же и являлся первым их ответственным редактором.

Кончается XX век, страшный для России, с ее неисчислимыми жертвами и потерями. Но величие Логики как гуманитарной науки в том и состоит, что она стала спасительным прибежищем для человеческого духа.

Лит.: *Бажанов В. А.* Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995; *Башмакова И. Г., Демидов С. С., Успенский В. А.* Жажда ясности.— «Вопросы истории естествознания и техники», 1996, вып. 4 (к 100-летию со дня рождения С. А. Яновской): *Бирюков Б. В.* Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. Формализация мышления от античных времен до эпохи кибернетики. М., 1985; *Бочаров В. А., Войшвилло Е. К., Драгалин А. Г., Смирнов В. А.* Некоторые проблемы развития логики.— «ВФ», 1979, № 6; *Брюшинкин В. Н.* Исследования по формальной логике (обзор советской литературы последних лет). — Там же, 1983, № 6; Избр. труды русских логиков XIX в. М., 1956; *Карпенко А. С.* Логика в России. Вторая половина 20 в.— «ВФ», 1999, № 9; *Кондаков Н. И.* Из истории формальной логики в России в 50—80-х годах XIX века.— В кн.: Вопросы теории познания и логики. М., 1960; *Моисеев В.* Логика в России и СССР.— В кн.: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; *Нагорный Н. М.* Андрей Андреевич Марков (к 90-летию со дня рождения).— «Известия РАН. Техника. Кибернетика», 1993, № 5; Очерки по истории логики в России. М., 1962; *Примаковский А. П.* Хронологический указатель произведений по вопросам логики, изданных на русском языке в СССР в XVIII— XX вв. М., 1955; Развитие логических идей в России,— В кн.: История философии в СССР, т. 3. М., 1968; Результаты В. А. Смирнова в области современной формальной логики (общая редакция А. С. Карпенко).— В кн.: Логические исследования, вып. 4. М., 1997; Семиотика и информатика, 1993, вып. 33 (посвящается памяти Дмитрия Анатольевича Бочвара); *Силаков А. В., Стяжкин Н. И.* Краткий очерк истории общей и математической логики в России. М., 1962; *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967; *Есенин-Вольпин С. А.* Избранное. М., 1999; *Шуринов Б. М., Бирюков П. Б.* Российская логическая наука на переломе начала XX века: идеи А. И. Введенского и Н. О. Лосского.— Вестник Международного Славянского Университета, 1996, т. 1; *Они же.* Из истории логики отношений: вклад русской философии конца XIX века (Каринский и Рутковский).— Там же, 1997, т. 2; *Яновская С. А.* Основания математики и математическая логика.— Математика в СССР за 30 лет. М., 1947; *Она же.* Математическая логика и основания математики.— Математика в СССР за 40 лет, т. 1. М., 1959, § 13; *Anellis I. H.* Formal Logic and dialectical-materialism in the Soviet Union.— Modern Logic, 1994, № 4; *Bochenski J. M.* Soviet Logic — Studies in Soviet Thought, 1961, vol. 1, № 1; *Cavaliere F.* La logica formale in Unione Sovietica: Gli anni del dibattito, 1946—1965, Firenze, 1990; *Mathias A. H. D.* Logic and Terror.— Jahrbuch 1990 der Kurt-Gödel-Gesellschaft, 1991; *Mints G.* Proof theory in the USSR (1925-1969).— The Journal of Symbolic Logic, 1991, vol. 56, № 2; *Pennino L.* La logica simbolica nella produzione scientifica in lingua russa (1961 —1983). Roma—Napoli, 1990; *Tikhomirov V. M.* The life and work of Andreii Nikolaevich Kolmogorov.— «Russian Math. Surveys», 1988, vol. 43, № 6; *Uspensky V. A.* Mathematical Logic in the former Soviet Union: Brief history and curent tvends.— Logic and Scientific Methods. Dordrecht, 1997.

А. С. Карпенко

ЛОГИКА ВОПРОСОВ — формальные средства описания отношения «вопрос — ответ». Формальные средства имитации вопросов называют интеррогативами. Примерами интеррогативов являются ли-вопросы («верно ли высказывание *A*?»), какой-вопросы («каковы все те *x*, которые удовлетворяют условию *P*(*x*)?»), сколько-вопросы («сколько *x* таких, что *Q*(*x*)?») и почему-вопросы («почему химическое соединение *x* обладает наркотическим действием?»).

Существует два подхода к построению логической теории вопросов, которые можно назвать лингвистическими и компьютерными. Согласно первому подходу, материалом для построения формальных имитаций вопросов служат реально существующие вопросы естественного языка. В рамках этого подхода строится перевод вопроса некоторого типа в соответствующий ему интеррогатив. Такой перевод существует, если для этого вопроса может быть точно описан ответ, т. е. если определимо отношение «вопрос — ответ».

Согласно второму подходу, исходным материалом для формализации вопроса является формальный язык, используемый в информационных системах, ориентированный на решение некоторой совокупности информационно-поисковых задач. Каждой такой задаче соответствует предписание, в котором содержится императив — требование ее решения (напр.: «найти все химические соединения, обладающие наркотическим действием», «найти все статьи по заданной теме», «найти все, что известно о данном понятии» и т. д.). Формализация вопросов в информационном языке осуществляется на базе пробле мно-ориентированной семантики. Это означает, что каждому типу вопросов соответствует специальное вопросно-ответное отношение. Вопрос (в рамках такого подхода) понимается как запрос или требование информации определенного типа (такое понимание вопроса близко к тому, что предложил Я. Хинтикка). В интеллектуальных системах, содержащих подсистему объяснения, реализуется отношение «вопрос — ответ» для вопросов типа «почему?». В частности, процедура поиска ответа на вопрос «почему?» может содержать средства порождения гипотез о причинах рассматриваемых явлений, которые извлекаются из баз данных посредством ***индукции***, а принимаются эти гипотезы посредством ***абдукции***. Это означает, что вопросно-ответное отношение определяется с помощью синтеза познавательных процедур (см. ***Индуктивная логика***).

В теории вопросов Н. Белнапа и Т. Стила, относящейся к теориям вопросов лингвистического типа, строится семантика и грамматика вопросов. Под грамматикой вопросов они понимают способы правильного построения интеррогативов. Центральным понятием их теории является понятие прямого ответа, которое характеризуется тремя аспектами — выбором, требованием полноты и требованием различения. Выбор состоит из тех альтернатив, которые извлекаются из множества всех предоставляемых вопросом альтернатив и указываются в ответе. Требование полноты ответа заключается в установлении степени полноты его выбора, измеряемой по отношению ко всему множеству истинных альтернатив. Требование различения — это требование, согласно которому различные именные альтернативы должны обозначать различные реальные альтернативы. В этой теории субъектом вопроса называется множество всех возможных альтернатив. Каждый элементарный вопрос полностью характеризуется описанием субъекта вопроса и предпосылки вопроса, которая определяется требованиями выбора, степени полноты и различения. Согласно Н. Белнапу и Т. Стилу, вопрос через свой субъект задает область альтернатив, а затем «предпосылает» имеющемуся списку альтернатив инструкцию, в соответствии с которой из списка альтернатив предлагается построить конкретный тип прямого ответа.

Прямой ответ есть конъюнкция, построенная из высказываний *S*, *C* и *D*, определяющих выбор, требование полноты и требование различения соответственно. Возможны следующие виды прямых ответов: *S&C&D*, *S&C*, *S&D*, *S*.

Требование различения связано с особенностями естественных языков, а требование полноты соответствует коэффициенту полноты информационного поиска. Н. Белнапу и Т. Стилу фактически удалось имитировать лишь два типа вопросов — ли-вопросы и какой-вопросы.

Развитие логики вопросов может быть полезно для построения языков запросов к базам данных и для логической систематизации социологических опросов.

Лит.: *Белнап Н., Стил Т.* Логика вопросов и ответов. М., 1981; *Финн В. К.* Логические проблемы информационного поиска. М., 1976; *Хинтикка Я.* Вопрос о вопросах.— В кн.: Философия и логика. М., 1974; *Hurrah D.* A Logic of Questions and Answers.— Philosophy of Science, vol. 4, 1961; *Войшвилло Е. К., Петров Ю. А.* Язык и логика вопросов.— В кн.: Логика и методология научного познания. М, 1974.

В. К. Финн

ЛОГИКА ВЫСКАЗЫВАНИЙ, пропозициональная логика — раздел ***логики символической***, изучающий сложные высказывания, образованные из простых, и их взаимоотношения. При этом в отличие от ***логики предикатов*** внутренняя структура простых высказываний не рассматривается, а учитывается лишь, с помощью каких союзов и в каком порядке простые высказывания сочленяются в сложные. Под высказыванием понимается то, что выражается повествовательным предложением. Поэтому логику высказываний некоторые авторы называют также «логикой предложений». В естественном языке существует много способов образования сложных высказываний из простых. Обычно выбирают пять общеизвестных грамматических связок (союзов): «не», «и», «или», «если..., то» и «если..., и только если». Процесс символизации ***языка*** логики высказываний состоит в следующем. Элементарные высказывания заменяются пропозициональными переменными p, q, r, ... с индексами или без них; указанным выше грамматическим связкам ставятся в соответствие (с близким смыслом) ***логические связки***, которые получают соответственно следующие обозначения и названия: $\neg$ (отрицание), $\wedge$ или & (конъюнкция), $\vee$ (дизъюнкция), $\supset$ (импликация) и $\equiv$ (эквиваленция); и, наконец, используются скобки (,) для того, чтобы можно было по-разному группировать высказываниям и этим определять порядок выполнения операций. Отрицание называется одноместной связкой, а остальные четыре — двухместными связками. Выражением языка логики высказываний называют любую последовательность указанных выше символов. Некоторые из этих выражений объявляются правильно построенными. Их называют формулами. Формулы определяются следующими правилами, где буквы A, B... представляют произвольные высказывания: (1) всякая пропозициональная переменная есть формула; (2) если A и B — формулы, то ($\neg$A), (A $\wedge$ B), (A $\vee$ B), (A $\supset$B), (A$\equiv$B) тоже формулы; (3) никакие другие соединения символов не являются формулами. Примерами формул являются p, $\neg q$, $\neg$ (p $\vee$ q). Внешние скобки при записи формул обычно опускают, а связки (по определению) различают по «силе связывания». Напр., знак

отрицания ¬ связывает сильнее, чем двухместные связки. Т. о., правила задают эффективный способ распознавания, является ли выражение логики высказываний формулой.

Затем делают два основных допущения, на которых основывается ***семантика*** логики высказываний: (I) Каждое простое высказывание является или только истинным, или только ложным (принцип двузначности). «Истина» и «ложь» называются истинностными значениями высказывания и обозначаются соответственно И и Л, или 1 и 0. (II) Истинностное значение сложного высказывания определяется только истинностными значениями составляющих его простых высказываний. Это означает, что логические связки (их называют также пропозициональные связки) являются истинностными функциями.

Удобным способом задания истинностных функций является табличный, где слева указываются все возможные приписывания значений аргументам (пропозициональным переменным), а справа — значения самой функции:

P	¬P
И	Л
Л	И

p	q	p∧q	p∨q	p⊃q	p≡q
И	И	И	И	И	И
И	Л	Л	И	Л	Л
Л	И	Л	И	И	Л
Л	Л	Л	Л	И	И

Приведенные выше таблицы называются истинностными таблицами, а определяемые ими пропозициональные связки — классическими связками. Легко определить, сколько имеется различных классических связок. Число различных строк в таблице длины m равно 2^m и на каждой из них значение функции можно задать двумя способами: И или Л. Поэтому число функций двузначной логики, зависящих от m аргументов, составляет 2 в степени 2^m. Отсюда, напр., число одноместных связок равно 4, а число двухместных связок равно 16. Каждая формула задает некоторую истинностную функцию, которая графически может быть представлена истинностной таблицей, содержащей 2^m строк, если в формуле имеется m различных пропозициональных переменных. При этом формула может быть такой, что на каждой строке она принимает только одно значение, равное И, или только одно значение, равное Л. В первом случае она называется тавтологией (тождественно истинным высказыванием), а во втором — противоречием (тождественно ложным высказыванием). В формальной логике тавтологии играют важную роль. Они служат для записи ее законов (***Закон логический***), так как тавтологии являются всегда истинными высказываниями только в силу своей символической формы, независимо от содержания входящих в них исходных высказываний. Легко установить, что формулы вида A ⊃ A, A∨¬A,¬ (A∧¬A) являются тавтологиями. Законы, выражаемые этими формулами, называются соответственно законом тождества, законом исключенного третьего и законом непротиворечия.

Исключительно важное свойство истинностных таблиц состоит в следующем: они дают эффективную процедуру для решения вопроса о том, является ли данная пропозициональная формула тавтологией. Указанная процедура называется разрешающей процедурой и отсюда следует, что развиваемая здесь логика высказывании является разрешимой логикой (см. ***Разрешения проблема***). Вот некоторые общие факты о тавтологиях, настолько общие, что они называются ***правилами*** логики высказываний:

1. Правило заключения (modus ponens). Если A и A⊃ B тавтологии, то B тавтология.

2. Правило подстановки. Если A(p) есть тавтология и B — формула, то A(B) тоже тавтология, где B замещает каждое вхождение переменной p в формуле A, т. е. подстановка в тавтологию приводит к тавтологии. Уже отсюда следует, что имеется бесконечное множество тавтологий.

3. Правило замены. Формулы A и B называют эквивалентными, если формула A = B есть тавтология. Очевидно, что если формулы A и B эквивалентны, то они равны как истинностные функции, т. е. принимают одинаковые истинностные значения. Тогда, если A ≡ B есть тавтология, то C(A) ≡ C(B) тоже тавтология, где C(A) — формула, содержащая некоторую формулу A в качестве своей составной части, и C(B) — формула, полученная из C(A) заменой этой составляющей A на формулу B.

Из последнего правила следует, что можно преобразовывать формулы, получая другие, им эквивалентные, на более простые (содержащие меньше пропозициональных связок и переменных). Можно теперь любую формулу ***привести*** к какому-либо каноническому виду и этим решать определенного рода задачи. Более того, некоторые эквиваленции выражают основные свойства пропозициональных связок. Напр., эквиваленции (A ∧ B) ≡ (B ∧ A) и (A ∨ B) ≡ (A ∨ B) выражают коммутативный закон конъюнкции и соответственно дизъюнкции. Все эти вопросы (и другие) изучает ***алгебра логики***, основы которой заложены в работах ***Дж. Буля*** (1847, 1854) и А. де Моргана (1847).

Отметим некоторые эквиваленции, указывающие на взаимовыразимость одних связок через другие: A ∧ B ≡ ¬(¬A ∨ ¬B), A ∨ B≡ ¬(¬A ∧¬B), A ⊃ B ≡ ¬ A ∨ B, (A≡B)≡(A⊃B)∧(B⊃A). Система пропозициональных связок M называется полной, если всякая формула эквивалентна некоторой формуле, в которую входят только связки из системы M, т. е. посредством такой системы можно выразить все истинностные функции. Так, системы связок {¬, ∧, ∨}, {¬, ∧}, {¬,∨} и {¬, ⊃ } являются полными. Это значит, что мы можем строить логику высказываний на основе любой из указанных систем связок. Оказывается, полной может быть система, состоящая только из одной связки |, которая называется «штрих Шеффера»: высказывание p | q истинно тогда и только тогда, когда неверно, что p и q оба истинны. Достаточность связки | следует из тавтологий ¬A ≡ A|A, A ∨ B ≡ (A|A) | (B|B).

Наряду с понятием тавтологии фундаментальным для логики высказываний является понятие логического следования (см. ***Следование логическое***), поскольку одной из главных задач логики является устанавливать, что из чего следует, и тем самым указывать, какие высказывания являются теоремами при заданных условиях. Всякую теорему можно записать в виде импликации и т. о. выделить ее условие и заключение. Говорят, B логически следует из A или является логическим следствием из A, и пишут A | = B, если в таблицах истинности для A и B формула B имеет значение И во всех тех строках, где A имеет значение И. Отсюда вытекает, что A | = B тогда и только тогда, когда A ⊃ B есть тавтология. Если формула A тавтология, то иногда пишут | = A. Приведенное определение логического следования без труда расширяется на некоторую систему формул (систему посылок) $A_1,..., A_n$, которая обозначается посредством Γ, и тогда пишут Γ | = B. Примером логического следования (вывода) из посылок является уже упомянутое правило modus ponens. Выводимость B из высказываний A и A ⊃ B следует из того, что формула (A ∧ (A⊃ B)) ⊃ B является тавтологией. Отметим также, что в силу таблиц истинности для связки импликации получаем, что тождественно истинная формула логически следует из любой системы формул. А из того, что имеется разрешаю-

щая процедура для тавтологий, получаем, что проблема выводимости произвольной формулы B из заданной системы посылок также разрешима.

Если определено понятие тавтологии и определено семантическое понятие логического следования (как это сделано выше), то говорят, что дано семантическое представление логики высказываний, а сама логика высказываний зачастую отождествляется с множеством тавтологий или с самим отношением логического следования. Однако такое представление ставит серьезную проблему: как обозреть все тавтологии, которых бесконечное множество? Для решения этой проблемы нужно перейти к синтаксическому представлению логики высказываний.

Формальный (символический) язык логики высказываний и понятие формулы остаются прежними. Но теперь из всего множества тавтологий выбирают некоторое их конечное (и, вообще говоря, определяемые неоднозначно) подмножество, элементы которого называются ***аксиомами***. Напр.: 1. $p \supset (q \supset p)$. 2. $(p \supset (q \supset r)) \supset ((p \supset q) \supset (p \supset r))$, 3. $p \supset (p \vee q)$, 4. $q \supset (p \vee q)$, 5. $(p \supset r) \supset ((q \supset r) \supset ((p \vee q) \supset r))$, 6. $(p \wedge q) \supset p$, 7. $(p \wedge q) \supset q$, 8. $(p \supset q) \supset ((p \supset r) \supset (p \supset (q \wedge r)))$, 9. $(p \supset \neg q) \supset (q \supset \neg p)$, 10. $p \supset (\neg\neg p \supset q)$, 11. $p \vee \neg p$.

Т. о., в отличие от табличного определение логических связок $\neg$, $\wedge$, $\vee$, $\supset$ задается аксиоматически. Затем с помощью уже известных правил, но чисто формально осуществляется вывод — переход от высказывания или системы высказываний к высказыванию: из A и $A \supset B$ следует B (правило заключения); из A(p) следует A(B) (подстановка). Так, заданную логику высказываний обозначим посредством C_2 и назовем классической.

Каждая аксиоматическая система, которая использует правило подстановки, может быть переформулирована в виде системы аксиомных схем, где вместо пропозициональных переменных используются символы произвольных высказываний (т. н. метапеременные). В этом случае каждая аксиомная схема представляет бесконечное множество аксиом и тогда правило подстановки оказывается излишним.

Логическое исчисление, заданное посредством некоторого множества аксиом и некоторого множества правил вывода, называется исчислением гильбертовского типа. Выводом в нем называется всякая последовательность $A_1, \ldots, A_n$ формул такая, что для любого i формула A_i есть либо аксиома, либо непосредственное следствие каких-либо предыдущих формул по одному из правил вывода. Формула A называется теоремой, если существует вывод, в котором последней формулой является A; такой вывод называется выводом формулы A. Запись $\vdash A$ служит сокращением утверждения «A есть теорема». Если формула A выводима из некоторого множества Γ исходных формул, то тогда запись принимает вид $\Gamma \vdash A$ (подробнее см. ***Вывод логический***).

Исходя из синтаксического представления логики высказываний, последняя зачастую отождествляется с множеством теорем или, что более принято, с отношением выводимости. Итак, при семантическом подходе формулы понимаются содержательно (как функции на множестве из двух элементов И, Л), а при синтаксическом подходе формула — это определенный набор символов и различаются только теоремы и нетеоремы. Однако, несмотря на такое различие, оба подхода к построению логики высказываний по существу совпадают и, как говорят, являются адекватными. Это значит, что совпадают понятия логического следования и понятия вывода. Рассмотрим следующую примечательную теорему, которая иногда называется теоремой адекватности: для всех A, $\vdash A$ тогда и только тогда, когда $\models A$.

Доказательство в одну сторону, а именно: для всех A, если $\vdash A$, то $\models A$ носит название теоремы о корректности. Это минимальное условие, которое мы требуем от логического исчисления и которое состоит в том, что представленная нами семантика корректна для выбранной аксиоматизации. Для доказательства теоремы нужно проверить, во-первых, что все аксиомы (1) — (11) являются тавтологиями, что легко устанавливается непосредственной проверкой с помощью истинностных таблиц, и, во-вторых, что правила вывода выбраны т. о., что они сохраняют тавтологичность. Поэтому все формулы последовательности, образующей доказательство какой-либо теоремы исчисления C_2, в том числе и сама доказуемая теорема, являются тавтологиями. Из этой теоремы следует важнейшее свойство нашего исчисления высказываний C_2: в C_2 формулы A и $\neg A$ одновременно недоказуемы, т. е. исчисление высказываний C_2 непротиворечиво. Если бы это было не так, то (с использованием аксиомы (10) и двойным применением modus ponens) в C_2 была бы доказуема любая формула B. В силу этого противоречивая логика высказываний никакой ценности не представляет. В ней истина и ложь неразличимы и поэтому любая теорема одновременно истинна и ложна.

Имеет место и обратное утверждение о том, каждая тавтология доказуема, т. е для всех A, если $\models A$, то $\vdash A$. Доказательство этой теоремы не столь тривиально и носит название теоремы о полноте исчисления высказываний относительно предложенной семантики. По существу здесь утверждается, что логических средств, т. е. аксиом и правил вывода, исчисления высказываний C_2 вполне достаточно для доказательства всех тавтологий. Т. о., поставленная цель достигнута: используя минимальные средства, можно обозреть все множество тавтологий.

Имеется много различных аксиоматизаций C_2, в том числе состоящих из одной аксиомы и содержащих только одну связку (штрих Шеффера). Понятно, что чем меньше аксиом, тем сложнее доказательства. И вообще, в гильбертовских исчислениях доказательство теорем и сам поиск вывода весьма громоздок. Поэтому используются другие формулировки исчисления, более или менее приближенные к естественным рассуждениям, такие, как ***исчисление секвенций***, исчисление натурального вывода и др. Но соотношение между семантикой и синтаксисом здесь не столь прозрачно.

Первая аксиоматизация классической логики C_2 была предпринята ***Г. Фреге*** (1879). Однако в терминах современного символического языка аксиоматизация C_2 появилась в «Principia Mathematica» ***А. Уайтхеда*** и ***Б. Рассела*** (1910—13). В обеих работах вопрос о полноте просто не возникал. Их целью было показать, что вся логика, а в действительности вся математика может быть развита внутри их системы. Первая публикация доказательства полноты принадлежит Э. Посту (1921), который исходил из системы Уайтхеда и Рассела. Еще ранее это было сделано П. Бернайсом. В обоих случаях использовались двузначные истинностные таблицы (приведенные выше) для доказательства теоремы адекватности. В этом случае говорят еще, что эти таблицы являются характеристическими для C_2.

Теперь можно перейти к характеризации того, что называется классической логикой высказываний: (а) C_2 основана на принципе двузначности (бивалентности). В последнее время большое развитие получили так называемые «бивалентные

семантики», не только для C_2; (b) двузначные истинностные таблицы являются характеристическими. В этом смысле классическая логика высказываний является минимальной; (c) классическая логика высказываний является максимальной в том смысле, что она не имеет расширений: всякое добавление к ней в качестве аксиомы к.-л. формулы, не выводимой в ней, делает ее противоречивой; наконец, (d) классическая логика высказываний имеет наиболее простую семантику, которую можно только изобрести. Все это говорит о классической логике высказываний как уникальном явлении среди всего множества логик (см. ***Неклассические логики***).

Если в приведенной аксиоматизации C_2 отбросить последнюю аксиому (***исключенного третьего закон***), то получим аксиоматизацию пропозициональной ***интуиционистской логики***. Оказывается, она имеет ***континуум*** расширений (В. Л. Янков, 1968) и никакие конечнозначные истинностные таблицы не являются для нее характеристическими (***К. Гёдель***, 1932). Есть логики, которые имеют только одно расширение, т. е. саму C_2.

Что касается множества логик, то результат Янкова говорит о том, что существует континуум различных пропозициональных исчислений только определенного класса, т. е. таких логик, которые включают интуиционистскую логику (такие логики называются ***суперинтуиционистскими*** или промежуточными). Более того, в этом классе существует бесконечное множество логик, не имеющих конечной аксиоматизации, бесконечное множество неразрешимых логик, а также существуют конечнозначные логики с произвольным числом истинностных значений.

Стоит отметить широкое применение алгебраических методов для решения различных задач логики высказываний. Это становится возможным прежде всего с истолкованием логики высказываний как некоторой структуры (в смысле алгебраической «теории структур»). Так, дистрибутивная структура с дополнениями (алгебры Буля) соответствует классической логике высказываний (см. ***Алгебра логики***), а импликативная структура, где импликация является некоторым аналогом деления, если конъюнкция трактуется как умножение (псевдобулевы алгебры или алгебры Гейтинга), соответствует интуиционистской логике высказываний. Заметим, что в основе приложений булевой алгебры к логике лежит интерпретация элементов булевой алгебры как высказываний.

В заключение обратим внимание на применение классической логики высказываний для анализа и синтеза релейно-контактных схем (К. Шеннон, 1938 и В. И. Шестаков, 1941). В автоматическом управлении и при эксплуатации вычислительных машин приходится иметь дело с релейно-контактными схемами, содержащими сотни и тысячи реле, полупроводников и магнитных элементов. Описание и конструирование таких схем весьма непростое дело. Оказалось, что на помощь может прийти логика высказываний. Каждой схеме ставится в соответствие определенная ее формула в языке $\{\neg, \wedge, \vee\}$ и каждая формула реализуется с помощью некоторой схемы. Изучая соответствующую формулу, можно выявить возможности заданной схемы и упростить ее (решение подобного рода задач называется анализом схемы). Появляется возможность построить схему, заранее описав с помощью формулы те функции, которые схема должна выполнять (синтезирование схемы). Остается только добавить, что именно классическая логика высказываний лежит в основе проектирования микросхем для современной цифровой электронной техники, в том числе и для компьютеров, хотя в последнее время ведутся подобные работы, основанные на других логиках — многозначных, нечетких, паранепротиворечивых.

Лит.: *Клини С. К.* Введение в математику. М, 1957; *Чёрч А.* Введение в математическую логику, т. I. М, 1960; *Новиков П. С.* Элементы математической логики. М., 1973; *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М., 1984; *Карпенко А. С.* Классификация пропозициональных логик.— В кн.: Логические исследования, вып. 4. М., 1997; *Яглом И. М.* Булева структура и ее модели. М., 1980; *Янков В. А.* Построение последовательности сильно независимых суперинтуиционистских пропозициональных исчислений.— В кн.: Доклады Академии наук СССР, 1968, т. 181, № 1; Логика высказываний (Яновская С. А.).— В кн.: Философская энциклопедия, т. 3. М., 1964; *Epstein R. L.* The semantic foundations of logic, vol. I: Prepositional logic. Dordrecht, 1990; From Frege to Gödel: A source book in mathematical logic 1879-1931, Harvard University Press, 1967, p. 264—283.

А. С. Карпенко

ЛОГИКА ИНДУКТИВНАЯ — см. ***Индуктивная логика***.

ЛОГИКА МНОГОЗНАЧНАЯ — см. ***Многозначные логики***.

ЛОГИКА НАУКИ — направление логических и философских исследований научного знания, основными задачами которого являются описание строения и структуры науки, определение важнейших познавательных функций научного знания и анализ используемых в различных научных дисциплинах — математике, естествознании, социальных, гуманитарных и технических науках логических процедур получения и обоснования знания, методов доказательства и опровержения. По своим задачам она тесно связана с ***философией науки***, социологией науки и психологией научного исследования и открытия. Основное отличие логики науки от философии науки состоит в том, что в ней преимущественное внимание уделяется использованию средств формальной логики, прежде всего современной формальной логики для анализа научного знания, в то время как в философии науки главными методам исследования являются эпистемологические, историко-научные и методологические средства, причем научное знание рассматривается не только в контексте его структуры и функций, но также и в аспекте его генезиса. От социологии науки и психологии научного исследования логика науки отличается тем, что центральные ее проблемы концентрируются вокруг построения теоретически, формальных — в идеале формализованных моделей научного знания, а социология и психология науки ориентированы на эмпирические исследования структуры, функций и форм деятельности научного сообщества (социология науки) и выявление психологических механизмов создания нового знания (психология научного исследования). В логике науки иногда выделяется особая область — ***логика научного исследования***, в которой основной акцент делается на анализе динамической, процессуальной стороны научного творчества.

Исследования по логике науки начались в период формирования современной экспериментальной науки в 16—17 вв. в трудах Галилея, Фр. Бэкона, Декарта, Лейбница, Юма и других классиков философии Нового времени, хотя в то время и даже значительно позже термин «логика науки» не использовался. Существенный вклад в разработку этой проблематики внес позитивизм Конта, Спенсера, Маха, прагматизм Пирса и Джемса, конвенционализм Пуанкаре, операционализм Бриджмена и т. д. Специальное внимание исследованию логических оснований научного знания было уделено в сер. и в кон. 19 в. Дж. Гершелем, У. Уэвеллом, Дж. С. Миллем, С. Джевонсом, П. Дюгемом и фактически с их исследований

началась реальная история логики науки с преимущественным акцентом на разработку проблем индуктивного обоснования научного знания.

В 20 в. логика науки стала одной из наиболее активно разрабатываемых областей философско-логических исследований. Этому способствовала возможность использования для анализа научного знания средств математической логики, основы которой были заложены Дж. Булем, Г. Фреге, Б. Расселом и др. Существенные результаты были получены в первой трети 20 в. и позднее сторонниками логического позитивизма (М. Шлик, Р. Карнап, Г. Рейхенбах, Ф. Франк, К. Гемпель и др.), которые в своих исследованиях опирались на фундаментальные работы Рассела по логическому атомизму и на «Логико-философский трактат» Витгенштейна. В 50—80-е гг. важную роль в разработке идей логики науки сыграли работы представителей критического рационализма (основатель этого направления Поппер еще в 30-е гг. получил известность как оригинальный исследователь проблем логики и роста научного знания) и постпозитивизма (Т. Кун, И. Лакатош, П. Фейерабенд, Ст. Тулмин, Д. Агасси и др.). В результате в 20 в. в рамках ***аналитической философии*** сформировались три главных направления исследований по философии и логике науки: 1) логический анализ языков науки и исследования по формализации таких языков; 2) лингвистический анализ обыденного языка, который, естественно, используется также и в науке; 3) логико-методологический анализ развития научного знания, смены парадигм научного исследования, логические и внелогические факторы динамики научного знания. В последние два-три десятилетия 20 в. к этим трем направлениям добавились исследования по использованию средств т. н. неформальной логики (Informal Logic) для анализа научного, гл. о. гуманитарного, знания.

В России и Советском Союзе разработка проблем логики науки велась на рубеже 19 и 20 вв. преимущественно в связи с анализом гуманитарного знания (Н. Лосский, А. Лосев и др.) и весьма активно, начиная с 50—60-х гг., в области исследования современного математического, естественно-научного, социального и технического знания (В.Асмус, Б. Кедров, П. Копнин, А. Ахманов, В. Смирнов, А. Зиновьев, Б. Грушин, М. Мамардашвили, Г. Щедровицкий, Д. Горский, Б. Грязнов, М. Попович, А. Уемов, А. Огурцов, В. Степин и многие другие).

Одной из важнейших исходных проблем логики науки является различение научного и ненаучного знания, в частности метафизического. Логические позитивисты решали эту проблему с помощью принципа верифицируемости — подтверждения универсального высказывания (закона) на основе установления истинности соответствующего факта или единичного свидетельства. Такое подтверждение закона может быть только частичным, и поэтому Карнап, Рейхенбах и другие разработали вероятностную концепцию подтверждения, которая, однако, не давала возможности установить истинность соответствующего универсального утверждения. Поппер переформулировал эту проблему: с его точки зрения проблема демаркации науки и метафизики не является вопросом анализа языка, а представляет собой действительную философскую проблему, которую можно решить, используя принцип фальсифицируемости — доказательства ложности универсального высказывания (закона) на основании установления истинности противоречащего ему единичного свидетельства (по логическому закону Modus tollens). Согласно этой концепции, все научное знание погрешимо, оно носит предположительный характер, признается научным сообществом в качестве правдоподобного до тех пор, пока не опровергается фактическими данными науки, но в конечном счете должно быть заменено на более истинные научные гипотезы и теории.

В логике науки значительное внимание уделяется исследованию логических способов обоснования теоретического знания. Логические позитивисты пытались решить эту проблему на основе редукции (сведения) теоретического знания к эмпирическому, которое базируется на данных чувственных восприятий (протокольных предложениях) и в истинности которого, как представляется, нет оснований сомневаться. В этой программе были получены интересные результаты при исследовании логических проблем редукции, однако в целом реализовать ее не удалось. Эмпирическое знание, в основе которого в конечном счете лежат субъективные чувственные восприятия, не может рассматриваться как безусловно истинный фундамент научного знания. Кроме того, решение проблемы редукции сталкивается с т. н. «дилеммой теоретика», сформулированной одним из лидеров логического позитивизма, К. Гемпелем: если теоретические понятия сводимы к эмпирическим, то они не нужны; если же они не сводимы к эмпирическим понятиям, они тем более не нужны. В результате проблему редукции не удалось решить в общем виде, и можно говорить о сведении теоретических понятий к эмпирическим только применительно к отдельным областям знаний и только в связи с обсуждением конкретных, специальных научных проблем.

Среди других проблем логики науки, получивших основательную разработку во 2-й пол. 20 в., следует назвать дедуктивно-номологическую модель научного объяснения, предложенную в современной формулировке Поппером и Гемпелем (дать объяснение некоторого события — значит дедуцировать описывающее его высказывание, используя в качестве посылок один или несколько универсальных законов вместе с определенными начальными условиями), логический анализ наблюдения, измерения, эксперимента, логическое описание методов построения научных теорий (эмпирического, аксиоматического, конструктивного и т. п.), разработка логических методов оценки правдоподобности научных теорий и др. См. также ст. ***Методология*** и ***Философия науки*** и лит. к ним.

Лит.: *Дюгем П.* Физическая теория, ее цель и строение. СПБ, 1910; *Милль Дж. С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914; Проблемы логики научного познания. М., 1964; Логика научного исследования. К., 1965; *Попович М. В.* О философском анализе языка науки. К., 1966; *Копнин П. В.* Логические основы науки. К., 1968; *Ракитов А. И.* Курс лекций по логике науки. М, 1971; *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971; *Садовский В. Н.* Модели научного знания и их философские интерпретации.— «ВФ», 1983, № 3; Логика научного познания. М., 1987; *Мамчур Е. А., Овчинников Н. Ф., Огурцов А. П.* Отечественная философия науки; предварительные итоги. М, 1997; *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М, 1998; *Smart H. R.* The Logic of Science. N. Y.,—L., 1931; *Popper K. R.* Logik der Forschung. Wien, 1934 (English transl.: The Logic of Scientific Discovery. N. Y— L.. 1959; сокращенный рус. пер. в кн.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983); *Northrop F. S. C.* The Logic of the Sciences and the Humanities. N. Y, 1948; *Hempel C.* Aspects of Scientific Explanation: Essays in the Philosophy of Science. N. Y., 1965; *Harre R.* An Introduction to the Logic of the Sciences. L,—N. Y., 1966; *Hesse M. B.* The Structure of Scietiflc Inference. Berkeley—Los Angeles, 1974; *Niiniluoto I.* Truthlikeness. Dordrecht, 1987; *Miller D.* Critical Rationalism. A Restatement and Defence. Chicago—La Salle, 1994.

В. Н. Садовский

ЛОГИКА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ — в широком смысле является синонимом ***логики науки***, в узком используется для обозначения раздела логики науки, в рамках которого исследуется динамическая, процессуальная сторона получения и обоснования научного знания. Выражение «логика научного исследования» используется в русскоязычной философской литературе для перевода немецкого и английского названий книги К. Поппера «Logik der Forschung» и «The Logic of Scientific Discovery». Во 2-й пол. 20 в. было предложено несколько специальных программ построения логики научного исследования («генетическая эпистемология и логика» Г. П. Щедровицкого, программа, выдвинутая группой киевских философов и логиков под руководством П. В. Копнина, М. В. Поповича и др.). Результаты, полученные при реализации этих программ, фактически не вышли за рамки проблематики философии и логики науки. См. также ст. ***Логика науки***, ***Методология***, ***Философия науки*** и лит. к ним.

В. Н. Садовский

«ЛОГИКА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ» К. Поппера — первая опубликованная в 1934 книга К. Поппера (Logik der Forschung. Wien, 1934; пер. на англ. яз.: «The Logic of Scientific Discovery». L.—N. Y, 1959; сокращенный пер. на рус. яз. в кн.: ***Поппер К.*** Логика и рост научного знания. М., 1983). В 1951—56 Поппер написал большую по объему работу под названием «Постскриптум к «Логике научного исследования»» и планировал опубликовать ее вместе с изданием английского перевода «Логики научного исследования», однако эта работа в трех томах появилась только спустя 25 лет после ее написания (***Popper K.*** Postscript to the Logic of Scientific Discovery, v. I. Realism and the Aim of Science. L.—N. Y., 1983; Vol. II. The Open Universe. An Argument for Indeterminism. L.—N. Y., 1982; Vol. III. Quantum Theory and the Schism in Physics. L.—N. Y., 1982; сокращенный пер. на рус. яз. 3-го тома: ***Поппер К.*** Квантовая теория и раскол в физике. М., 1998).

Книга Поппера «Логика научного исследования» имела очень широкий резонанс прежде всего благодаря изложению в ней оригинальной концепции критического рационализма, своей явной антипозитивистской направленности и формулированию основных принципов фальсификационистской теории научного знания (фальсификационизм). В этой книге Поппер резко выступил против широко распространенного взгляда, согласно которому для эмпирических наук характерно использование индуктивных методов. Присоединяясь к юмовской критике индукции с логической точки зрения, он в то же время отвергает и психологическое оправдание индукции, принимаемое Юмом, и утверждает, что логику науки следует понимать как теорию дедуктивного метода проверки научного знания, т. е. как воззрение, согласно которому гипотезу можно проверить только эмпирически и только после того, как она была выдвинута. В соответствии с этими исходными установками Поппер предлагает заменить неопозитивистский принцип ***верифицируемости*** теорий (подтверждение универсального утверждения истинными единичными свидетельствами, из чего по логическим законам не следует истинность такого универсального утверждения), принципом ***фальсифицируемости*** (опровержения универсального утверждения противоречащим ему истинным единичным свидетельством). Из этого следует невозможность доказательства (подтверждения) гипотез и теорий, но до тех пор, пока попытки их опровержения являются безуспешными, такие теории можно считать подкрепленными эмпирическими данными.

Попперовская логика научного исследования противостоит логическому позитивизму и по ряду других важных пунктов. Согласно Попперу, реально существуют философские, метафизические проблемы и, в частности, проблема различения науки и ненауки, которую неопозитивисты пытались безуспешно решать как проблему языка науки на основе принципа верифицируемости. Эта проблема является действительно философской проблемой, а именно проблемой демаркации, и она успешно решается на основе принципа фальсифицируемости. В критическом рационализме Поппера отрицается, что чувственные восприятия, «чистое» наблюдение являются источником знания; по Попперу, не существует фундаментального, привилегированного источника знания. Он признает любой способ роста и развития знаний: прежде всего использование теорий и гипотез, а также метафизических систем, мифов и т. п. Поппер не признает дихотомии эмпирического — теоретического знания; по его мнению, любое знание, даже наш чувственный опыт, несет на себе отпечаток теорий. Следствиями фальсификационистской концепции научного знания являются попперовская теория погрешимости всего научного знания и его принципиальное утверждение о том, что все человеческое знание имеет предположительный, гипотетический характер (фаллибилизм). Метод проб и ошибок, согласно Попперу, является основным методом развития научного знания и, следовательно, он определяет путь развития науки. Идеи «Логики научного исследования» Поппера получили существенное развитие в последующих его сочинениях, прежде всего в ранее упомянутом «Постскриптуме», а также в книгах «Открытое общество и его враги» (англ. изд. — 1945; рус. пер. — М., 1992), «Conjectures and Refutations» (L., 1963) и «Objective Knowledge» (Oxf., 1972).

Лит.: *Грязнов Б. С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982; *Садовский В. Н.* О К. Поппере и судьбе его учения в России.— «ВФ». 1995, № 10; *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М., 1998; *Popper K.* Unended Quest. An Intellectual Autobiography. L., 1992; The Philosophy of Karl Popper. The Library of Living Philosophers, ed. by Schilpp P. A., v. 14, b. I—II. N. Y., 1974; *Miller D.* Critical Rationalism. A Restatement and Defence. Chic., 1994.

В. Н. Садовский

ЛОГИКА НОРМ — см. ***Деонтическая логика***.

ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ — 1. Раздел современной логики, рассматривающий ***отношения*** между объектами нек-рой предметной области (областей). Хотя отношения для логики — частный случай предикатов, а именно многочленные, или многоместные (n-местные, $n \geqslant 2$), предикаты (а свойства трактуются соответственно как одноместные отношения), изучение их составляет особую сферу логики, особенно когда исследуются двуместные (бинарные) отношения. Обычное обозначение последних имеет вид $R(x, y)$ или $x R y$, где x, y — переменные, значениями которых являются предметы заданной области (областей), а R — какое-либо отношение («раньше», $\geqslant$, «отличаться от» и т. п.); с объемной точки зрения бинарное отношение есть класс упорядоченных пар (для трехчленных, или тернарных, отношений — это упорядоченные тройки, для четырехчленных — четверки и т. д.) предметов данной предметной области (областей). В логике отношений изучаются свойства отношений, такие, как рефлексивность, симметричность, транзитивность и др. (напр., в приведенных примерах отношение «раньше» транзитивно, но не симметрично, отношение «$\geqslant$» транзитивно и рефлексивно, а отношение «отличаться от» не транзитивно, но симметрич-

но), а также операции над отношениями, в определенном смысле аналогичные операциям над классами (одноместными отношениями).

2. Возникшая в 19 в. логико-философская теория, трактующая суждения как форму мышления, выражающую отношения между предметами. В отличие от атрибутивного понимания суждения как приписывающего предмету (логическому подлежащему S) какие-либо свойства (логическое сказуемое, или предикат P в смысле аристотелевской логики), в логике отношений схема $x\,R\,y$ считается универсальной формой суждений, лежащей в основе всех умозаключений. В логике отношений последние различаются по характеру используемых в них отношений, причем умозаключения понимаются как перенос отношений с одних предметов на другие. Видными представителями логики отношений были Ж. Лашелье, Ш. Серрюс, в России ***Каринский, Рутковский***, Поварнин. Ныне логика отношений как особое направление сохраняет лишь историческое значение.

Лит.: Избр. труды русских логиков XIX в. М, 1956; *Поварнин С. И.* Логика. Общее учение о доказательстве. П., 1915; *Он же.* Логика отношений. П., 1917; *Серрюс Ш.* Опыт исследования значения логики. М., 1956; *Шрейдер Ю. А.* Равенство, сходство, порядок. М., 1971.

Б. В. Бирюков

ЛОГИКА ПОР-РОЯЛЯ — книга по дедуктивной логике, вышедшая в Париже в 1662 анонимно под названием «Logique ou l'art de penser» («Логика или искусство мыслить»). До нач. 19-го столетия была самым популярным учебником логики, выдержала более 50 французских изданий, несколько английских и латинских переводов. Лейбниц назвал эту книгу замечательной, несмотря на выраженную в ней адаптацию логической мысли к методологическим принципам картезианской философии.

Свое второе имя — «Логика Пор-Рояля» — книга получила по месту рождения — янсенистскому монастырю Port-Royal des Champs, где жили и работали ее авторы — французские ученые ***А. Арно*** и П. Николь. Создавая книгу, они решали задачу, намеченную Декартом; отделить «верные и хорошие» правила логики от «вредных и излишних». При этом они пошли по пути упрощения или отбрасывания всех («схоластических») тонкостей, выработанных логической мыслью предыдущих эпох. Так, они обходят тему логики высказываний (consequentiae), семантических парадоксов (insolubilia), зачатки временной логики (obligatoria) и учение о несобственных символах (syncategoremata). Однако, демонстрируя критицизм в отношении схоластики, авторы заняты одновременной реабилитацией силлогистической дедукции (в противовес индуктивизму эпохи Возрождения), правда, при явном снижении интереса к символическому аспекту этой дедукции: полуформальный аппарат аристотелевской теории по существу упразднен и заменен объяснениями на примерах, которые a propos используются для пропаганды картезианской философии и теологических истин. При этом и мысль Декарта, что точные рассуждения можно найти только в математике, и его идея mathesis universalis в «Логике Пор-Рояля» отражения не нашли. Исключив всякий намек на математический анализ умозаключений, авторы трактуют логику не как науку, а как искусство, — но не как искусство «исчисления выводов» путем комбинирования формул, а как искусство здраво судить о вещах помимо всякого рода формул, руководствуясь только «естественным светом разума». Если доказательство очевидно, но противоречит правилам, нужно отбросить правила. Вот почему главным предметом анализа авторы считают не логический вывод, а его посылки: ошибаются обычно не оттого, что плохо умозаключают, а оттого, что исходят из ложных посылок. Соответственно их главное внимание — к прикладному и методологическому аспектам логики как основным условиям «прояснения смысла» суждений и развития «способности суждения» (важный раздел их логики — анализ суждений в «составных» силлогизмах).

Характеризуя методологический аспект «Логики Пор-Рояля», следует заметить, что ее авторы еще не делают различия между критериями истинности и правильности, часто апеллируя не к форме, а к интуитивной ясности рассуждения. С их точки зрения, «естественный способ изложения истины» — причинно-следственный, а не логический, поэтому надо стремиться к «естественной связи идей». Примером неестественных рассуждений служат косвенные доказательства (см. ***Доказательство косвенное***). Согласно авторам «Логики Пор-Рояля», косвенно можно доказывать только отрицательные положения, но нельзя доказывать суждения существования (зачаток интуиционистской критики в теории доказательств). Нельзя также умозаключать от частного к общему. Только полная индукция является верным средством познания. Не все математические суждения аналитические, а только аксиомы, которые познаются умозрительно. Очевидность (интуитивная ясность) есть признак аналитичности: реальное и неочевидное нельзя брать как аксиому, но номинально определенное можно. Теорию определений авторы заимствуют у Паскаля, а общее учение о методе — у Декарта. Обе темы авторы относят к «самой полезной и самой важной» части общей логики. В разделе об определении они указывают на необходимость сообразоваться с обычным словоупотреблением и строго различать определение имени (definitio nominis) и определение вещи (definitio rei). А в разделе о методе они указывают два: 1) анализ (метод решения или изобретения), который служит для открытия истин, и 2) синтез (теоретический метод), который служит для изложения истин уже открытых. Первый «скорее заключается в проницательности и способности ума правильно оценивать вещи, чем в особых правилах» (см.: «La Logique...». P., 1775, p. 361), второй — по существу ***аксиоматический метод*** геометрии с добавлением правил для определений, для аксиом, для доказательств и для самого метода, отражающих картезианский подход к основам науки.

Оценивая «Логику Пор-Рояля» в целом, можно предположить, что, хотя эта логика была шагом в сторону от собственно математического направления развития логики, именно созданный ею образ этой науки способствовал тому, что формальная логика с тех пор не покидала кафедр высших учебных курсов, гимназий и университетов.

Соч.: *Arnauld A., Nicole P.* La Logique ou l'art de penser. P., 1965 (рус. пер. В. П. Гайдамака с послесловием А. Л. Субботина по изданию 1752 г.: *Арно А., Николь П.* Логика, или Искусство мыслить. М., 1991).

Лит.: *Попов П. С.* История логики нового времени. М., 1960, с. 32— 35; *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967, с. 204—206; Пор-Рояля логика (*Новосёлов М. М.*). — В кн.: Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967; *Kneale W., Kneale M.* The development of logic. Oxf., 1962; *Kotarbiński T.* Lecon sur l'histoire de la logique. Warsz., 1965, Ch.VIII; *Blanché R.* L'histoire de la logique. P., 1970, p. 179-187.

М. М. Новосёлов

ЛОГИКА ПРЕДИКАТОВ — раздел современной ***логики символической***, изучающий рассуждения и другие языковые контексты с учетом внутренней структуры входящих в них

простых высказываний, при этом выражения языка трактуются функционально, т. е. как знаки некоторых функции или же знаки аргументов этих функций.

Важнейшая особенность логики предикатов состоит в том, что т. н. общие имена (напр., «человек», «город», «металл»), знаки свойств («белый», «умный», «электропроводный») и знаки отношений («старше», «севернее», «тяжелее») рассматриваются как принадлежащие одной категории знаков, а именно, категории предикаторов — предметно-истинностных функторов. Предикаторы репрезентируют функции, возможными аргументами которых являются объекты некоторого универсума рассмотрения, а значениями — истинностные оценки (в классической логике — это «истина» и «ложь»). Напр., предикатор «человек» представляет функцию, которая каждому отдельному человеку сопоставляет оценку «истина», а каждому отличному от человека существу — оценку «ложь». Функция, соответствующая предикатору «севернее», сопоставляет «истину» каждой такой паре географических точек, первая из которых действительно расположена севернее второй (напр., паре <Петербург, Москва>), всем остальным парам географических точек (напр., парам <Москва, Петербург> и <Москва, Москва>) эта функция сопоставляет оценку «ложь».

Предикаторы различаются, как говорят, своей местностью: предикаторы, представляющие предметно-истинностные функции от одного аргумента, называются одноместными, те, которым соответствуют функции от двух аргументов, — двухместными и т. д. (напр., предикатор «человек» одноместный, а предикатор «севернее» двухместный).

Множество тех объектов универсума (или же множество тех n-ок объектов), которым одноместная (многоместная) предметно-истинностная функция сопоставляет значение «истина», называется областью истинности соответствующего предикатора. Часто при построении логики предикатов предикаторам в качестве значений сопоставляются области их истинности, т. е. свойства (для одноместных предикаторов) и отношения (для многоместных предикаторов), рассматриваемые с объемной, экстенсиональной точки зрения.

Другой отличительной чертой логики предикатов является использование особого типа логических символов — кванторов и связываемых ими (квантифицируемых) переменных для воспроизведения логических форм множественных высказываний. Квантифицируемые переменные «пробегают» по множеству всех объектов рассмотрения, а роль квантора состоит в указании на ту часть объектов этого множества, для которых справедливо содержащееся в высказывании утверждение. Наиболее употребимы в логике квантор общности $\forall$ (в естественном языке ему соответствуют термины типа «всякий», «каждый», «любой», «произвольный») и квантор существования $\exists$ («существует», «найдется», «имеется», «некоторый»). К примеру, логическая форма высказывания «Некто умен» может быть выражена с использованием квантора $\exists$ и переменной x, пробегающей по множеству людей, так: $\exists x P(x)$, где символ P соответствует одноместному предикатору «умный», а форма высказывания «Каждый знает кого-нибудь» — посредством формулы $\forall x \exists y R(x,y)$, где квантифицируемые переменные x и y пробегают по тому же множеству, а символ R соответствует двухместному предикатору «знает».

Логика предикатов как раздел символической логики включает в себя логические теории разных типов, отличающиеся как выразительными возможностями языков, в которых они формулируются, так и классами выделяемых в них логических законов (см. ***Закон логический***).

В зависимости от типа сущностей, составляющих допустимые в теории области пробега квантифицируемых переменных, различают логику предикатов первого порядка и логику предикатов высших порядков. В первопорядковой логике имеется лишь один тип квантифицируемых переменных — предметные (индивидные) переменные, возможными значениями которых являются индивиды, отдельно взятые предметы (люди, города, числа и т. п.). В логике предикатов второго порядка дополнительно вводятся переменные, пробегающие по признакам индивидов — их свойствам и отношениям между ними (эти переменные тоже разрешается связывать кванторами, получая выражения типа $\forall PA$ — «Для всякого свойства P верно, что A», $\exists RA$ — «Существует отношение R, такое что A»); в логике предикатов третьего порядка разрешается квантификация по признакам признаков индивидов и т. д.

Выделяют также односортные и многосортные системы логики предикатов: в односортной все переменные, принадлежащие к одному и тому же типу, имеют одинаковую область пробега; в многосортной с каждой переменной связывается собственное множество ее возможных значений.

Наконец, данный раздел логики включает как классические, так и неклассические логические теории. В основе классической логики предикатов лежат, прежде всего, общие для всех классических систем логики принципы — двузначности (всякое высказывание принимает ровно одно из двух значений: «истину» или «ложь»), экстенсиональности (значение сложного выражения зависит только от значений составляющих его выражений), а также идущая от Аристотеля классическая трактовка истины как соответствия наших утверждений действительности. Кроме того, в классической логике предикатов принимаются специфические именно для кванторной теории предпосылки экзистенциального характера — допущение о существовании объектов в предметной области и существовании денотатов у сингулярных терминов (термин «существование» здесь следует понимать в смысле известного критерия У. Куайна: «существовать — значит быть возможным значением квантифицируемой переменной»). В неклассических предикатных системах в той или иной форме происходит пересмотр указанных принципов.

Наиболее фундаментальный статус имеет классическая односортная логика предикатов первого порядка. Ее язык задается следующим образом. В алфавит вводится некоторая функционально полная система пропозициональных связок (см. ***Логика высказываний***, ***Логические связки***), напр. $\{\neg, \wedge, \vee, \supset\}$ (где $\neg$ — знак отрицания, $\wedge$ — знак конъюнкции, $\vee$ — знак дизъюнкции, $\supset$ — знак материальной импликации), а также кванторы $\forall$ и $\exists$ (имеется возможность выбрать в качестве исходного символа языка лишь один из этих кванторов, другой может быть введен по определению). В алфавите содержится также бесконечный список предметных переменных $\{x, y, z, x_1, ...\}$. Среди нелогических символов обязательно наличие непустого множества предикаторных констант — аналога предикаторов естественного языка (будем использовать для них символы P^n, Q^n, R^n, P_1^n,..., где верхний индекс n — натуральное число, указывающее на местность предикаторной константы). Кроме этого в алфавит могут быть введены нелогические символы других типов: предметные константы (a, b, c, a_1, ...) — аналоги собственных имен (знаков отдельных предметов) естественного языка, напр., «Москва», «Луна», «медь», а также предметно-функциональные константы различной местности (f^n, g^n, h^n, f_1^n, ...) — аналоги предметных функторов (знаков таких функций, аргументами и значения-

ми которых являются индивиды, напр., «+», «возраст», «расстояние от... до ...»). Иногда в алфавит языка логики предикатов добавляют пропозициональные переменные (p, q, r, p_1 ...) — аналоги простых высказываний естественного языка, исходя из буквального понимания тезиса о том, что логика предикатов является расширением ***логики высказываний***. Однако данное добавление не является необходимым: при желании в качестве пропозициональных переменных можно разрешить использование нульместных предикаторных констант. Техническими символами алфавита являются левая и правая скобки и запятая.

Выражением языка логики предикатов называется любая конечная последовательность символов ее алфавита. Некоторые из этих выражений являются правильно построенными, а некоторые нет. В логике предикатов имеется два типа правильно построенных выражений — термы и формулы.

Понятие «терма» вводится следующим индуктивным определением: (1) всякая предметная переменная — терм; (2) всякая предметная константа — терм; (3) если Ф — n-местная предметно-функциональная константа, и t_1, t_2, ..., t_n — термы, то выражение $\Phi(t_1, t_2, ..., t_n)$ является термом; (4) ничто иное термом не является.

Среди термов различают простые (указанные в пунктах (1) и (2) данного определения), и сложные (указанные в пункте (3)), а также замкнутые (не содержащие в своем составе предметных переменных) и незамкнутые (содержащие переменные). Замкнутые термы являются аналогами имен естественного языка (как простых, так и сложных), а незамкнутые — аналогами т. н. именных форм (выражений с переменными, которые могут быть преобразованы в имена с помощью подстановки конкретных имен на места переменных, напр., «рост x», «$x \times 5$», «разница в возрасте между x и y»).

Понятие формулы также определяется индуктивно: (1) если П — n-местная предикаторная константа, и t_1 t_2,..., t_n — термы, то выражение $\Pi(t_1,t_2,...,t_n)$ является формулой; (2) если А — формула, то ¬А — формула; (3) если А и В — формулы, то выражения $(A \wedge B)$, $(A \vee B)$, $(A \supset B)$ также являются формулами; (4) если А — формула, и α — предметная переменная, то выражения $\forall\alpha$ А и $\exists\alpha$ А также являются формулами; (5) ничто иное формулой не является. Внешние скобки в формулах обычно опускают.

Заметим, что в определениях терма и формулы используются т. н. синтаксические переменные (А, В, α, t_1, t_2,..., t_n, Ф, П) — переменные метаязыка, пробегающие по различным типам выражений объектного языка.

Формулы, соответствующие пункту (1) определения, называют простыми, или атомарными, а все остальные формулы (которые содержат по крайней мере один логический символ) — сложными, или молекулярными.

Различение замкнутых и незамкнутых формул требует предварительного введения нескольких синтаксических понятий. Подформула А в составе формул вида $\forall\alpha$ А и $\exists\alpha$ А называется областью действия квантора ($\forall$ или $\exists$) по переменной α. Конкретное вхождение некоторой переменной в некоторую формулу называется связанным, если это вхождение следует непосредственно за квантором или же находится в области действия квантора по данной переменной; в противном случае вхождение переменной называется свободным. Переменная а. свободна в формуле А, если и только если существует свободное вхождение α в А; переменная α связана в формуле А, если и только если существует связанное вхождение α в А. (Иногда при формулировке языка логики предикатов свободные и связанные переменные различают уже на этапе задания его алфавита, для них используют различные списки символов. В таком случае разрешается квантификация только связанных переменных, а свободные переменные выступают в роли неквантифицируемых индивидных параметров.)

Формула называется замкнутой, если она не содержит свободных вхождений предметных переменных; в противном случае она является незамкнутой. Замкнутые формулы являются аналогами высказываний естественного языка (результатом символической записи любого высказывания является именно замкнутая формула), поэтому их иногда называют предложениями языка логики предикатов. Незамкнутые формулы соответствуют т. н. пропозициональным формам — выражениям естественного языка с переменными (напр., «x выше y», «x смелый»), из которых могут быть образованы высказывания посредством операций константного или кванторного замыкания (напр., «Эверест выше Арарата», «Существует x такой, что x смелый»).

Семантическое построение классической односортной логики предикатов первого порядка может осуществляться различными способами. Сформулируем наиболее естественную, теоретико-множественную объектную семантику описанного выше языка.

Первый этап ее построения — задание класса допустимых интерпретаций нелогических символов языка. С этой целью выбирается некоторое множество U, называемое областью интерпретации (универсумом); единственным ограничением, накладываемым на U, является требование его непустоты. Приписывание значений нелогическим символам релятивизируется относительно выбранной предметной области. Его можно осуществить посредством специальной интерпретирующей функции I. Эта функция сопоставляет произвольной предметной константе k некоторый объект из универсума U: $I(k) \in U$ (при этом становится очевидным, что предметные константы имеют тот же тип значений, что имена естественного языка, и могут рассматриваться в качестве параметров последних), n-местной предикаторной константе П в качестве значения обычно приписывают экстенсионально понимаемые свойство или отношение на U, т. е. некоторое множество упорядоченных n-ок объектов из универсума: $I(\Pi) \subseteq U^n$ (U^n — n-ная декартова степень множества U). Имеется и другая возможность — сопоставить константе П n-местную функцию, аргументами которой являются элементы универсума, а возможными значениями И («истина») и Л («ложь»): I(П) есть функция типа $U^n \rightarrow \{И,Л\}$. Во втором случае предикаторные константы рассматриваются как знаки предметно-истинностных функций. Произвольной n-местной предметно-функциональной константе Ф интерпретирующая функция сопоставляет в качестве значения n-местную операцию, заданную на множестве U (ее аргументами и значениями являются элементы универсума): I(Ф) есть функция типа $U^n \rightarrow U$.

Интерпретирующую функцию I, релятивизированную относительно некоторой предметной области U, а точнее — пару <U, I>, называют моделью или возможной реализацией. Выбор конкретной модели детерминирует значения всех замкнутых термов и замкнутых формул языка логики предикатов. Для определения значений незамкнутых термов и формул необходимо дополнительно зафиксировать, распределить значения предметных переменных (таковыми, как и для предметных констант, являются элементы универсума).

Следующим этапом семантического построения логики предикатов является формулировка точных правил установления

значений правильно построенных выражений ее языка (т. е. термов и формул) в рамках выбранных модели <U, I> и распределения φ значений предметных переменных.

Значениями термов в <U, I> при φ являются объекты из U. Значения предметных констант и переменных уже определены посредством функции I и φ соответственно. Значением сложного терма $\Phi(t_1, t_2, ..., t_n)$ является тот объект из U, который представляет собой результат применения операции I(Φ) к n-ке значений (в этой же модели и при этом же распределении) термов $t_1, t_2, ..., t_n$. Пусть, напр., в качестве универсума выбрано множество натуральных чисел, предметно-функциональная константа f проинтерпретирована как операция сложения, а предметные константы a и b как числа 2 и 3. Тогда значением терма f(a,b) в соответствующей модели будет результат сложения 2 и 3, т. е. число 5.

Формулы языка логики предикатов принимают в модели <U, I> при распределении φ ровно одно из двух значений — И или Л. Атомарная формула вида $\Pi(t_1, t_2, ..., t_n)$ принимает — при трактовке предикаторных констант как знаков экстенсионально понимаемых свойств и отношений — значение И, если и только если n-ка значений (в данной модели и при данном распределении φ) термов $t_1, t_2, ..., t_n$ действительно находится в отношении I(Π), когда $n > 1$, или обладает свойством I(Π), когда $n = 1$. Если же предикаторные константы интерпретируются как знаки предметно-истинностных функций, то $\Pi(t_1, t_2, ..., t_n)$ примет значение И в том и только в том случае, когда результат применения подобной функции I(Π) к указанной n-ке объектов даст И. В упомянутой в предыдущем примере конкретной модели и при интерпретации предикаторной константы R как отношения «меньше» формула R(a,b) примет значение И, т. к. 2 действительно меньше 3, а формула R(b,a) — значение Л, поскольку 3 не находится в указанном отношении к 2.

Условия истинности и ложности формул, главными знаками которых являются пропозициональные связки, сохраняются (с необходимой привязкой к <U, I> и φ) такими же, как в классической логике высказываний.

Семантические определения для кванторных формул таковы: $\forall \alpha A$ (соответственно $\exists \alpha A$) истинна в модели <U, I> при распределении φ, если и только если ее подкванторная часть A принимает значение И в той же модели при любом (при некотором) распределении ψ значений предметных переменных, отличающемся от φ не более, чем значением α. Другими словами: формула $\forall \alpha A$ истинна в том случае, когда A оказывается истинной, какой бы объект из U мы ни приписали в качестве значения переменной α (сохранив при этом значения остальных переменных), а $\exists \alpha A$ истинна, если в универсуме найдется такой объект, что при сопоставлении его в качестве значения переменной α формула A оказывается истинной.

Завершающим этапом в построении логики предикатов является введение понятии закона этой теории (общезначимой формулы) и различных логических отношений между формулами. Наиболее важным из них является отношение логического следования (см. ***Следование логическое***), поскольку его наличие составляет критерий корректности ***дедуктивных умозаключений***.

Говорят, что формула значима (истинна) в модели <U, I> при некотором распределении φ значений предметных переменных, если и только если данная формула принимает значение И в этой модели при этом распределении. Формулу называют значимой (истинной) в модели <U, I>, если она значима в ней при любом распределении элементов U предметным переменным. Формула называется общезначимой на множестве U (U-общезначимой), если она значима в каждой модели с универсумом U. Формула называется универсально общезначимой (или просто — общезначимой), если она общезначима на любом (непустом) множестве. Факт общезначимости формулы A обычно выражается в метаязыке следующей записью: $\models A$. Общезначимые формулы — это законы логики предикатов, поскольку они истинны при любых допустимых в данной теории интерпретациях нелогических символов.

Конкретизация понятия логического следования в логике предикатов осуществляется следующим образом: из множества формул Г логически следует формула B ($\Gamma \models B$), если и только если в любой модели и при любом распределении значений предметных переменных, при которых истинна каждая формула из Г, формула B также примет значение «истина».

В сформулированном выше семантическом варианте правила установления значений формул имеют отчетливо выраженную объектную направленность: они предполагают, что при решении вопроса об истинности или ложности происходит соотнесение выражений языка с нелингвистическими сущностями (индивидами, свойствами, отношениями, функциями, связанными с некоторой предметной областью). Альтернативой объектной интерпретации формул языка логики предикатов является т. н. подстановочная интерпретация. Смысл ее состоит в формулировке таких критериев истинности и ложности предложений языка, которые бы не предполагали соотнесения последних с внеязыковой действительностью, а опирались бы только на информацию о значениях элементарных, атомарных предложений (в подобном стиле обычно строится логика высказываний, где при установлении значений формул необходимо лишь, чтобы каким-то — неважно каким — образом было осуществлено распределение значений для пропозициональных переменных). Т. о., при подстановочной интерпретации мы, скорее, имеем дело не с обычной трактовкой истины как соответствия предложений действительности, а с тем, что иногда называют «истинностью в теории», где теория понимается, по существу, в синтаксическом аспекте — как дедуктивно замкнутое множество предложений языка.

Технически «подстановочная» семантика логики предикатов может быть сформулирована следующим образом. Значения здесь естественно сопоставлять лишь замкнутым формулам, поскольку именно эти формулы представляют собой предложения теории и могут оцениваться как истинные или ложные в ней. Задается функция оценки V, отображающая множество замкнутых формул вида $\Pi(t_1, t_2, ..., t_n)$ на множество {И,Л} (содержательно — Vраспределяет значения для элементарных предложений языка теории). Правила установления значений замкнутых формул видов $\neg A$, $A \wedge B$, $A \vee B$, $A \supset B$ — стандартные. Формула $\forall \alpha A$ (соответственно $\exists \alpha A$) примет значение И при оценке V, если и только если данное значение при V имеет любой (соответственно по крайней мере один) результат подстановки в формулу A замкнутого терма t вместо всех свободных вхождений переменной α (содержательно — общее (частное) предложение истинно в теории, если и только если соответствующее бескванторное утверждение справедливо для любого (хотя бы для одного) сингулярного термина, принадлежащего словарю данной теории). Класс замкнутых формул, принимающих при оценке V значение И, как раз и представляет собой некоторую теорию в описанном выше

смысле. Можно далее ввести понятия закона логики предикатов (логически истинного предложения теории): $\models A$ тогда и только тогда, когда при любой оценке V (т. е. в любой теории) A принимает значение И.

Множество формул, являющихся законами классической логики предикатов первого порядка, вообще говоря, бесконечно. Среди них — каждый подстановочный случай произвольной тавтологии логики высказываний (т. е. результат замещения в ней пропозициональных переменных формулами языка логики предикатов). Вот некоторые другие наиболее важные типы общезначимых формул.

Законы удаления квантора общности и введения квантора существования:

$$\forall\alpha A \supset A(t), \quad A(t) \supset \exists\alpha A,$$

где A(t) — результат правильной подстановки терма t вместо всех свободных вхождений предметной переменной a в формулу A (подобная подстановка называется правильной, когда никакое из заменяемых вхождений α в A не находится в области действия квантора по переменной, входящей в состав терма t).

Законы взаимовыразимости кванторов:

$$\forall\alpha A \equiv \neg\exists\alpha\neg A, \quad \exists\alpha A \equiv \neg\forall\alpha\neg A$$

(где $\equiv$ — знак эквиваленции, которую можно ввести посредством определения $(A \equiv B) \equiv_{Df} (A \supset B) \wedge (B \supset A)$). Законы перестановочности кванторов:

$$\forall\alpha\forall\beta A \supset \forall\beta\forall\alpha A, \quad \exists\alpha\exists\beta A \supset \exists\beta\exists\alpha A, \quad \exists\alpha\forall\beta A \supset \forall\beta\exists\alpha A.$$

Законы пронесения и вынесения кванторов:

$\forall\alpha\neg A \equiv \exists\alpha\neg A$,	$\exists\alpha\neg A \equiv \forall\alpha\neg A$,
$\forall\alpha(A \wedge B) \equiv (\forall\alpha A \wedge \forall\alpha B)$,	$\exists\alpha(A \vee B) \equiv (\exists\alpha A \vee \exists\alpha B)$,
$(\exists\alpha A \supset \forall\alpha B) \supset \forall\alpha(A \supset B)$,	$\exists\alpha(A \supset B) \equiv (\forall\alpha A \supset \exists\alpha B)$,
$\forall\alpha(A \vee B) \equiv (A \vee \forall\alpha B)$,	$\exists\alpha(A \wedge B) \equiv (A \wedge \exists\alpha B)$,
$\forall\alpha(A \supset B) \equiv (A \supset \forall\alpha B)$,	$\exists\alpha(A \supset B) \equiv (A \supset \exists\alpha B)$,
$\forall\alpha(B \supset A) \equiv (\exists\alpha B \supset A)$,	$\exists\alpha(B \supset A) \equiv (\forall\alpha B \supset A)$

(в формулах последних шести типов переменная α не должна содержаться свободно в формуле A).

Как известно, помимо семантического представления логических теорий имеется другой, синтаксический метод их построения — в виде логических исчислений. Суть этого метода состоит в формулировании точных правил оперирования со знаками (формулами языка), позволяющими без использования каких-либо семантических понятий («интерпретация», «модель», «истина») осуществлять обоснование логических законов и форм корректных рассуждений. При этом в исчислениях постулируется лишь некоторый минимум дедуктивных средств, дающий тем не менее возможность обозреть все бесконечное множество законов и модусов правильных рассуждений соответствующей логической теории. Существует много различных способов построения логических исчислений (***Исчисление секвенций***, Натуральный вывод, Аналитические таблицы), в том числе и классического исчисления предикатов первого порядка. Исторически первыми появились аксиоматические исчисления (исчисления гильбертовского типа), в которых, как и при аксиоматическом представлении логики высказываний, статусом аксиом наделяется конечное число общезначимых формул и постулируется некоторый набор правил вывода. Однако в силу сложности формулировок правил подстановки, используемых в этом случае, удобнее строить аксиоматическое исчисление предикатов со схемами аксиом, каждой из которых соответствует бесконечное число аксиом одного и того же типа.

Примером одной из возможных аксиоматизаций логики предикатов может служить следующая: в качестве исходного логического символа алфавита, наряду с пропозициональными связками $\neg$, $\wedge$, $\vee$, $\supset$, выбирается лишь квантор $\forall$. Постулируется некоторый полный набор схем аксиом классического исчисления высказываний (они задают смысл $\neg$, $\wedge$, $\vee$, $\supset$. Дополнительно вводятся две схемы аксиом, задающих смысл квантора $\forall$: закон удаления квантора $\forall\alpha \supset A(t)$ и один из законов пронесения квантора $\forall\alpha(A \supset B) \supset (A \supset \forall\alpha B)$ с указанными ранее ограничениями. В исчислении имеется также два правила вывода:

$$\frac{A \supset B, A}{B} \text{ (modus ponens)}, \quad \frac{A}{\forall\alpha A} \text{ (генерализация)}.$$

Квантор существования вводится по определению: $\exists\alpha A \equiv_{Df} \neg\forall\alpha\neg A$.

Следующий этап в построении исчисления — введение понятий доказательства и вывода, а также синтаксических аналогов понятия общезначимой формулы и отношения логического следования — понятия теоремы и отношения выводимости.

Доказательством называют непустую конечную последовательность формул, каждая из которых либо является аксиомой исчисления, либо получена из предшествующих формул последовательности по одному из исходных правил вывода. Последняя формула доказательства называется теоремой или доказуемой в исчислении формулой (метаутверждение «A — теорема» принято записывать так: $\vdash A$).

Вывод из множества допущений Г отличается от доказательства тем, что в нем разрешено дополнительно использовать формулы из Г. Однако, если ставится задача адекватного воспроизведения отношения логического следования, понятие вывода должно быть дополнено наложением некоторых ограничений на применение правила генерализации (дело в том, что — в отличие от modus ponens — из посылки A данного правила не следует логически его заключение $\forall\alpha A$). Указанная проблема может быть решена различными способами, напр., введением понятия вывода с варьируемыми переменными. Довольно естественным представляется другой путь, основанный на понятии зависимости формул вывода от допущений: каждое допущение зависит от самого себя; аксиома не зависит от допущений; результат применения modus ponens зависит от тех допущений, от которых зависит хотя бы одна из посылок правила; при применении генерализации зависимости сохраняются. Теперь необходимые ограничения в определении вывода можно сформулировать следующим образом: формула $\forall\alpha A$ может быть получена по правилу генерализации из A, зависящего от множества допущений Δ лишь в том случае, когда α не имеет свободных вхождений ни в одну формулу из Δ. Если имеется вывод из множества допущений Г, последней формулой которого является формула B, говорят, что B выводима из Г ($\Gamma \vdash B$).

Отношение выводимости в логике предикатов обладает одним важным свойством, которое фиксируется в т. н. ***дедукции теореме:*** если $\Gamma, A \vdash B$, то $\Gamma \vdash A \supset B$. Данное свойство существенно упрощает процедуру построения выводов и может быть использовано в качестве производного правила вывода. Другим подобным правилом является т. н. правило эквивалентной замены: если $\vdash A \equiv B$, то $\vdash C_A \equiv C_B$ (где C_A — произвольная формула языка логики предикатов, содержащая в своем составе некоторое вхождение формулы A, а C_B — результат замещения выделенного вхождения A в C_A формулой B).

Правило эквивалентной замены используется, в частности, при осуществлении процедуры приведения формул языка логики предикатов к какому-либо стандартному, каноническому виду. Наиболее известным каноническим типом формул языка логики предикатов являются предваренные нормальные формы. Формула находится в предваренной нормальной форме, если она имеет вид $Q_1\alpha_1Q_2\alpha_2...Q_n\alpha_nB$, где каждое Q_i есть $\forall$ или $\exists$, переменные $\alpha_1, \alpha_2,..., \alpha_n$ попарно различны и B не содержит кванторов (т. е. формула начинается кванторной приставкой, после которой следует бескванторная формула). Доказуемо метаутверждение о том, что для любой формулы языка логики предикатов существует логически эквивалентная ей формула в предваренной нормальной форме (при приведении формул к данному каноническому виду используются законы вынесения кванторов, причем иногда более сложные, чем указанные выше).

Разновидностью предваренных являются т. н. сколемовские нормальные формы — замкнутые формулы, в которых всякий квантор существования предшествует в кванторной приставке всякому квантору общности. Для каждой формулы A языка логики предикатов без предметных и предметно-функциональных констант, но с бесконечным числом предикаторных констант произвольной местности существует формула B в сколемовской нормальной форме, равносильная ей по доказуемости (т. е. такая, что $\vdash$ A, если и только если $\vdash$ B).

Первопорядковая логика может быть модифицирована за счет расширения выразительных возможностей ее языка. Наиболее естественным расширением является введение отношения равенства между индивидами (тождества индивидов). Вовлечение этого отношения в сферу логического анализа оправдано тем, что оно не менее фундаментально, чем исследуемые в логике отношения присущности свойства предмету, включения класса в класс и др. Если в алфавит вводятся предметно-функциональные константы, то отношение равенства позволяет удобным образом выражать утверждения о результатах применения соответствующих функций к различным аргументам. Кроме того, использование знака данного отношения (=) обеспечивает более адекватный анализ многих естественно-языковых контекстов, напр. т. н. исключающих высказываний. Так, логическая форма высказывания «Всякий металл, кроме ртути, находится в твердом состоянии» может быть выражена с использованием предикатора равенства формулой $\forall x((P(x) \wedge \neg(x = \alpha)) \supset Q(x)) \wedge \neg Q(\alpha)$, где константы α, P, Q соответствуют дескриптивным терминам «ртуть», «металл», «находится в твердом состоянии».

Классическая логика предикатов с равенством строится следующим образом. Алфавит пополняется выделенной двухместной предикаторной константой равенства =. Появляется новый тип формул: $t_1 = t_2$, где t_1 и t_2 — термы. В семантике константе = в качестве значения сопоставляется множество всех пар <u, u>, где u — элемент универсума U (или же предметно-истинностная функция, которая ставит в соответствие значение И только парам одинаковых объектов из U). Формула $t_1 = t_2$ примет значение И в некоторой модели <U, I> при распределении φ значений предметных переменных, если и только если значения термов t_1 и t_2 в данной модели при данном распределении совпадают. Остальные семантические понятия остаются прежними.

Адекватное аксиоматическое представление логики предикатов с равенством можно получить за счет присоединения дополнительных схем аксиом: схемы рефлексивности равенства $\forall\alpha(\alpha=\alpha)$ и схемы замены равного равным $\forall\alpha\forall\beta(\alpha = \beta \supset (A(\alpha) \supset A(\beta)))$, где $A(\beta)$ — есть результат замены некоторого числа (необязательно всех) свободных вхождений переменной α в $A(\alpha)$ на переменную β, причем заменяемые вхождения не должны находиться в области действия кванторов по β.

Средствами логики предикатов с равенством может быть определен квантор, особенно часто встречающийся в математических контекстах, «существует единственный» (символически - $\exists!$): $\exists!\, A(\alpha) \equiv_{Df} \exists\alpha(A(\alpha)\wedge\forall\beta(A(\beta)\supset\beta = \alpha))$. Язык логики предикатов первого порядка является удобным средством для строгого построения на его основе конкретных, прикладных теорий. В этом случае вместо абстрактных предметных, предикаторных и предметно-функциональных констант в алфавит вводятся конкретные термины словаря теории — имена объектов ее предметной области, знаки их свойств и отношений, знаки заданных на данной области предметных функций. Сами прикладные первопорядковые теории (их часто еще называют элементарными) строятся обычно аксиоматически. К логической части (аксиомам и правилам вывода исчисления предикатов) добавляется собственная часть прикладной теории — постулаты, отражающие закономерности ее предметной области.

Простейшими примерами первопорядковых теорий являются т. н. ***логики отношений:*** теория отношения эквивалентности (при этом в язык вводится его знак, напр. $\cong$, и добавляются аксиомы, указывающие на свойства данного отношения: $\forall\alpha(\alpha\cong\alpha)$ — рефлексивность, $\forall\alpha\forall\beta(\alpha\cong\beta\supset\beta\cong\alpha)$ — симметричность, $\forall\alpha\forall\beta\forall\gamma((\alpha\cong\beta\&\beta\cong\gamma)\supset\alpha\cong\gamma)$ — транзитивность), теория отношения частичного порядка (вводится символ этого отношения, напр., $\leqslant$, и собственные аксиомы рефлексивности, транзитивности, а также $\forall\alpha\forall\beta((\alpha\leqslant\beta\&\beta\leqslant\alpha)\supset\alpha = \beta)$ — антисимметричность) и др.

Наиболее известным примером элементарной теории является система формальной арифметики Пеано. Ее исходные нелогические символы — имя 0, знаки функций $'$ (прибавления единицы), + (сложения), $\cdot$ (умножения); в алфавите содержится также символ =. Знаки других арифметических объектов, свойств, отношений и функций вводятся посредством определений (напр., $1 =_{Df} 0'$). Далее к логическим аксиомам добавляются собственно арифметические. Еще одним побудительным мотивом расширения выразительных возможностей языка логики предикатов является стремление к более адекватному логическому анализу контекстов естественного языка. Так, точное воспроизведение структуры описательных имен предполагает обогащение ее языка операторами дескрипции, ведь в стандартном первопорядковом языке выразим лишь один тип сложных имен — образованных с использованием предметных функторов. Обычно различается два оператора дескрипции — оператор определенной дескрипции ι и оператор неопределенной дескрипции ε. При введении их в язык логики предикатов в нем появляется новые типы сложных термов — $\iota\alpha A$ («тот самый единственный α, который удовлетворяет условию A») и $\varepsilon\alpha A$ («некий α из числа тех, которые удовлетворяют условию A»), где α — предметная переменная, а A — формула. Поскольку теперь определение терма содержит ссылку на понятие формулы, оба понятия — терма и формулы — вводят совместным индуктивным определением. Логические системы с оператором определенной дескрипции были построены и изучены Б. Расселом, а Д. Гильбертом было сформулировано ε-исчисление — обобщение первопорядковой логики предикатов за счет добавления ε-термов.

Другое расширение стандартной логики предикатов связано с рассмотрением т. н. обобщенных кванторов (кванторов Генкина). Если в стандартной кванторной приставке любой формулы, находящейся в предваренной нормальной форме, каждый квантор содержится в области действия всех предшествующих ему кванторов, то обобщенные кванторы представляют собой кванторные комплексы, составляющие которых не обязаны более быть упорядочены отношением строгого линейного порядка. Введение обобщенных кванторов позволяет строить адекватные модели достаточно сложных фрагментов естественного языка.

В первопорядковой логике предикатов, как уже говорилось, разрешается квантификация только предметных переменных, т. е. кванторы могут быть соотнесены лишь с предметами, индивидами («всякий предмет», «некоторый предмет»). Для логического анализа контекстов, в которых кванторы соотносятся также со свойствами, отношениями, функциями, необходим переход к логике второго порядка. В алфавите ее языка наряду с предикаторными константами P^n, Q^n, R^n, P_1^n,... имеются предикаторные переменные различной местности P^n, Q^n, R^n, P_1^n,... (в алфавит могут быть введены также и предметно-функциональные переменные f^n, g^n, h^n, f_1^n,...). В атомарных формулах $\Pi(t_1,t_2,...,t_n)$ на месте Π могут использоваться как предикаторные константы, так и предикаторные переменные (аналогично, в сложных термах $\Phi(t_1,t_2,...,t_n)$ в роли Φ может выступать теперь предметно-функциональная переменная). «Кванторные» пункты в определении формулы видоизменяются за счет разрешения использовать в формулах видов $\forall\alpha A$ и $\exists\alpha A$ на месте α не только предметные, но также предикаторные и предметно-функциональные (если они есть в алфавите) переменные. Средствами языка второпорядковой логики предикатов могут быть воспроизведены логические формы многих высказываний, которые нельзя выразить в первопорядковом языке (напр., «У Марса и Земли есть общие свойства» — $\exists P(P(a) \wedge P(b))$, «Марс обладает всеми свойствами, присущими каждой планете» — $\forall P(\forall x(S(x) \supset Px)) \supset P(a)$), где константам a, b и S соответствуют термины «Марс», «Земля», «планета»).

Семантически логика предикатов второго порядка строится по аналогии с первопорядковой. При распределении значений переменных предикаторным и предметно-функциональным переменным приписываются сущности тех же типов, которые сопоставляются в модели соответствующим константам. Правила установления значений термов и формул незначительно адаптируются с учетом синтаксических особенностей второпорядкового языка. Понятие общезначимой формулы — обычное.

Синтаксическое построение логики предикатов второго порядка сталкивается с фундаментальной проблемой метатеоретического характера — класс общезначимых формул второпорядковой логики принципиально не аксиоматизируем, не формализуем, т. е. не существует исчисления, класс теорем которого совпадал бы с классом общезначимых формул. Тем не менее в качестве второпорядкового исчисления предикатов обычно рассматривают некоторую неполную формальную систему, которая получается естественным обобщением первопорядкового исчисления.

Логика предикатов второго порядка является очень богатой логической теорией. В ней, напр., может быть определен предикатор равенства: $\alpha = \beta \equiv_{Df} \forall P(P(\alpha) \equiv P(\beta))$ (это определение по своей сути повторяет лейбницевский принцип «тождественности неразличимых»: равными, тождественными объявляются объекты, обладающие одинаковыми свойствами).

Один из возможных путей расширения выразительных средств логики второго порядка состоит во введении в ее язык предикаторов более высоких ступеней, «предикаторов от предикаторов». Они выражают свойства свойств или отношений, отношения между свойствами или отношениями. Так, в контексте «Отношение родства симметрично» термин «симметрично» репрезентирует свойство отношения (родства), а в контексте «Щедрость и скупость — противоположные качества» термин «противоположно» представляет отношение между свойствами (щедростью и скупостью). При указанном подходе натуральные числа 0,1,2,... могут рассматриваться как свойства свойств и определяться средствами второпорядковой логики предикатов следующим образом: $0(P) \equiv_{Df} \neg\exists x P(x)$, $1(P) \equiv_{Df} \neg\exists x P(x)$, $2(P) \equiv_{Df} \exists x \exists y(\neg x = y \wedge P(x) \wedge P(y) \wedge \forall z(P(z) \supset (z = x \vee z = y)))$ и т. д.

Среди неклассических систем логики предикатов следует особо выделить т. н. ***свободную логику*** — нестандартную теорию квантификации, при построении которой отказываются от обязательного существования индивидов в области интерпретации, а также допускают пустоту термов.

Часто неклассические исчисления предикатов строятся так, что их отличие от классического проявляется — в самой системе аксиом и правил вывода — лишь на пропозициональном уровне: вместо схем аксиом классического исчисления высказываний выбираются схемы аксиом соответствующего неклассического пропозиционального исчисления (подобным образом обычно строятся кванторные системы ***интуционистской логики*** и минимальной, многие системы ***модальной логики*** и ***релевантной логики***). В этом отношении специфичным является конструктивное исчисление предикатов, в котором (наряду с модификацией пропозициональной части) принимаются особые, характерные именно для кванторной теории постулаты, формализующие т. н. принцип Маркова (простейшая формулировка данного принципа такова: $\forall x(P(x) \vee \neg P(x)) \supset (\neg\neg\exists x P(x) \supset \exists x P(x))$).

Весьма нетривиальной и интересной с философской точки зрения оказалась проблема построения кванторных расширений модальных логик, известная также как проблема квантификации в модальных контекстах. При попытке построения модальной логики предикатов возникает ряд существенных трудностей содержательного характера, на которые обратил внимание У. Куайн. Помимо известных проблем, связанных с нарушением принципа взаимозаменимости в неэкстенсиональных контекстах (а модальные контексты — один из их типов), обнаружилось, что к неожиданным результатам в модальной логике приводит применение правила введения квантора существования (знаменитый куайновский парадокс Вечерней и Утренней звезды); во многих кванторных модальных системах ряд теорем не согласуются с интуицией (к ним относятся, напр., формула Баркан $\Diamond\exists x P(x) \supset \exists x \Diamond P(x)$, позволяющая заключать от возможности существования к актуальному существованию некоторого объекта, теорема $\forall x \forall y(x = y \supset \Box x = y)$, означающая необходимость любого утверждения о равенстве). Но главной причиной философской ущербности модальной логики предикатов, по мнению У. Куайна, является реанимация в ее рамках схоластического понятия модальностей de re (модальностей, квалифицирующих характер связи признака с предметом) и причастность этой теории эссенциализму (метафизической концепции, согласно которой предметы сами по себе — независимо от того, как они представлены в языке, — обладают некоторыми свойствами необходимо, а некоторыми случайно).

В современной модальной логике, особенно в результате разработки ее точных формальных семантик, удалось снять многие возражения У Куайна. Так, А. Смульяном была установлена необходимость учета областей действий дескрипций при замене равного равным в модальных контекстах. С. Крипке предложил способ построения богатых систем модальной логики предикатов без формулы Баркан и других парадоксальных законов. Т. Парсонс точными методами продемонстрировал непричастность данных теорий эссенциализму, показал, что можно развивать модальную логику в антиэссенциалистском ключе — с отрицанием эссенциалистского принципа в качестве аксиомы. Тем не менее проблема адекватной экспликации кванторных модальных контекстов языка, особенно эпистемических контекстов (утверждений о знании, мнении, вере), и по сей день остается актуальной.

Особую важность для логики предикатов, как и для любой логической теории, представляет иссследование ее метатеоретических свойств (см. ***Металогика***). В связи с наличием двух способов построения логических теорий — семантического и синтаксического (в виде исчислений) — возникает вопрос о соотношении класса общезначимых в семантике формул и множества теорем исчисления. Классическое исчисление предикатов первого порядка семантически непротиворечиво (корректно), т. е. каждая его теорема универсально общезначима. Наличие данного свойства обосновывается стандартным методом: демонстрируется общезначимость всех аксиом исчисления и инвариантность его правил вывода относительно свойства «быть общезначимой формулой».

Более трудным оказалось доказательство семантической полноты первопорядкового исчисления предикатов, т. е. того, что всякая универсально общезначимая формула является теоремой исчисления. Впервые этот результат был получен К. Гёделем (1930). Позднее Л. Генкин предложил изящный (хотя и неконструктивный) метод доказательства полноты, существенно опирающийся на лемму Линденбаума (о возможности расширения любого непротиворечивого множества формул логики предикатов до непротиворечивого насыщенного множества). Еще более простой метод, использующий технику т. н. модельных множеств, был разработан Я. Хинтикой. Наличие свойств семантической непротиворечивости и полноты у первопорядкового исчисления предикатов свидетельствует о том, что оно представляет собой адекватную формализацию семантически построенной логики предикатов, т. е. что у важнейших понятий — общезначимой формулы (закона логики) и логического следования (имеющего место между посылками и заключением в корректном рассуждении) — имеются точные синтаксические аналоги. Данное свойство, как уже было сказано ранее, отсутствует у логики предикатов второго порядка.

Исчисление предикатов (как первопорядковое, так и второпорядковое) обладает также свойством синтаксической непротиворечивости, т. е. не существует формулы A, такой, что $\vdash A$ и $\vdash \neg A$. Однако, в отличие от классического исчисления высказываний, исчисление предикатов не является синтаксически полным (максимальным, непополнимым), т. е. к нему можно присоединить в качестве новой аксиомы некоторую недоказуемую формулу так, что полученная система окажется синтаксически непротиворечивой. Синтаксическая неполнота исчисления предикатов имеет серьезное в методологическом отношении следствие: обеспечивается возможность построения на базе данной логической системы нетривиальных прикладных теорий за счет присоединения их собственных постулатов, не обладающих статусом логических законов.

Особую важность применительно к логике предикатов имеет исследование проблемы разрешения. А. Чёрчем был получен фундаментальный результат, свидетельствующий о том, что в общем случае эта проблема не имеет решения: не существует алгоритма, позволяющего для произвольной формулы языка логики предикатов решить вопрос о том, является ли она законом данной теории, т. е. любое адекватное понятие закона логики предикатов существенным образом неэффективно, не содержит алгоритмической процедуры распознавания элементов своего объема.

Тем не менее в некоторых частных случаях проблема разрешения находит свое решение. Установлено, напр., что логика предикатов разрешима относительно свойства «быть общезначимой формулой на множестве с конечным числом элементов». Алгоритм проверки формул логики предикатов на общезначимость в области, содержащей n объектов, состоит в элиминации кванторов и преобразовании данной формулы в формулу языка логики высказываний (для последнего проблема разрешения решена). При устранении кванторов общности и существования используется их связь с пропозициональными связками конъюнкции и дизъюнкции, соответственно: если $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n$ — имена всех объектов данной конечной области, то утверждение $\forall x A(x)$ эквивалентно утверждению $A(\alpha_1) \wedge A(\alpha_2) \wedge \ldots \wedge A(\alpha_n)$, а $\exists \vee A(x)$ эквивалентно $A(\alpha_1) \vee A(\alpha_2) \vee \ldots \vee A(\alpha_n)$.

Разрешимой является т. н. логика одноместных предикатов — фрагмент логики предикатов, формулы которого не содержат предикаторных констант местности большей 1. Можно показать, что любая подобная формула с k предикаторными константами универсально общезначима тогда и только тогда, когда она общезначима во всех конечных областях не более чем с 2^k элементами (а этот вопрос, как уже было сказано, может быть решен эффективным образом).

Разрешающая процедура имеется также для некоторых типов формул, приведенных к предваренной нормальной форме. Напр., вопрос об универсальной общезначимости формул с кванторной приставкой $\exists \alpha_1 \exists \alpha_2 \ldots \exists \alpha_n$ может быть сведен к вопросу о ее общезначимости на одноэлементном множестве, подобный вопрос о формулах с приставками $\forall \alpha_1 \forall \alpha_2 \ldots \forall \alpha_n$ и $\forall \alpha_1 \forall \alpha_2 \ldots \forall \alpha_n \exists \beta_1 \exists \beta_2 \ldots \exists \beta_n$ сводится к вопросу об общезначимости на множестве из n элементов.

Создание логики предикатов связано с именами ***Г. Фреге***, ***Б. Рассела*** и ***А. Уайтхеда***. Современные формулировки классического первопорядкового исчисления предикатов и его детальный анализ был осуществлен ***Д. Гильбертом*** и его учениками В. Аккерманом и П. Бернайсом. Большую роль в оформлении точной теоретико-множественной семантики лотки предикатов сыграли работы ***А. Тарского***. Значительный вклад в установление метатеоретических свойств логики предикатов внесли Л. Лёвингейм, Т. Сколем, ***К. Гёдель***, ***А. Чёрч***, Ж. Эрбран, Л. Генкин. Серьезные научные результаты в данной области были получены также ***Г. Генценом***, Л. Кальмаром, ***С. Клини***, В. Крейгом, ***У. Куайном***, ***А. А. Марковым***, А. И. Мальцевым, ***П. С. Новиковым***, ***В. А. Смирновым***, К. Шютте и многими другими исследователями.

Лит.: *Гильберт Д., Аккерман В.* Основы теоретической логики. М., 1947; Предикатов исчисление *(Есенин-Вольпин А. С.).*— В кн.: Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967; *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М, 1957; *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М, 1976; *Новиков П. С.* Элементы математической логики. М.

1973; *Смирнов В. А.* Формальный вывод и логические исчисления. М., 1972; *Чёрч А.* Введение в математическую логику, т. 1. М., 1960; A philosophical companion to first-order logic, ed. R. I. G. Hughe, 1993; From Frege to Gödel: A source book in mathematical logic 1879—1931, Harvard University Press, 1967; *Smullyan R. M.* First-order Logic. N. Y., 1968.

В. И. Маркин

ЛОГИКА СИМВОЛИЧЕСКАЯ — математическая логика, теоретическая логика — область логики, в которой логические выводы исследуются посредством логических исчислении на основе строгого символического языка. Термин «символическая логика» был, по-видимому, впервые применен Дж. Венном в 1880.

Уже *Аристотель* широко применял буквенные обозначения для переменных. Идея построения универсального языка для всей математики, для формализации на базе такого языка математических доказательств и вообще любых рассуждений выдвигалась в 17 в. *Г. Лейбницем*. Однако только к сер. 19 в. стало очевидным, что существующая логическая парадигма, а именно аристотелевская силлогистика, уже не отвечает требованиям развития науки того времени. С одной стороны, необычайные успехи абстрактной алгебры в особенности в теории групп позволили перенести алгебраические методы на другие области науки. Это с успехом проделала английская школа, родоначальником которой можно считать А. де Моргана (Augustus de Morgan, 1806—71), который в 1847 опубликовал книгу «Formal logic; or the calculus of inference, necessary and probable». Им открыты названные в его честь законы де Моргана, разработана теория отношений и в 1838 определено понятие математической индукции. Однако наибольшую известность получили работы *Дж. Буля* (1815—64). В 1847 он публикует брошюру «Mathematical analaysis of logic», а в 1854 опубликовал свой главный труд по логике «An Investigation into the laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities». Как и де Морган, Дж. Буль был одним из тех математиков из Кембриджа, которые признали чисто абстрактную природу алгебры. Они заметили, что простейшие операции над множествами подчиняются законам коммутативности, ассоциативности и дистрибутивности. Оставалось только провести аналогию между объединением и сложением, пересечением и умножением, пустым классом и нулем, универсальным классом и единицей. Работы Буля 1847 и 1854 можно считать началом *алгебры логики*, первоначальный этап развития которой был завершен Е. Шрёдером в трехтомной монографии «Vorlesungugen uber die Algebra der Logik (1890-1905)».

С другой стороны, возникновение и развитие символической логики связано с работами *Г. Фреге* (1848—1925) и *Ч. С. Пирса* (1839—1914). После того, как Фреге в 1879 и Пирс в 1885 ввели в язык алгебры логики предикаты, предметные переменные и кванторы, возникла реальная возможность построения системы логики в виде логического исчисления, что и было сделано Фреге, который по праву считается основателем символической логики в ее современном понимании. Пытаясь реализовать идеи Лейбница, Фреге в «Begriffsschrift» (лучшая книга по символической логике 19 в.) изобрел символическую запись для строгих рассуждений. Хотя его нотация сейчас совсем не используется (напр., формулы рисовали в виде двумерного дерева), Фреге в действительности впервые построил исчисление предикатов (см. *Логика предикатов*). Исчисление предикатов есть формальная система, состоящая из двух частей: символического языка и логики предикатов. Кроме этого для исчисления предикатов Фреге дает строгое определение понятия «доказательство», которое является общепринятым и по сей день.

Основы современной логической символики были разработаны итальянским математиком *Дж. Пеано* (1858—1932), чьи интересы, как и Фреге, концентрировались вокруг оснований математики и развития формально-логического языка. Его знаменитый труд «Formulaire de mathématiques», опубликованный в 1894—1908 (в соавторстве), был нацелен на развитие математики в ее целостности, исходя из некоторых фундаментальных постулатов. Логическая запись Пеано была принята, хотя и частично модифицирована, *А. Н. Уайтхедом* и *Б. Расселом* в их знаменитой трехтомной «Principia Mathematica» (1910—1913), а затем воспринята *Д. Гильбертом*. Т. о., был введен в употребление во всем мире символический язык, где появляются логические знаки отрицания ~, конъюнкции &, дизъюнкции $\vee$, импликации $\supset$, кванторов всеобщности $\forall$ и существования $\exists$.

Создание такого искусственного языка и с его помощью таких объектов, как логические исчисления, строго формализующие различные теории в виде некоторого конечного списка аксиом и правил вывода, означало, что в науке 19 в. возникла потребность в символической логике. В первую очередь это было вызвано потребностями математики, ставившей проблемы, для решения которых средства традиционной логики были непригодны. Одной из таких проблем была недоказуемость 5-го постулата Евклида из остальных постулатов и аксиом в его геометрии. Только с развитием символической логики появился аппарат, позволяющий решать проблему независимости аксиом данной теории чисто логическими средствами.

Основным стимулом развития символической логики в нач. 20 в. была проблема оснований математики. К. Вейерштрасс, Р. Дедекинд и *Г. Кантор* показали, что в качестве фундамента всей классической математики может рассматриваться арифметика целых чисел. Дедикинд и Пеано аксиоматизировали арифметику, а Фреге дал определение натурального числа как множества всех равномощных множеств. Т. о., вся математика сводилась к теории множеств. Однако в 1902 математический мир был потрясен простотой и глубиной парадокса, обнаруженного Расселом в 1-м томе «Оснований арифметики» (Grundgesetze der Arithmetik) Фреге (основной закон V).

Ответом на этот и на другие парадоксы теории множеств (см. *Парадокс логический*) стало возникновение четырех направлений в основаниях математики: *логицизм* (вся математика может быть редуцирована из чистой логики без использования каких-либо специфических понятий, таких, как число или множество), *интуиционизм* (нужна новая логика), теоретико-множественный платонизм в виде аксиоматической теории множеств ZF (вводятся ограничения на образование множеств) (см. *Множеств теория*) и *формализм* (программа Гильберта). Как отмечает Э. Мендельсон: «Какой бы мы, однако, не избрали подход к проблеме парадоксов, следует сперва исследовать язык логики и математики, чтобы разобраться в том, какие в ней могут быть употреблены символы, как из этих символов составляются термы, формулы, утверждения и доказательства, что может и что не может быть доказано, если исходить из тех или иных аксиом и правил вывода. В этом состоит одна из задач математической логики» (*Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. 3-е изд. М., 1984, с. 11). Развитие и применение мощного технического аппарата самой логики в первую очередь относится к программе Гиль-

берта (начиная с 1904), где была поставлена главная задача: найти строгое основание для математики посредством доказательства ее непротиворечивости, т. е. доказательства того факта, что в ней недоказуема никакая формула вида A вместе с формулой ~A. Для этого потребовалось развить теорию доказательств (см. ***Доказательств теория***), после чего, считал Гильберт, используя только финитные методы (см. ***Финитизм***), можно будет доказать непротиворечивость теории множеств и самой теории действительных чисел и т. о. решить проблему оснований математики.

Однако результат ***К. Гёделя*** о неполноте арифметики (1931) убедительно показал, что программа Гильберта невыполнима. Грубо говоря, эта теорема утверждает, что если теория S, содержащая арифметику, непротиворечива, то доказательство непротиворечивости теории не может быть проведено средствами самой теории S, т. е. всякое такое доказательство обязательно должно использовать невыразимые в теории S идеи и методы (вторая теорема о неполноте). Примером тому может служить доказательство непротиворечивости арифметики, предложенное ***Г. Генценом*** (1936).

Обширным полем деятельности для современной символической логики является теория рекурсии, которая в первую очередь имеет дело с проблемой разрешимости: доказуема или нет формула A из некоторого множества посылок. Эти исследования привели к теориям вычислимости, к созданию компьютерных программ автоматического поиска доказательств. Решение проблемы разрешимости (см. ***Разрешения проблема***) явилось основным стимулом для создания теории алгоритмов. Формулировка тезиса Чёрча—Тьюринга (см. ***Алгоритм***), утверждающего, что понятие общерекурсивной функции является уточнением интуитивного понятия алгоритма, явилось важнейшим достижением символической логики. Только после уточнения понятия алгоритма выяснилось, что в хорошо известных разделах математики существуют алгоритмически неразрешимые проблемы.

И наконец, важное место в современной символической логике занимает теория моделей (см. ***Моделей теория***), которая изучает фундаментальные связи между синтаксическими свойствами множеств предложений формального языка, с одной стороны, и семантическими свойствами их моделей, с другой; и вообще, изучаются соотношения между моделями и теориями, а также преобразование моделей. Зачастую модели используются как инструмент для того, чтобы показать, что некоторая формула A не может быть дедуцирована из определенного множества постулатов или, если A есть аксиома, то показать недоказуемость A из остальных аксиом системы, к которой A принадлежит (если это возможно). Тогда A является независимой аксиомой.

Совершенно очевидно, что те впечатляющие результаты, которые были получены средствами символической логики, и в первую очередь в области оснований математики, привели к некоторому гипостазированию функции и предмета самой этой логики. В предисловии к «Handbook of mathematical logic» (1977) Дж. Барвайс пишет: «Математическая логика традиционно подразделяется на четыре раздела: теория моделей, теория множеств, теория рекурсии и теория доказательств». В свою очередь в «Encyclopedia Britanica» (CD- 1998), уже применительно к символической логике, четыре указанных раздела названы «четырьмя главными областями исследования». Более точно было бы говорить о применении технического аппарата логики в данных областях, поскольку теория множеств и теория рекурсии сами по себе являются самостоятельными математическими дисциплинами и не являются частью символической логики. Теория доказательств для некоторых математиков-логиков превратилась чуть ли не в «метаматематику» (термин Гильберта), а теория моделей давно вышла за пределы логической семантики. Развитие современной логики показывает, что термин «символическая логика» гораздо шире термина «математическая логика», где под последней понимается изучение тех типов рассуждений, которыми пользуются математики. Символизация и представление различных логических теорий в виде исчислений стало обычным делом и поэтому строго разделить современные логические исследования на относящиеся к символической логике и не относящиеся к ней порой просто невозможно (см. ***Неклассические логики, Философская логика***).

Особенное свойство символической логики заключается в том, что она является рефлексивной наукой. Это означает, что она применяет свои методы и логические средства для анализа и понимания своей собственной структуры. В первую очередь это результаты Гёделя (1930) о непротиворечивости и полноте чистой логики, т. е. логики предикатов. Поэтому последняя, являясь весьма богатой по своим выразительным средствам, и лежит в основе большинства теорий. Но средствами этой же логики доказано, что любая достаточно богатая теория, включающая всего лишь арифметику или даже часть ее, неполна, т. е. в ней есть утверждение, которое нельзя ни доказать, ни опровергнуть (первая теорема Гёделя о неполноте, 1931). Более того, неполнота арифметики принципиальна, т. е. подобные теории нельзя пополнить, чтобы доказать их непротиворечивость. Итог этой рефлексии сокрушителен! Поставлен вопрос о самом статусе математики: может ли она основываться на глубоко скрытых противоречиях?

Но более того, рефлексия чистой логики над собой достигла к концу 20 в. критической точки и поставила вопрос о статусе уже самой логики, вопрос о том, что такое логика? Дело в том, что в отличие от математики рефлексия чистой логики континуально размножилась. Сейчас мы имеем континуумы различных классов неклассических логик. О единстве символической логики не может быть и речи, столь удивительными и неожиданными свойствами и моделями обладают некоторые представители неклассических логик (см., напр., ***Интуиционистская логика***, ***Многозначные логики***, ***Паранепротиворечивая логика***). Происходит структурализация исходных понятий логики и семантики, а именно структурализация самих истинностных значений и точек соотнесения в ***возможных миров семантике*** в виде различных алгебраических структур. Что приписывается высказыванию? Чем является высказывание? Что собой представляют логические операции над этими высказываниями? Это становится все большей проблемой. Возникает вопрос об иерархии, взаимоотношениях и классификации всех этих логик (что сделать невозможно) или хотя бы их определенных классов. Становится все более ясным, что компьютеры, в основе которых лежит классическая логика, какой бы мощностью они не обладали, никогда не приблизятся к логике человека, создавшего эти компьютеры. Все эти проблемы уже принадлежат 21 веку. В 1936 создана Международная Ассоциация Символической Логики. В том же году начал издаваться самый известный журнал по логике: «The Journal of Symbolic Logic».

Лит.: Математическая логика (Адян С. И.). — В кн.: Математическая энциклопедия, т. 3. М., 1912; *Гильберт Д., Бернайс П.* Основания математики. Логические исчисления и формализация арифметики: М., 1979; *Они же.* Основания математики. Теория доказательств. М., 1982;

Ершов Ю. Л., Палютин Е. А. Математическая логика. М., 1979; *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957; *Колмогоров А. Н., Драгалин А. Г.* Введение в математическую логику. М., 1982; *Колмогоров А. Н., Драгалин А. Г.* Математическая логика. Дополнительные главы. М., 1984; *Марков А. А.* Элементы математической логики. М., 1984; *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику, 3-е изд. М., 1984; *Непейвода Н. Н.* Прикладная логика. Ижевск, 1997; *Новиков П. С.* Элементы математической логики, 2-е изд. М., 1973; Справочная книга по математической логике, т. 1—4. М., 1982—83; *Чёрч А.* Введение в математическую логику, т. 1. М., 1960; *Bochenski J.* A history of formal logic, 2d. ed. Chelsea, 1970; *Church A.* A bibliography of symbolic logic. Providence, 1938; *Copi I. M.* Symbolic logic, 5th ed. Prentice Hall, 1979; From Dedkind to Godel: Essys on the development of the foundations of mathematics, Ed. J. Hintikka. Dordrecht, 1995; *Klenk V.* Understanding symbolic logic. 3rd ed., 1994; *Mostowski A.* Thirty years of foundational studies. Oxf., 1966.

А. С. Карпенко

ЛОГИКА ТРАДИЦИОННАЯ — см. ***Логика.***

«ЛОГИКА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ» — понятие и термин, введенные И. Кантом в «Критике чистого разума» для обозначения «науки о чистом, происходящем из рассудка и разума, знании, посредством которого предметы мыслятся вполне a priori» и определяющей происхождение, объем и объективное значение подобных знаний. В кантовской классификации логик трансцендентальная логика — это по существу частная логика для ***метафизики.***

В «Критике чистого разума» трансцендентальная логика делится на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Первая — это «логика истины». Она представляет собой теорию понятий (категорий) и суждений (основоположений чистого рассудка), которые описывают структуры чистого знания, его принципы и способы применения этих структур к предметам опыта. Материал для построения новой — трансцендентальной — логики у Канта дает уже существующая и, по его мнению, завершенная наука чистого разума — общая логика, классификация суждений которой (с некоторыми модификациями, напр., введением бесконечных суждений) используется в роли образца для формирования системы категорий. Трансцендентальная аналитика описывает систему категорий и условия применения их к предметам опыта. Трансцендентальная аналитика рассматривает чистые понятия как функции синтеза многообразия чистого априорного созерцания. Из этого вытекает их связь с априорными условиями опыта и невозможность их применения за пределами опыта. Вторая часть трансцендентальной аналитики — аналитика основоположений — содержит правила объективного (т. е. не выводящего за пределы возможного опыта) применения категорий. Основоположения являются описанием априорной структуры возможного опыта, с которой должно согласовываться любое эмпирическое суждение, претендующее на истину (напр., закон физики или биологии).

Трансцендентальная диалектика есть логика трансцендентальной иллюзии, т. е. иллюзии необходимым образом возникающей в ходе деятельности разума. Такие иллюзии порождаются разумом, если его принципы, которые относятся только к понятиям рассудка, применяются непосредственно к предметам. Напр., необходимость поиска условий для каждого обусловленного превращается в необходимость существования безусловного. Тогда возникают трансцендентные основоположения и трансцендентальные идеи, с необходимостью влекущие нас за пределы возможного опыта. Всего таких идей три: психологическая идея (душа), космологическая идея (мир), теологическая идея (Бог). Однако эти идеи, выводя разум за пределы опыта, порождают диалектические (т. е. ошибочные) умозаключения: трансцендентальные паралогизмы, антиномии космологической идеи и идеал чистого разума (В 398). Однако трансцендентальные идеи имеют и «превосходное» регулятивное применение как основания для синтеза понятий рассудка, приводящие к расширению и единству знания. В таком случае трансцендентальные идеи рассматриваются как эвристические принципы и могут плодотворно применяться в науке в виде принципов однородности, спецификации и сродства форм.

Трансцендентальная аналитика является каноном оценки эмпирического применения рассудка и способности суждения, трансцендентальная диалектика есть дисциплина чистого разума в его теоретическом применении.

После Канта трансцендентальная логика развивалась в немецком идеализме (Фихте, Гегель) как альтернатива формальной логике, включающая (в отличие от кантовского подхода) принципы, противоречащие принципам формальной логики (напр., утверждение противоречия). В неокантианстве (марбургская школа) трансцендентальная диалектика развивалась в русле, более близком к кантовскому замыслу. В 20 в. ***Э. Гуссерль*** пытался развить трансцендентальную логику как учение о последних, глубочайших и универсальнейших принципах и нормах всей науки. В настоящее время предпринимаются попытки интерпретировать трансцендентальную логику как вид логики, взаимодействующей с аппаратом формальной логики при построении логических выводов (трансцендентальной дедукции).

Лит.: *Кант И.* Критика чистого разума.— Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964; *Husserl E.* Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Venunft.— Gesammelte Schriften. Hrsg. von Elisabeth Stroeker, Bd. 7, Hamb., 1992; *Stulman-Laeisz R.* Kants Logik: Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß, B.-N. Y., 1976: *Reich K.* Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, 3 Aufl., Hamb., 1986: *Baum M.* Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie: Untersuchungen zur «Kritik der reinen Vernunft». Königstein/Ts., 1986; Kants transzendentale Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie. Fr./M., 1988; *Tonelli G.* Kant's critique of pure reason within the tradition of modern logic. A Commentary on its History. Hildesheim, 1994; *Bryushinkin V.* The Interaction of Formal and Transcendental Logic— Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis, 1995, p. 553—566.

В. Н. Брюшинкин

ЛОГИКА ФОРМАЛЬНАЯ — см. ***Логика.***

ЛОГИЦИЗМ — одно из трех главных направлений в основаниях математики наряду с ***интуиционизмом*** и ***формализмом.*** Основополагающим фактором в становлении философии логицизма явилось развитие на рубеже 19—20 вв. ***логики символической***, которую логицизм рассматривает, как органон математики, а точнее, сводит математические утверждения к формальным импликациям логики. ***Г. Фреге*** первый построил систему теории множеств, которая практически была логической, поскольку основной принцип свертки: каждое свойство определяет множество удовлетворяющих ему элементов — имел неограниченную общность. Эта система оказалась противоречивой, но многие конструкции из нее использовались в дальнейшем.

По мере развития теории доказательств и теории моделей традиционный логицизм все больше сближается с формализмом, и сейчас многие авторы сводят их в единое металогическое на-

правление. И все же отметим принципиальное методологическое отличие логицизма от формализма и от наивного платонизма. Если для формалиста ***абстрактный объект*** и понятия — не более чем орудия, позволяющие получать реальные истины и конструкции, а для платониста математические понятия уже существуют и он открывает их свойства, то для логициста идеальные понятия — плод мощных и фундаментальных логических конструкций, а не свободной игры ума, но вопрос об их существовании до и вне построений даже не ставится.

Логицизм конструирует математические понятия на базе одного из четырех фундаментальных отношений — принадлежности элемента классу «∈», применения функции к аргументу, именования и «часть—целое».

За решение грандиозной задачи явного построения математики как логической системы, базирующейся на отношении «∈» и свободной от парадоксов, взялись ***Уайтхед*** и его ученик ***Б. Рассел***, написавшие энциклопедический и скрупулезный труд. Этот труд до сих пор остается непревзойденным в части явно проделанного конструктивного моделирования сложных математических понятий через простейшие. В нем выявлены многие тонкости, которые положили начало целым направлениям исследований.

Во-первых, Уайтхед и Рассел предложили во избежание парадоксов теории множеств разделить объекты на типы и строго разделять объекты разных типов. Так, исходные элементы были объектами нулевого типа, их множества — объектами первого типа, а множества объектов n-го типа — объектами n + 1-го типа. В любом отношении равенства правая и левая части должны иметь один и тот же тип, а в отношении принадлежности $t \in u$ — тип объекта t должен быть на 1 меньше типа объекта u. Эта концепция строгой типизации была затем использована в λ-исчислении, в современной информатике и когнитивной науке. Она стала общепринятой в языках программирования высокого уровня. Тип объекта обычно обозначается верхним индексом: X^i.

При таком ограничении языка принцип свертки $\exists Y^{i+1} \forall x^i (x \in Y \Leftrightarrow A(x))$, введенный Фреге и позволяющий определять множества, становится логическим принципом, поскольку на A(x) не нужно накладывать никаких ограничений кроме того, что она не содержит свободно Y Поэтому типизированный язык с принципом свертки стали называть логикой высших порядков. Первым этот язык явно ввел польский логик Л. Хвистек в 1921.

Далее, они заметили, что в их языке равенство может быть формально выражено через отношение принадлежности:

$$\forall x^i y^i (x = y \Leftrightarrow \forall Z^{i+1} (x \in Z \Leftrightarrow y \in Z)).$$

Но принцип экстенсиональности, дающий возможность отождествлять множества с одинаковыми элементами, нужно постулировать отдельно:

$$\forall X^{i+1} Y^{i+1} (x = y \Leftrightarrow \forall z^i (z \in X \Leftrightarrow z \in Y)).$$

Для моделирования математики необходимо принять еще один принцип, говорящий о бесконечности множества объектов. Он рассматривался как нелогическая аксиома, близкая по характеру к эмпирическим обобщениям других наук. Рассел и Уайтхед отметили, что принцип свертки содержит в себе скрытый порочный круг. В дальнейшем было подтверждено, что в некоторых случаях удаление определяемого множества из универсума, пробегаемого переменными типа i + 1, входящими в A, приводит к изменению объема Y^{i+1}. Поэтому они предложили разделить множества на порядки и допускать в определениях лишь кванторы по уже определенным множествам более низких порядков. Такая система называется разветвленной иерархией типов. Она применяется в современной теории сложности и определимости. Как заметил ***Г. Вейль***, верхняя грань множества действительных чисел порядка k может быть порядка k + 1. ***К. Гёдель*** показал, что для некоторого ординала α совокупность множеств порядка α образует модель аксиомы свертки, а если перевести эту иерархию на язык обычной теории множеств, то на некотором ординальном шаге образуется модель теории множеств с аксиомой выбора и континуум-гипотезой.

Для обхода трудностей, выявившихся в разветвленной иерархии, Рассел предложил аксиому сводимости: для каждого множества порядка n существует равнообъемное ему множество порядка 0. Л. Хвистек и Ф. П. Рамсей показали, что в этом случае можно порядки вообще не использовать. Рамсей пошел еще дальше и заметил, что все известные парадоксы устраняются уже в кумулятивной теории типов, где принадлежности имеют вид $t^i \in X^{i+j}$, $j > 0$. Кумулятивная теория типов оказалась равнонепротиворечива чистой теории типов.

Линия логицизма была продолжена ***У. Куайном***, который заметил, что слишком часто в теории типов приходится копировать буквально одни и те же определения на разных уровнях (этот недостаток унаследован и современным программированием вместе с концепцией строгой типизации). Он предложил использовать в аксиоме свертки типизированные выражения, а затем стирать типы (бестиповое выражение, которое может быть корректно типизировано, называется стратифицированным). Получившийся вариант аксиомы свертки и аксиома объемности образуют теорию множеств NF. В NF есть, в частности, множество всех множеств, поскольку определяющее его условие x = x, очевидно, стратифицировано; натуральные числа могут определяться, по Фреге, как множества всех равномощных множеств; доказывается аксиома бесконечности, но зато индукция выполнена лишь для стратифицированных свойств. Несмотря на интенсивные и глубокие исследования, выявившие ряд интересных свойств NF, не получено соотношений между стандартными теориями множеств и NF. При малейших изменениях NF становится либо противоречивой, либо достаточно слабой системой. Напр., если позволить менее строгую типизацию, разрешив объектам типа n быть членами множеств типа n + 1 и n + 2, то получается противоречие; если ослабить аксиому объемности, трактуя объекты без элементов как исходные атомы, которые могут быть различны, то уже не выводится аксиома бесконечности и имеется достаточно простая модель такой теории.

Доказано, что любая модель, построенная внутри общепринятой теории множеств ZF, может быть вложена в модель NF, если обе рассмотренные теории непротиворечивы (Н. Н. Непейвода). Т. о., NF плохо подходит для построения конкретных множеств, но может объединять построенные в другой теории конструкции. Это позволяет рассматривать такие объекты, как категория всех категорий.

Продолжением логицизма в области другого фундаментального отношения явились λ-исчисление и ***комбинаторная логика***. Их идея — построить все математические понятия, базируясь на операции применения функции к аргументу и на кванторе образования функции λx. ***Карри*** показал, что добавление импликации к неограниченному λ-исчислению приводит к противоречию, но λ-исчисление и без логических связок является мощным выразительным средством и инструментом, широко использующимся и в современной логике, и

в информатике, и в когнитивной науке, и в философии, и в ИИ. Используются оба его варианта — бестиповое и типизированное. Рассмотрены и системы λ-исчисления с типовой неопределенностью, но для них, в отличие от теории NF, построен ряд моделей.

Л. Хвистек и *С. Лесьневский* развивали другие логические основания для общей теории.

Теория именования (онтологии) имеет следующий исходный принцип:

$$\forall x X(x \in X \Leftrightarrow \exists y(y \in x \& \forall yz(y \in x \& z \in x \Rightarrow y \in z) \& \forall y(y \in x \Rightarrow y \in X))).$$

Эту аксиому можно интерпретировать следующим образом. Элементами классов могут быть лишь единичные непустые имена и они являются элементами, если именуемые ими сущности входят в класс. Онтология выступает как система-ядро (в терминологии современной информатики), дающая собственные расширения при пополнении новыми понятиями. Мереология — теория, базирующаяся на соотношении «часть—целое». Честь ее создания также принадлежит Лесьневскому.

Громадный потенциал, заключенный в данных концепциях, остается пока практически неиспользуемым, поскольку современные работы в данных областях носят скорее комментаторский характер.

П. Мартин-Леф, соединяя идеи комбинаторной логики и логицизма с интуиционизмом, приложил их для создания теории конструкций, конструктивно описывающей сложные понятия современных языков программирования.

Сама по себе идея типов и порядков имеет громадное общенаучное и общеметодологическое значение. В частности, она может быть использована для классификации уровней знаний и умений человека. Так, знания первого уровня (выражающиеся импликацией $\forall x(P_1\&...\&P_n \Rightarrow Q)$ и умения первого уровня (функции из объектов в объекты) соответствуют стереотипному реагированию, уровню компилятора текстов, техника, рабочего-исполнителя. Знания и умения второго уровня (напр., импликации $\forall x(\forall y(P \Rightarrow Q) \Rightarrow \forall y(P_1 \Rightarrow Q_1))$ и операторы из условий в умения соответствуют уровню ремесленника, интерпретатора текстов, рабочего-наладчика либо инженера обычной квалификации и т. д. Лишь считанные единицы в истории человечества могли подниматься до знаний и умений седьмого уровня.

Лит.: Логицизм (Яновская С. А.).— В кн.: Философская энциклопедия, т. 3. М.. 1964; *Whitehead J., Russell B.* Principia Mathematica. Oxf., 1910—13; *Chwistek L.* Antynomie logiki formalnej.— «Przegland Filozofiki», v. 20, 1921; *Ramsey F. P.* The foundations of mathematics and other logical essays. N. Y—L, 1931; *Quine W. v. O.* Mathematical Logic. Cambr. (Mass.), 1951; *Lesniewski S.* Über die Grundlagen der Ontologie.— Comptes Rendus de Varsoive, v. 23, 1930; *Chwistek L.* Neue Grundlagen der Logik und Mathematik.— «Mathematische Zeitschrift», v 30, 1929, p. 704-724; v. 34, 1932, p. 527-534; *Chwistek L.* Granice nauki. Lwow—Warszawa, 1935.

Н. Н. Непейвода

ЛОГИЧЕСКАЯ ИСТИННОСТЬ — см. ***Логика высказываний, Логика предикатов.***

ЛОГИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА — раздел логической науки, в котором изучают отношения выражений языка к обозначаемым объектам и выражаемому содержанию. Если семантика как раздел семиотики имеет дело с общими аспектами интерпретации любого типа знаковых систем, то логическая семантика имеет дело с особого рода знаковыми системами — языками, построенными для целей логики.

Приписывание значений выражениям исследуемого (объектного) языка осуществляется посредством особого рода правил, называемых семантическими. Эти правила в свою очередь описываются в каком-то понятном, заранее интерпретированном языке, называемом в этом случае метаязыком (для данного объектного языка). Метаязык для описания семантических правил содержит термины, как относящиеся к описанию выражений объектного языка, так и описывающие внеязыковые (по отношению к объектному языку) сущности:

1. Выражение «победитель под Иеной» обозначает Наполеона;
2. Формула «$\forall x\ (x \geqslant y)$», выражает свойство сбыть минимальным элементом»;
3. 1 выполняет формулу «$x^2 = 1$»;
4. Предложение «Бэкон современник Шекспира» истинно, если и только если Бэкон и Шекспир жили в одно время.

Понятия «обозначает», «выражает», «выполняет», «истинно» и т. п. — семантические, они устанавливают отношения между выражениями знаковой системы и объектами или положениями дел в области интерпретации.

Проблемы логической семантики тесно связаны с целым рядом традиционных философских вопросов, таких, как исследование понятий истинности и аналитической истинности, проблема ***универсалий*** и онтологических предпосылок в логике, анализ содержания модальных высказываний, высказываний с временными, эпистемическими терминами, проблема информативности логических форм, типология семантических категорий и их связь с теоретико-познавательными категориями и др. Связь логики с философией в значительной степени осуществляется именно через логическую семантику.

Многие проблемы логической семантики и большинство основных ее понятий, таких, как «смысл», «значение», «обозначение», «имя», «суждение», «истинность», «ложность», «логическая истинность», «аналитическая истинность», «логическое следование» и т. д., не являются новыми в философии и логике. Собственно логика никогда не разрабатывалась в отрыве от анализа семантических проблем.

Начало современной логической семантики восходит к работам Готлоба Фреге. Однако ее разработку как особого раздела логической науки можно датировать началом 30-х гг. В это время выходят работы А. Тарского по логической семантике и методологии дедуктивных наук. В 1935 вышла его работа «Понятие истины в формализованных языках», имевшая решающее значение для становления логической семантики как самостоятельного раздела логической науки. В 1942—47 выходит трехтомное «Исследование по семантике» Р. Карнапа.

Значительной вехой в разработке логической семантики явились доказательство К. Гёделем семантической полноты первопорядкового исчисления предикатов и установление неполноты исчислений предикатов высших порядков, а также доказательство А. Тарским неопределимости понятия истинности средствами исследуемого языка.

В послевоенные годы наблюдается интенсивное развитие логической семантики. Значительные результаты получены в ***моделей теории*** в узком смысле — в теории, рассматривающей связь между синтаксическими свойствами формул и свойствами их моделей (А. Мальцев, 1970; Р. Робинсон, 1967). Появилась как отдельное направление теория моделей. Строятся семантики для различного типа ***модальных логик*** (С. Крипке, Я. Хинтикка, С. Кангер, Р. Монтегю и др.), ***интуиционистской логики*** (Э. Бет, С. Крипке), релевантных и немонотонных и многих других классов логик. Были построены семантики с

истинностными провалами и пресыщенными оценками, ситуационные семантики. В настоящее время интенсивно разрабатываются семантики интенсиональных и эпистемических контекстов.

В последние десятилетия намечается сближение семантики и прагматики. Строятся семантики, в которых учитываются определенные прагматические аспекты: контексты употребления высказываний, определенные характеристики субъекта познавательной деятельности (его знания, установки и т. п.). Так, возможные миры в семантике могут трактоваться как объективные или субъективные обстоятельства, которые мы учитываем при истинностной оценке высказываний, и даже как цели. В таком случае вместо термина «возможные миры» используют термин «точки соотнесения» (Д. Скотт, Р. Монтегю) (см. ***Возможных миров семантика***).

Новый подход к анализу понятия истинности и семантических парадоксов наметился в последние годы в работах С. Крипке, Р. Мартина, П. Вудруффа. Несемантические предикаты рассматриваются как всюду определенные, а семантические — как не всюду определенные. В семантике Крипке возможно построение самоприменимых высказываний, утверждающих собственную истинность или неистинность, однако парадоксы не возникают. Это достигается за счет того, что предикат истинности не является всюду определенным. В настоящее время неортодоксальный анализ ***парадоксов семантических***, как и в целом проблема истинности, находятся в центре внимания логиков и философов.

Построение теоретической семантики начинается с описания объектного языка, семантику которого мы строим. Семантика как строгая наука может быть построена только для языков с точным образом заданной структурой. Формальные системы, удовлетворяющие сильному требованию эффективности, т. е. системы, для которых принадлежность к следующим классам объектов — исходным символам, термам, формулам (предложениям), аксиомам, доказательствам — устанавливается эффективным образом (эти классы выражений разрешимы), называют логистическими системами. Такого рода системы представляют собой неинтерпретированные исчисления и являются предметом логического синтаксиса. Формальные, логистические системы являются именно теми «языками» логики с точным образом заданной структурой, путями и способами интерпретации которых занимается логическая семантика. Именно благодаря интерпретации формальная система выступает как формализация некоторой содержательной теории. Под интерпретацией языка словаря a имеется в виду функция I, приписывающая значения исходным символам, т. е. элементам из σ:

каждой индивидной константе сопоставляются некоторые объекты области рассмотрения (универсума рассмотрения U); каждой k-местной предикатной (функциональной) константе — k-местное отношение (функция) на U.

Каждому типу переменных сопоставляется соответствующая область объектов, по которым они пробегают. Приписывание значений сложным выражениям определяется семантическими правилами. Интерпретация логических констант задается правилами истинности.

Реляционную систему M называют возможной реализацией языка L, если существует такая интерпретация I на область U, что $M=<U, I(\sigma)>$. Возможная реализация M есть модель множества высказывании Г, если и только если каждое высказывание из Г истинно в этой реализации. M является моделью (дедуктивной) теории, если в ней истинны все аксиомы теории. Противоречивая теория не имеет моделей (см. ***Моделей теория***).

Не всякий класс выражений, обладающих некоторым интересующим нас содержательным свойством (напр., класс истинных предложений некоторой теории) можно задать процессом порождения — представить как множество слов (выражений), доказуемых в некотором исчислении (формальной системе). Свойство D формализуемо, если существует такая формальная система L, что все выражения (формулы), доказуемые в этой системе, обладают свойством D (напр., все доказуемые предложения истинны при данной интерпретации). В этом случае говорят, что система семантически непротиворечива относительно свойства D. И если имеет место обратное — все выражения (формулы), обладающие свойством D, доказуемы в формальной системе, то система семантически полна относительно этого свойства. Так, класс логически истинных утверждений ***логики высказываний*** может быть представлен как класс формул, доказуемых в некотором исчислении (исчислении высказываний), и такая формализация является полной; аналогично, класс общезначимых формул ***логики предикатов*** — как класс формул, доказуемых в исчислении предикатов. Таким путем определенные содержательные, семантические свойства можно представить в исчислениях с точным образом заданными правилами образования и преобразования.

Задача теоретической семантики — введение семантические понятий логически корректным образом и установление условий их адекватности некоторым исходным содержательным понятиям.

Согласно Тарскому, возможны два подхода, два пути введения семантических понятий: 1) семантические понятия (напр., понятие истинного высказывания) вводятся в метаязык как первичные, исходные, а их свойства определяются системой аксиом; 2) семантические понятия вводятся посредством определений.

В первом случае семантическая теория строится как самостоятельная дедуктивная теория с собственной системой аксиом и требуются специальные доказательства непротиворечивости и полноты построенной теории. Согласно второму подходу, метатеория в качестве первичных, неопределяемых терминов не содержит никаких семантических терминов, относящихся к объектному языку. К метаязыку данного объектного языка предъявляются следующие требования:

1) в нем имеются средства для описания синтаксических свойств объектного языка, в частности имеются средства для построения имен выражений объектного языка;

2) метаязык должен быть настолько богат, чтобы для каждой формулы (предложения) существовала формула (предложение) метаязыка, являющаяся переводом первой, другими словами, все то, что можно утверждать в терминах объектного языка, может быть сказано в метаязыке;

3) метаязык должен содержать логико-математическую часть.

Сам факт возможности определения семантических понятий на базе несемантических понятий имеет важный философский смысл и, кроме того, играет особо существенную роль в разработке методологии дедуктивных наук. Преимущество указанного пути построения семантики состоит в том, что мы получаем своего рода «гарантию», что связанные с употреблением семантических терминов парадоксы не появятся в этом случае. Если несемантическая часть метаязыка непротиворечива, то добавление семантических терминов, вводи-

мых указанным путем по определению, не ведет к противоречию. Но задача построения непротиворечивой системы таких определений сложная.

В частности, указанный способ введения семантических терминов возможен лишь при условии, что метаязык существенно богаче объектного языка в том смысле, что метаязык дополнительно содержит переменные категорий более высокого порядка. Этот список условий далеко не полон.

Уточнение классического, аристотелевского понятия истинности применительно к языкам с точно заданной структурой было предложено А. Тарским. Согласно Тарскому, предикат «быть истинным» должен удовлетворять следующей схеме (I): X — истинно тогда и только тогда, когда p, где вместо p подставляется некоторое высказывание, а вместо X — его имя. Примерами такого рода подстановок будут эквивалентности:

1. «Der Schnee ist weiß» истинно ≡ Снег бел;
2. «$2^3 > 3$» истинно ≡ $2^3 > 3$ и т. д.

(I) представляет собой общую схему такого рода эквивалентностей, которые устанавливают условия истинности конкретных высказываний языка.

Схема (I) не является определением понятия истинности (истинного высказывания). Но она устанавливает условие адекватности вводимого семантического понятия. Введенное строгим образом семантическое понятие истинности будет адекватным, если оно охватывает все случаи применения исходного интуитивного понятия истинного высказывания, а это имеет место, если для него верны (могут быть доказаны) все случаи подстановки в схему (I). Подстановки в схему не являются тавтологиями: в левой части эквивалентности речь идет о высказывании (дается определенная его оценка), а в правой — об определенном положении дел, утверждаемом этим высказыванием.

Понятие истинности является одним из центральных понятий логической семантики. Но для логических систем различного типа (модальных, интуиционистских, временных, эпистемических и т. д.) оно уточняется с учетом предпосылок и характера этих систем.

На базе понятия истинности может быть определено понятие семантической определимости свойств, отношений, операций в языке рассматриваемой теории (см. ***Определимость***). Это понятие связано с анализом выразительных возможностей языков и теорий. Синтаксис достаточно богатых систем (содержащих рекурсивную арифметику) выразим в самом объектном языке. Согласно теореме Тарского, понятие истинности (класс всех истинных высказываний) непротиворечивой формализованной теории, содержащей рекурсивную арифметику, не определимо в языке этой теории. Т. о., теорема говорит об ограниченности выразительных возможностей достаточно богатых систем со стандартной формализацией. С другой стороны, теорема позволяет выявить важные характеристики самого понятия истинности. Так, любой эффективно порождаемый (рекурсивно перечислимый) предикат семантически определим в первопорядковой арифметике P. Соответственно, предикат, не определимый в P (или системах, содержащих P), не является рекурсивно перечислимым. Т. о., класс истинных утверждений первопорядковой арифметики в принципе неформализуем.

Для уточнения логических понятий (L-истинность, L-ложность, общезначимость, L-эквивалентность и т. д.), а также модальных понятий недостаточно обращения к положениям Дел в действительности (в данном мире) — как это имело место в случае классического понятия истинности. Необходимо обращение к альтернативным положениям дел. Так возникают семантики возможных миров: описания состояний (Р. Карнап), модельные множества (Я. Хинтикка), реляционные семантики (С. Крипке), окрестностные семантики (Р. Монтегю) (см. ***Возможных миров семантика***).

Понятие логической истинности для интерпретированной языковой системы может быть уточнено как истинность во всех возможных реализациях (т. е. истинность во всех возможных областях при любых интерпретациях). В отличие от истинности предполагается, что предложение логически (или аналитически) истинно, если его истинность может быть установлена на основе одних лишь семантических правил, без обращения к внеязыковым фактам.

В логической семантике различают теорию референции, базирующуюся на понятии истинности, и теорию смысла. Уточнение понятия смысла наталкивается на принципиальные трудности, вызванные многогранностью и неоднозначностью этого понятия. Существуют различные методы семантического анализа смысла и значения выражений языка, рассматриваемые в логической семантике: метод отношения именования (Г. Фреге), метод экстенсионала и интенсионала (Р. Карнап, Р. Монтегю), теория неполных символов (Б. Рассел), концепция жестких десигнаторов (С. Крипке) и др.

Отношение именования имеет место между выражением языка и конкретным или абстрактным объектом, именем которого оно выступает. Метод отношения именования базируется на принципах: предметности, однозначности и взаимозаменимости (см. ***Именования теория***). Однако замена тождественных по значению выражений в неэкстенсиональных контекстах приводит к противоречиям (см. ***Антиномия отношения именования***).

Метод экстенсионала и интенсионала предполагает обращение к семантикам возможных миров (см. ***Интенсионал***, ***Интенсиональный контекст***). Тождества интенсионалов двух выражений достаточно для их замены в модальных контекстах, но недостаточно для взаимозаменимости в иных неэкстенсиональных контекстах.

Согласно концепции неполных символов Б. Рассела, не всякое выражение, имеющее структуру обозначающего выражения, действительно является десигнативным выражением (именем). К числу неполных символов относятся определенные дескрипции (автор «Гамлета», нынешний король Франции, т. е. выражения вида $(\cdot x)A(x)$), неопределенные дескрипции, выражения для классов. Значения приписываются не самим неполным символам, а контекстам, в которые они входят. Неполные символы вводятся (и устраняются) посредством контекстуальных определений. Для определенных дескрипций, напр.: $B((\imath x)A(x)) \Leftrightarrow \exists x(\forall y(A(y) \equiv (y = x))\&B(x))$.

Введение дескрипций, выражений для классов в качестве неполных символов не предполагает включения в универсум рассмотрения теории описываемых ими сущностей. Высказывания, в которых встречаются выражения, относящиеся к такого рода вызывающим возражения сущностям как воображаемые объекты, классы, числа и т. п., могут быть заменены посредством контекстуальных определений высказываниями, в которых встречаются лишь собственные имена и предикатные знаки.

Отметим несколько направлений в разработке логической семантики. По идейной, философской установке, положенной в основу семантических исследований, можно выделить следующие подходы:

1) номиналистический (Ст. Лесьневский, Р. Мартин и др.),
2) конструктивный (А. А. Марков, Р. Гудстейн, Н. А. Шанин, работы Ст. Клини по реализуемости и др.),
3) экстенсиональный (теоретико-множественный) (подавляющее большинство работ, включающее работы А. Тарского и его школы),
4) интенсиональный (Г. Фреге, А. Чёрч, Р. Монтегю и др.).

Именно логическая семантика, опирающаяся на теорию познания, дает ключ к пониманию феномена многообразия логических систем (принимаемых типов рассуждений). Можно выделить два рода предпосылок, от которых зависят логики. Во-первых, это предпосылки — назовем их предпосылками онтологического характера, — налагаемые на миры, на объекты универсума рассмотрения (напр., «воображаемые миры» Н. А. Васильева или идеальные и реальные объекты Д. Гильберта). Во-вторых, это предпосылки, связанные с концептуальным аппаратом познающего субъекта: принимаемыми понятиями истинности, ложности, логического следования, отрицания, суждения и т. д.

Кроме того, построение семантик все более богатых логических систем предполагает введение в семантику все более сильных абстракций и идеализации. Вводятся такие объекты, как истинностные значения, возможные миры, мыслимые положения дел, отношения, заданные на возможных мирах и семействах возможных миров, невозможные возможные миры и т. д. Выявление, как и порождение, такого рода конструктов, «идеальных образов» в логической семантике, анализ их правильности и границ использования позволяет вскрывать философские аспекты логики, ее связь с теорией познания. Следует различать вопросы семантики логических языков и вопросы применения средств и методов логической семантики к анализу естественных языков, поскольку методы семантического анализа смысла и значения выражений, разработанные в логической семантике, могут применяться и к анализу естественных языков. Однако эти методы не являются в последнем случае достаточными. Необходимо учитывать определенные лингвистические характеристики выражений естественного языка. Смысл выражений зависит также от коммуникативных аспектов, от контекста употребления, от пресуппозиций носителя языка (ср. идеи «языковых игр» Л. Витгенштейна, понимание смысла как способа употребления в языке, согласно К. Айдукевичу, или понятие языковой значимости у Ф. де Соссюра).

Разработка искусственных языков логики, «моделирующих» различные логические структуры и способы рассуждения, позволяет все более точным образом репрезентировать логическую форму предложений естественных языков. С другой стороны, интенсивная разработка различного типа модальных и интенсиональных логик, построение точных семантик для них позволяет включать в сферу логического анализа все более широкий круг контекстов естественных языков.

Лит.: *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Хинтикка Я.* Логико-эпистемологические исследования. М., 1980; *Монтегю Р.* Прагматика и интенсиональная логика.— В кн.: Семантика модальных и интенсиональных логик. М., 1981; *Смирнов В. А.* Современные семантические исследования модальных и интенсиональных логик.— Там же; *Кринке С.* Семантическое рассмотрение модальной логики.— Там же; *Он же.* Тождество и необходимость.— В кн.: Новое в зарубежной лингвистике, вып. XIII. М., 1982; *Куайн У.* Референция и модальность.— Там же; *Льюис К.* Виды значения.— В кн.: Семиотика. М., 1983; *Смирнова Е.Д.* Логическая семантика и философские основания логики. М, 1986; *Она же.* Основы логической семантики. М., 1990; *Даммит М.* Что такое теория значения,— В кн.: Философия, логика, язык. М., 1987; *Финн В. К.* Правдоподобные выводы и правдоподобные рассуждения.— «Итоги науки и техники». Сер.: Теория вероятности, математическая статистика, теоретическая кибернетика. М., 1988, с. 3—84; *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung.— «Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik», 1892; *Ajdukiewicz K.* Sprache und Sinn.— «Erkenntnis», 1934, Bd. 4, H. 2; *Tarski A.* Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen.— «Studia philosophica», 1936, Bd. 1; *Carnap R.* Introduction to Semantics. Studies in Semantics. Cambr., 1942, Vol. 1; *Fraassen B. C. van.* Presupposition, Supervaluations and free Logic— The Logical Way of Doing Things. New Haven, 1969; *Martin R.* (ed.) The Paradox of the Liar, Yale University Press, 1970; *Martin R.* (ed.) Recent Essays on Truth and the Liar Paradox. Oxf., 1984; *Montague R.* Formal Philosophy. L., 1974; *Kripke S.* Outline of theory of truth.— «The Journal of Philosophy», 1975, vol. 72; *Gupta A.* Truth and Paradox.- «Journal of Philosophical Logic», 1982, vol. 11, № 2; *Yablo S.* Grounding, Dependence and Paradox.— Ibid., N 1; *Epstein R. L.* The semantic foundations of logic, v. 1; Propositional logics. Dordrecht. 1990.

Е. Д. Смирнова

«ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» (Logische Untersuchungen, 1900—01) — признанное одним из самых значительных в философии 20 в. двухтомное сочинение ***Э. Гуссерля***. В I томе («Пролегомены к чистой логике») подвергнут резкой критике ***психологизм*** — влиятельная на рубеже веков программа обоснования логики с помощью психологии, т. е. «выведения» понятий и законов из наблюдения за процессами индивидуального сознания. Поскольку сам Гуссерль отдал дань психологизму в своей первой работе «Философия арифметики», эта критика является и самокритикой. В I—X главах содержится размежевание с различными концепциями, отнесенными к психологизму (Дж. Ст. Милль, Т. Липпс, Х. Зигварт, Б. Эрдманн и др.). В I томе также набросан (в XI главе) проект «чистой логики» как учения о категориях значений и предметностей, о законах и теориях, коренящихся в этих категориях, логики как теории о «чистых» возможных типах теории, т. е. как «наукоучения». Эта программа — вместе с заявлениями о «тождественно единой истине», о принципиальном отделении идеального от реальности и ее предметов — у некоторых современников создавала впечатление, будто Гуссерль будет осуществлять кардинальный логицистский проект, основывающийся на идеализме платоновского типа (который, впрочем, в I томе также был подвергнут критике как «метафизическое гипостазирование всеобщего»). Тем неожиданнее оказалась расшифровка программы во II томе. В 1-й его части («Исследования по феноменологии и теории познания») в центре анализа — феномены, которые первоначально предстают как комплексные «данности», единицы сознания. При этом от языковых выражений Гуссерль отделяет физический феномен, в котором выражение конституируется с его физической стороны. Затем внимание перемещается к акту сознания, в котором выражение выступает в его созерцательной полноте (*Husserl E.* Logische Untersuchungen, Bd. 2,1. Teil. Halle, 1922, S. 37). Чисто внешние стороны феномена вместе со всеми их конкретно-эмпирическими сторонами и характеристиками оставлены в стороне. Но принципиальное отношение феномена к языково-логическим формам, к актам сознания, к данности с помощью созерцания (интуиции) постоянно принимается в расчет, в чем с самых первых шагов состоит специфика ***феноменологии*** Гуссерля. В 1-м исследовании 1-й части II тома («Выражение и значение») анализ движется от выражения к его значению (Bedeutung) И к его смыслу (Sinn); тем самым «смыслодающая» функция феномена усматривается в его связи с предметностями сознания. Последние не тождественны предметностям вне сознания, а коррелятивны основным типам языковых выражений

и актам значимости (Akten des Bedeutens). «Значения образуют класс понятий в смысле всеобщих предметов» (S. 101). Логика (как и все теоретические дисциплины) исследует «идеальные комплексы значений». Как раз и имея в виду заложить теоретико-познавательный фундамент для чистой логики, он выделяет и особо анализирует всеобщие идеальные предметы (2-е исследование — «Идеальное единство рода и новая теория абстракции»), одновременно опровергая классическую теорию абстракции Дж. Ст. Милля, Локка, Спенсера, Беркли и Юма. Главный недостаток этих теорий Гуссерль усматривает в психологизации всеобщего.

В феноменологии (начиная с «Логических исследований») центральное значение придается специфически истолкованным актам сознания, в коррелятивную связь с которыми приводится «единство значения». «Всякое мышление, а в особенности всякое теоретическое мышление и познание осуществляется в известных «актах», которые выступают в связях речи, использующей [языковые] выражения. В этих актах заключается источник всех единств значений, которые противостоят мыслящему в виде объектов мышления и познания или подлежащих объяснению оснований и законов, теорий и наук, относящихся к этим объектам. В этих актах заключен, следовательно, источник соответствующих всеобщих, или чистых, идей, идеально-законообразные связи которых стремится установить чистая логика; на прояснение их направлена критика познания» (Logische Untersuchungen, Bd. II, II. Teil, S. 1). Цель их в том, чтобы возвести к актам как своему источнику не только всеобщие, но и всякие иные предметности (Gegenständlichkeiten) сознания. При этом «акт» в феноменологическом смысле не тождествен таким известным из философии и психологии формообразованиям сознания, *как восприятия, представления и т. д., хотя и связан с ними.* Так, «в самом восприятии какой-либо «этой» вещи (этот стол и т. п.) не заключено ни одной части значения». Восприятие здесь — лишь эмпирическая основа для развертывания нового акта, который Гуссерль называет интенциональным актом; суть последнего — в идеальном «полагании — этого» (Dies-Meinen. Ibid., S. 18, 16, 21).

В 3-м и 4-м исследованиях («Учение о целом и части», «Различие между самостоятельными и несамостоятельными значениями и идея чистой грамматики») на первый план выдвигается проблема предметности в ее феноменологическом толковании. Предметность как таковую и ее типы (Gegenständlichkeiten) он, правда, в соответствии с традициями логики увязывает с языковыми выражениями и суждениями, но оригинальным, именно феноменологическим моментом становится обнаружение их коррелятивной связи с особыми, а именно интенциональными, переживаниями сознания (5-е исследование «Об интенциональных переживаниях и их содержании»). Предметности понимаются как то, что интенциональные переживания «полагают» (meinen, «мнят»), на что они направлены. Так зарождается «интенциональность» в гуссерлевском толковании: интенциональное переживание и интенциональный предмет — не две различные вещи, а нечто единое (Bd. II, I. Teil, S. 372). Даже наши чувства характеризуются интенциональной, предметной направленностью. (Не-интенциональны, согласно Гуссерлю, лишь элементарные ощущения, что оспаривается некоторыми критиками.) В отличие от психологии феноменология анализирует не реально-эмпирические, а идеальные, т. е. собственно интенциональные, стороны переживаний. Беря для анализа интенциональный акт, на его основе он выделяет: интенциональный предмет, интенциональную материю (Hyle) и интенциональную сущность. От интенциональной материи он отличает интенциональное качество: акт может быть актом восприятия, представления, вынесения суждения (Beurteilung), оценивания и т. д. Материя (Hyle) как раз и характеризует направленность акта на нечто предметное — на то, что представляют, о чем судят и т. д. Качество и материя в их единстве составляют интенциональную сущность акта. 6-е исследование («Феноменологическое объяснение познания») в еще большей степени вводит в теорию значений ранней феноменологии интуитивно-процессуальные элементы. Гуссерль различает «интенцию значения» (Bedeutungsintention) и «исполнение значения» (Bedeutungserfüllung). В первом случае какая-либо предметность только «положена», интеидирована, во втором — она «исполняется» в акте созерцания, т. е. предметное содержание объективно и несомненно предстает в своей идентичности (Bd. II, II. Teil, S. 35). Исполненное значение коррелируется с истиной и имеет своей противоположностью иллюзию. Гуссерль предпринимает оригинальную попытку синтезировать логические и феноменологические аспекты теории истины. При «исполнении» интенции «предметное есть в точности то, на что направлялась интенция, оно действительно «современно» (gegenwärtig) и дано» (S. 118). Благодаря расшифровке исполнения значения (*синтеза* исполнения значения) проясняются понятия очевидности, или познания в наиболее точном смысле слова, а также совершенно уясняется понятие «истина» (Bd. II, T. II, S. 5). Ибо исполнение значения служит задаче идентифицирования содержания в различных актах; тем самым реализуется единство познания, а вместе с ним акты действительно становятся объективирующими, или «смыслодающими» (Ibid., S. 50, 51, 52). Полагаемые, т. е. интендируемые предметы мы при исполнении значения созерцательно переживаем как «сами (selbst) эти предметы»; это направленность на «сами вещи», или само содержание (an die Sache selbst — S. 65). Нельзя забывать, что, по Гуссерлю, «цель абсолютного познания» — «адекватное самопредставление (Selbstdarstellung) познаваемого объекта» (S. 66). Он различает следующие «градации полноты интуитивного содержания», параллельно которым идут градации полноты представляемого содержания: 1) объем или богатство полноты (соответственно тому, с большей или меньшей исчерпанностью изображается содержание предмета); 2) жизненность полноты (степень приближения примитивного сходства изображения к изображению соответствующих содержательных моментов предмета); 3) реальное содержание полноты. Поэтому «адекватным» восприятием можно считать такой идеал, которому соответствует максимум объема, жизненности и реальности — даже «самоявленности» объекта в его полноте и целостности (S. 83, 84). На этом пути Гуссерль модифицирует и теорию истины. Истину он рассматривает: 1) как «коррелат идентифицирующего акта» — здесь она есть смыслосодержание; и как коррелат идентифицирования — здесь она является «идентичностью». Истина есть «полная согласованность между положенным (Gemeintem) и данным как таковым. Эта согласованность переживается в очевидности, поскольку очевидность есть актуальное исполнение адекватного идентифицирования» (S. 122). Это «предметная» сторона истины: 2) истина есть также «идеальное отношение», касающееся акта, его формы: акт «абсолютной адекватности» соответствует истине: 3) истина отвечает «абсолютной полноте» интенции; 4) истина определяется и как «правильность той сущности интенции, которая соответствует познанию»

(S. 123). Заключительные главы 2-й части II тома «Логических исследований» и Приложение к нему Гуссерль посвятил противопоставлению необычного хода мыслей и непривычной терминологии своего произведения традиционным толкованиям понятий абстракции, созерцания, феномена. Он подчеркивает, в частности, что в феноменологии ведет речь не о чувственной абстракции, дающей «чувственные понятия» (цвет, дом, суждение, желание и т.д.), а об «идиирующей», т. е. сверхчувственной абстракции, постигающей «предмет» как «идеальное бытие», дающей «чисто категориальные понятия» — такие, как единство, множество, отношение, понятие. Подобно этому, заявляет Гуссерль, он исследует не чувственное, а категориальное (всеобщее) созерцание, типичное для теоретических наук, в частности для логики (S. 183—185). Так Гуссерль в конце работы перебросил мостик к ее I тому, к замыслу «чистой логики» как наукоучения.

После появления «Логических исследований» наиболее часто высказывался упрек в том, что Гуссерль, борец против психологизма, сам впадает в психологизм. Он отчасти вынужден был признать это, однако настаивал на том, что de facto все же «проводился сущностный анализ» (*Husserl E.* Entwurf einer Vorrede zu den «Logischen Untersuchungen», 1913, «Tijdschrift voor Filosofie» 1, 1939, S. 329). Впоследствии автор еще более критически высказывался о «Логических исследованиях», хотя ряд текстов (5-е и 6-е исследования) по-прежнему оценивал весьма высоко. Отдельные идеи «Логических исследований» нашли продолжение в последующих логико-философских сочинениях Гуссерля. Напр., в «Формальной и трансцендентальной логике» (§ 28, 35) сходно с «Логическими исследованиями» определялись три задачи, соответственно три ступени чистой логики: 1) чистое формальное учение о значении; 2) формальная логика следствий (Konsequenzlogik); 3) теория дедуктивных систем. Некоторые выдающиеся философы 20 в. (Б. Рассел, М. Хайдеггер) причисляли «Логические исследования» к лучшим, поистине классическим философским произведением нашего столетия.

Лит.: *Яковенко Б. В.* Философия Эд. Гуссерля.— В сб.: Новые идеи в философии. СПб., 1913, с. 74—146; *De Boer Th.* Das Verhältnis zwischen dem ersten und zweiten Teil der «Logischen Untersuchungen» Edmund Husserls. — «Saggi Filosofici», №27 (Torino: Filosofia, 1967); *Küng G.* Language Analysis and Phenomenological Analysis.— Proceedings of XIVth International Congress of Philosophy, vol. 2. Vienna, 1968, pp. 247-253.

Н. В. Мотрошилова

ЛОГИЧЕСКИЕ ОШИБКИ — ошибки, связанные с нарушением логической правильности рассуждений. Состоят в том, что утверждается истинность ложных суждений (либо ложность истинных суждений), или логически неправильные рассуждения рассматриваются как правильные (либо логически правильные рассуждения — как неправильные), или недоказанные суждения принимаются за доказанные (либо доказанные — за недоказанные), или, наконец, неверно оценивается осмысленность выражений (бессмысленные выражения принимаются за осмысленные, либо осмысленные — за бессмысленные). Эти аспекты познавательных ошибок могут различным образом сочетаться друг с другом (напр., принятие бессмысленного суждения за осмысленное обычно бывает связано с убеждением в его истинности). Логические ошибки изучались уже Аристотелем в соч. «Опровержение софистических аргументов». На этой основе в традиционной логике, начиная с трудов схоластов, было разработано подробное описание логических ошибок. В соответствии с выделяемыми в традиционной логике частями доказательства логические ошибки были подразделены на ошибки в отношении (1) оснований доказательства (посылок), (2) тезиса и (3) формы рассуждения (демонстрации, или аргументации).

К числу ошибок типа (1) относится прежде всего ошибка ложного основания, когда в качестве посылки доказательства принимается ложное суждение (эта ошибка называется также основным заблуждением, ее лат. название — error fundamentalis). Поскольку из ложных суждений по законам и правилам логики могут быть выведены в одних случаях ложные, а в других — истинные следствия, постольку наличие в числе посылок ложного суждения оставляет открытым вопрос об истинности доказываемого тезиса. Частным случаем этой ошибки является такое использование (в качестве посылки доказательства) некоторого суждения, требующего для своей истинности определенных ограничительных условий, при котором это суждение рассматривается безотносительно к этим условиям, что приводит к определенной ложности. Другой случай этой же ошибки состоит в том, что вместо некоторой нужной для данного доказательства истинной посылки берется более сильное суждение, являющееся, однако, ложным (суждение А называется более сильным, чем суждение В, если из А в предположении его истинности следует В, но не наоборот).

Весьма распространенным видом логической ошибки типа (1) является ошибка недоказанного основания; она состоит в том, что в качестве посылки используется недоказанное суждение, в силу чего недоказанным оказывается и тезис доказательства. К числу ошибок этого вида относится т. н. предвосхищение основания или «предрешение основания» (лат. название — petitio principi), суть которого состоит в том, что за основание доказательства принимается суждение, истинность которого предполагает истинность тезиса. Важным частным случаем petitio principi является круг в доказательстве. В традиционной логике все логические ошибки подразделяются на непреднамеренные — паралогизмы и преднамеренные — ***софизмы***.

Учение традиционной логики о логических ошибках охватывает все основные виды логических дефектов в содержательных рассуждениях людей. Средства современной формальной логики позволяют лишь уточнить характеристику многих из них. В связи с развитием математической логики понятие логической ошибки естественно распространяется на случаи ошибок, связанных с построением и использованием рассматриваемых в ней исчислений, в частности, всякая ошибка в применении правил образования или преобразования выражений исчисления может рассматриваться как логическая. Источником ошибок в мышлении являются различные причины психологического, языкового, логико-гносеологического и иного характера. Появлению логических ошибок способствует прежде всего то, что многие логически неправильные рассуждения внешне похожи на правильные. Немаловажную роль играет также и то, что в обычных рассуждениях не все их шаги — суждения и умозаключения, в них входящие, — обычно бывают выраженными в явной форме. Сокращенный характер рассуждений часто маскирует неявно подразумеваемые в нем ложные посылки или неправильные логические приемы. Важным источником логических ошибок является недостаточная логическая культура, сбивчивость мышления, нечеткое понимание того, что дано и что требуется доказать, в ходе рассуждения, неясность применяемых в нем понятий и суждений. Сбивчивость мышления бывает тесно связана с логическим несовершенством языковых средств, применяе-

мых при формулировке тех или иных суждений и выводов. Источником логических ошибок может быть также эмоциональная неуравновешенность или возбужденность. Питательной средой для логических ошибок, особенно для ошибки ложного основания, являются те или иные предрассудки и суеверия, предвзятые мнения и ложные теории.

В борьбе с логическими ошибками немаловажное значение имеет использование средств логики. Эти средства дают должный результат в тех областях, где фактический материал позволяет осуществить предписываемое формальной логикой уточнение формы рассуждений, выявление опущенных звеньев доказательств, развернутое словесное выражение выводов, четкое определение понятий. В этих областях применение логики является эффективным средством устранения сбивчивости, непоследовательности и бездоказательности мышления. Дальнейшее развитие средств логики — уже в рамках математической логики — привело к оформлению строгой теории дедуктивного вывода, к логической формализации целых разделов науки, к разработке искусственных (напр., т. н. информационно-логических) языков. Вместе с тем выяснилось, что чем сложнее область исследования, тем сильнее проявляется неизбежная ограниченность формально-логических средств. Средства логики сами по себе, как правило, не гарантируют правильности решения научных и практических вопросов; при всей их необходимости они дают должный эффект лишь в комплексе всей практической и познавательной деятельности человечества.

Лит.: *Асмус В. Ф.* Учение логики о доказательстве и опровержении. М., 1954, гл. 6; *Уемов А. И.* Логические ошибки. Как они мешают правильно мыслить. М., 1958.

Б. В. Бирюков, В. Л. Васюков

ЛОГИЧЕСКИЕ СВЯЗКИ — символы логических языков, используемые для образования сложных высказываний (формул) из элементарных. Логическими связками называют также соответствующие этим символам союзы естественного языка. Обычно используются такие логические связки, как конъюнкция (союз «и», символические обозначения: &, $\wedge$ и точка в виде знака умножения, которые часто опускают, записывая конъюнкцию A и B как AB), дизъюнкция (нестрогий союз «или», обозначается как «$\vee$»), импликация («если..., то», обозначается с помощью знака «$\supset$» и различного рода стрелок), отрицание («неверно, что...», обозначается: $\neg$, $\sim$ или чертой над отрицаемым выражением). Из перечисленных отрицание является одноместной (унарной) связкой. Другие являются двухместными (бинарными). В принципе логические связки могут быть сколь угодно местными, но на практике более, чем бинарные, используются очень редко. В классической логике (***Логика***, ***Логика высказываний***) любые многоместные логические связки выразимы через перечисленные. Некоторый практический смысл дает использование тернарной логической связки, называемой условной дизъюнкцией, связывающей три высказывания A, B и С и означающей, что «A в случае B, и С в случае не-B» или формально: $(B \supset A)\&(\neg B \supset C)$ (*Сидоренко Е. А.* Пропозициональное исчисление с условной дизъюнкцией.— В кн.: Методы логического анализа. М., 1977).

Классическая логика рассматривает логические связки экстенсионально (игнорируя содержательный смысл связываемых ими высказываний) как функции истинности, определяемые истинностными значениями связываемых ими высказываний. При двух имеющих место в этой логике истинностных значениях 1 (истинно) и 0 (ложно) высказываниям A и B могут иметь четыре возможных набора упорядоченных истинностных «значении: <1,1>, <1,0>, <0,1>, <0,0>. Пропозициональная истинностная функция ставит в соответствие каждому перечисленному набору одно из значений истинности — 1 или 0. Всего таких функции 16. Конъюнкция приписывает выражению $A\&B$ значение 1 только в случае, когда как A, так и B истинны, т.е. оба имеют значение 1, в остальных случаях значение $A\&B$ равно 0. Дизъюнкция $A \vee B$, напротив, ложна только в одном случае, когда ложны как A, так и B. Импликация $A \supset B$ является ложной только при истинном (антецеденте) A и ложном (консеквенте) B. В остальных случаях $A \supset B$ принимает значение 1. Из четырех одноместных функций интерес представляет только отрицание, меняющее значение высказывания на противоположное: когда A — истинно, $\neg A$ — ложно, и наоборот. Все другие унарные и бинарные классические функции могут быть выражены через представленные. Когда принятая в соответствующей семантике система логических связок позволяет дать определение всех остальных, ее называют функционально полной. К полным системам в классической логике относятся, в частности, конъюнкция и отрицание; дизъюнкция и отрицание; импликация и отрицание. Конъюнкция и дизъюнкция определимы друг через друга за счет эквивалентностей $(A\&B) \equiv \neg(\neg A \vee \neg B)$ и $(A \vee B) \equiv \neg(\neg A\& \neg B)$, именуемых законами де Моргана, а также: $(A \supset B) \equiv (\neg A \vee B)$, $(A\&B) \equiv \neg(A \supset \neg B)$, $(A \vee B) \equiv ((A \supset B) \supset A)$. Любая эквивалентность вида $A \equiv B$ имеет силу только тогда, когда общезначима (всегда истинна) конъюнкция $(A \supset B)\&.(B \supset A)$.

Функции антидизъюнкция и антиконъюнкция, определимые соответственно как $\neg (A \vee B)$ и $\neg (A\&B)$, также представляют каждая в отдельности функционально полную систему связок. Это последнее обстоятельство было известно уже ***Ч. Пирсу*** (неопубликованная при его жизни работа 1880 г.) и было переоткрыто Х. Шеффером (H. M. Shefler). Используя антидизъюнкцию как единственную логическую связку, Шеффер в 1913 построил полное исчисление высказываний. Антидизъюнкцию обозначают $A \mid B$ и называют штрихом Шеффера, читая данное выражение, как «не-A и не-B». Ж. Нико (J. G. P. Nicod) употребил то же обозначение для антиконъюнкции («Неверно, что одновременно A и B») и с помощью только этой связки в 1917 сформулировал полное исчисление высказываний с одной (всего!) ***аксиомой*** и одним правилом вывода. Т. о., штрихом Шеффера называют по сути саму вертикальную черту, которая у разных авторов может обозначать как антидизъюнкцию, так и антиконъюнкцию.

Экстенсиональность логических связок придает им однозначность, упрощает проблему построения логических исчислений, дает возможность решать для последних метатеоретические проблемы непротиворечивости, разрешимости, полноты (см. ***Металогика***). Однако в некоторых случаях истинностно-функциональная трактовка связок приводит к значительному несоответствию с тем, как они понимаются в естественном языке. Так, указанная истинностная интерпретация импликации вынуждает признавать верными предложения вида «Если A, то B» даже в том случае, когда между высказываниями A и B (и, соответственно, событиями, о которых в них идет речь) нет никакой реальной связи. Достаточно, чтобы A было ложным или B — истинным. Поэтому из двух предложении: «Если A, то B» и «Если B, то A», по крайней мере одно приходится признавать верным, что плохо сообразуется с обычным употреблением условной связки. Импликацию в данном случае специально называют «материаль-

ной», отличая ее тем самым от условного союза, предполагающего, что между антецедентом и консеквентом истинного условного высказывания имеется действительная связь. При этом материальная импликация может прекрасно использоваться во многих контекстах, напр., математических, когда при этом не забывают о ее специфических особенностях. В некоторых случаях, однако, именно контекст не позволяет трактовать условный союз как материальную импликацию, предполагая взаимосвязь высказываний. Для анализа таких контекстов приходится строить специальные ***неклассические логики***, напр., релевантные (см. ***Релевантная логика***), в язык которых вместо материальной импликации (или наряду с ней) вводятся другие импликации, которые понимаются интенсионально (содержательно) и верность которых не может быть обоснована истинностно-функционально. Интенсионально могут трактоваться также другие логические связки.

Лит.: *Чёрч А.* Введение в математическую логику, т. 1. М, 1960; *Карри Х.* Основания математической логики. М., 1969.

Е. А. Сидоренко

ЛОГИЧЕСКИЙ АТОМИЗМ — философская концепция, сформулированная ***Б. Расселом*** в его работах «Наше познание внешнего мира» (1914), «Философия логического атомизма» (1918), «Мистицизм и логика» (1918) и др., а также ***Л. Витгенштейном*** в «Логико-философском трактате» (1921). Является уникальным по своей прозрачности примером проекции определенной концепции логической структуры языка на реальность и создания соответствующей этой структуре онтологической доктрины. Как указывал сам Рассел: «Я постараюсь сформулировать... определенный вид логической доктрины и на основе этого... определенный вид метафизики» (*Russell B.* Logic and Knowledge, Essays 1901—1905. L., 1956). Вместе с тем «метафизические» выводы, которые следовали из логической доктрины, лежащей в основе логического атомизма, соответствовали той эмпирической и номиналистической философской традиции, к которой принадлежал Рассел и которая развивалась им в оппозиции холизму английского неогегельянства ***Ф. Брэдли***, утверждавшего, что только абсолютные целостности реальны и что отдельные вещи представляют собой видимость. Как указывает Рассел, «выдвигаемую мною философию можно назвать логическим атомизмом и абсолютным плюрализмом, ибо она утверждает, что имеется много отдельных вещей и отрицает некоторое единство, составленное из этих вещей» (*Russell B.* Mysticism and Logic. L., 1918, p. 11).

Логическая доктрина Б. Рассела, послужившая основой логического атомизма, сформировалась в контексте его исследований по основаниям математики и математической логике. Как известно, Рассел разделял логицистскую концепцию обоснования математики (см. ***Логицизм***). Согласно этой концепции, математика сводилась к математической логике, строгое построение которой в виде завершенной дисциплины, как представлялось Расселу, было осуществлено в его капитальном труде «Principia Mathematica», действительно долгое время являвшемся своего рода библией специалистов по математической логике. Поскольку математика традиционно выступала образцом точности научного языка, то язык математической логики, используемый для уточнения и выявления оснований математики, начинает рассматриваться как «логически совершенный, или «идеальный язык», способный к наиболее точному выражению знания вообще. По словам одного из комментаторов Рассела, последний «считает, что логика, из которой может быть выведена во всей ее сложности математика, должна быть адекватным скелетом языка, способного выразить все, что вообще может быть точно сказано» (*Urmson J. O.* Philosophical Analysis, its Development Between to Wars. Oxf., 1956, p. 7).

В «Principia Mathematica» логика является экстенсиональной системой, в которой каждое сложное высказывание является функцией истинности его составляющих. Пределом логического анализа выступают здесь элементарные высказывания, которые в работах Рассела, а впоследствии в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна получили название «атомарных». Эти атомарные предложения должны быть взаимонезависимы, если постулируется принцип экстенсиональности логических связей. В трактовке атомарных предложений «логически совершенного языка» существовали две тенденции. Согласно одной, атомарные предложения понимаются лишь как некая логическая необходимость, вытекающая из принятия экстенсиональной модели, «идеального языка», как выражается Рассел в одном из своих поздних высказываний. Вопрос о том, атомарно ли предложение — чисто синтаксический, т. е. формальный вопрос, а сам этот язык — некая искусственная конструкция, «созданная для определенных целей и определенных проблем», опять-таки по выражению позднего Рассела. В ранних же работах периода формирования логического атомизма, напр., в статье «Наше познание внешнего мира» Рассел связывает атомарные предложения с выражением фактов чувственного восприятия — тенденция, которая находит свое развитие в интерпретации «атомарных предложений» как «предложений наблюдения» у логических позитивистов ***Венского кружка*** (см. ***Протокольные предложения***). В изложении же собственно онтологии логического атомизма атомарным высказываниям соответствуют атомарные факты, которые, по Расселу, состоят в обладании единичной вещью (particulars), чувственно воспринимаемой характеристикой или в отношении, имеющем место между двумя или более единичными вещами. Мир и состоит из совокупности таких фактов. В «Логико-философском трактате» Витгенштейна нет подобной радикально-эмпиристической интерпретации этой плюралистической и номиналистической онтологии. В этой связи неправомерна интерпретация идеи атомарных предложений «Логико-философского трактата» в духе протокольных предложений в Венском кружке. Используя известную терминологию трехуровневости семиотического анализа языка, предложенную Карнапом, можно сказать, что Витгенштейн, отправляясь от синтаксической необходимости существования атомарных предложений в идеальном языке, выдвигает определенную их семантическую интерпретацию. Эта семантическая интерпретация заключается в трактовке предложения как «образа» реальности в том смысле, что элементы предложения находятся во взаимнооднозначном соответствии с элементами символизируемой предложением действительности. Такой подход не предрешает, однако, относящегося к области прагматики языка вопроса о реальных механизмах установления подобного соответствия. Этот вопрос впоследствии решается в духе радикального эмпиризма неопозитивистами Венского кружка, истолковывающими атомарные предложения как предложения «чистого опыта» и отвергающими с этих позиций всю «метафизику» логического атомизма, сохраняя в то же время идею «логически совершенного языка» в их концепции всеохватывающего логического анализа языка науки. От идей логически совершенного языка и онтологии логического атомизма решительно отказыва-

ется далее Витгенштейн, переходя к своей концепции плюрализма языковых игр. От логического атомизма как четко выраженной доктрины отходит в более поздний период своей деятельности и Б. Рассел. Т. о., эта доктрина представляет в наше время лишь исторический интерес, убедительно демонстрируя несостоятельность абсолютизации каких-либо частных логических моделей в качестве основы некоего логически совершенного языка, а тем более их онтологизации.

В. С. Швырев

ЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ – метод научного воспроизведения развития сложного объекта (системы) средствами теоретического анализа. Направленный на анализ определенного (как правило, высшего) исторического состояния объекта, логический метод включает воссоздание исследуемого объекта именно в качестве системы (т. е. во всей сложности и во всем многообразии образующих его структурно-функциональных связей и зависимостей) и в качестве системы именно исторической (т. е. во всей сложности и во всем многообразии его исторических связей и зависимостей). В истории науки возникновение отдельных элементов логического метода связано с работами Ч. Лайеля, ***Ч. Дарвина***, А. Смита, Д. Рикардо; в истории философии — прежде всего с трудами ***Г. В. Ф. Гегеля***. В классическом виде логический метод исследования был создан и теоретически исследован ***К. Марксом*** в процессе написания ***«Капитала»***.

Характеризуя общий принцип теоретического расчленения объекта, свойственный логическому методу и решающий в общем виде проблему последовательности рассмотрения объекта, Маркс (применительно к анализу экономической системы капитализма) писал: «...Недопустимым и ошибочным было бы брать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль. Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они стоят друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствующим последовательности исторического развития... речь идет о... расчленении внутри современного буржуазного общества» (*Маркс К.* К критике политической экономии. М., 1949, с. 221).

В соответствии с этим принципом в «Капитале» различаются два основных типа структурных зависимостей между составляющими системы: по линии «господство — подчинение» и по линии «простота — сложность». Имея в виду первый тип, Маркс утверждал: «Капитал, это — господствующая над всем экономическая сила буржуазного общества. Он должен составлять как начальный, так и конечный пункт и должен быть разобран раньше земельной собственности» (там же) и «промышленного капитала» с такими подчиненными ему формами, как «капитал, приносящий проценты», «товарно-торговый капитал» и т. д. В рамках второго типа зависимости элементы системы должны рассматриваться раньше связей, их включающих (напр., машина — раньше фабрики), более простые связи — раньше связей более сложных (напр., Д—Т раньше Д—Т—Д), индивидуальный процесс — раньше переплетения индивидуальных процессов (напр., метаморфоза индивидуального капитала — раньше метаморфозы общественного капитала) и т. д.

Выявленные т. о. составляющие системы подвергаются затем логическому анализу по линиям «форма — содержание», «сущность — явление», «количество — качество» и др., в результате чего в объекте обнаруживается его простейшее отношение, названное Марксом «клеточкой» системы, которое призвано служить исходным пунктом воспроизведения объекта в форме теории При логическом методе исследования, писал Энгельс, «...мы исходим из первого и наиболее простого отношения, которое исторически, фактически находится перед нами, следовательно, — из первого экономического отношения, которое мы находим. Это отношение мы анализируем. Уже самый факт, что это есть отношение, означает, что в нем есть две стороны, которые относятся друг к другу. Каждую из этих сторон мы рассматриваем саму по себе; из этого вытекает характер их отношения друг к другу, их взаимодействие. При этом обнаруживаются противоречия, которые требуют разрешения... Мы проследим, каким образом они разрешались, и найдем, что это было достигнуто установлением нового отношения и что теперь нам надо развивать две противоположные стороны этого нового отношения и т. д.» (там же, с. 236).

Движение от «клеточки» системы ко всем другим ее отношениям и зависимостям, осуществленное Марксом в «Капитале» в форме ***восхождения от абстрактного к конкретному***, совпадает с той последовательностью рассмотрения объекта, которое Маркс называл как раз диалектической, или логической. Помимо прочего, ее значение состоит в том, что благодаря ей «...самые замысловатые экономические проблемы выясняются просто и почти наглядно благодаря только тому, что они ставятся на надлежащее место и в правильную связь» (***Маркс К., Энгельс Ф.*** Письма о «Капитале». М., 1948, с. 121). Анализ объекта в качестве развивающейся системы достигается при логическом методе исследования, как и при историческом, с помощью единства логических и исторических приемов исследования. Однако в случае логического метода решение этой общей задачи достигается путем структурного анализа объекта и логической последовательности его рассмотрения. «История, — как отмечал Энгельс, — часто идет скачками и зигзагами, и если бы обязательно было следовать за ней повсюду, то благодаря этому не только пришлось бы принимать во внимание много материала меньшей важности, но и... часто прерывать ход мыслей». Логический метод свободен от этого и, в сущности, оказывается «тем же историческим способом, только освобожденным от его исторической формы и от нарушающих его случайностей»; отражение истории обеспечивается в нем «в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент можно рассматривать в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости и классической формы» (*Маркс К.* К критике политической экономии, с. 235—236). При этом логический анализ вовсе не обязан держаться лишь абстрактного рассмотрения объекта, вполне допускает и даже предполагает исторические иллюстрации, постоянное соприкосновение с эмпирической действительностью.

Лит.: *Маркс К.* К критике политической экономии. М., 1949; *Энгельс Ф.* Карл Маркс. «К критике политической экономии».— Там же; ***Он же.*** Анти-Дюринг. М, 1957; *Зиновьев А. А.* Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» Маркса). М., 1954 (автореферат канд. дисс); *Грушин Б. А.* Логические и исторические приемы исследования в «Капитале» К. Маркса.— «ВФ», 1955, № 4; *Он же.* Очерки логики исторического исследования. М., 1961; *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.

Б. А. Грушин

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ – направление ***неопозитивизма***, возникшее в 1920-х гг. на основе ***Венского кружка*** (***Р. Карнап***, О. Нейрат, ***Ф. Франк***, Г. Фейгль и др.), с которым тесно сотрудничало берлинское Общество эмпирической философии (Рейхенбах, К. Гемпель и др.). В кон. 1920-х — нач. 1930-х гг. приобретает значительное влияние и выступает как идейная основа неопозитивистской философии науки. Основоположники логического позитивизма выдвигают задачу разработки последовательно научной философии и претендуют на осуществление «революции в философии», которая окончательно преодолела бы т. н. метафизику, к которой они относили подавляющую часть всей прежней философии. В этой своей антиметафизической направленности логический позитивизм выступает преемником классического «первого позитивизма» 19 в. На формирование идей логического позитивизма непосредственное влияние оказал также «второй позитивизм» Э. Маха. Для логического позитивизма был характерен ярко выраженный ***сциентизм***. Однако по существу логический позитивизм не является нейтральным в своей философской позиции в отношении природы знания и истолковывает последнее последовательно в духе узкого эмпиризма и феноменализма, идущего от Беркли и Юма (что позволяет, в частности, его критикам говорить о «гносеологической метафизике» логического позитивизма). Вместе с тем он отказывается от характерного для прежнего позитивизма психологического и биологического подхода к познанию и пытается сочетать, феноменалистский эмпиризм с методом логического анализа языка науки, использующего аппарат современной математической логики. Эта идея заимствуется логическим позитивизмом в 1920-х гг. прежде всего из «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Синтез логицизма с эмпиристико-феноменалистической гносеологией, сводящей содержание всякого подлинного знания о мире к выражению т. н. непосредственно данного (т. е. по существу сенсорной информации), и составляет исходную идейную основу этого направления. Подлинно научная философия возможна только как логический анализ языка науки, который в своей критической функции должен быть направлен на устранение «метафизики», а в своей позитивной функции — на исследование логического строения научного знания с целью выявления «непосредственно данного» или эмпирически проверяемого содержания научных понятий и утверждений. Конечная цель такого исследования усматривалась в реорганизации научного знания в системе «единой науки», которая в соответствии с позитивистско-феноменалистическим представлением о природе познания должна была бы давать описание непосредственно данного и в которой стирались бы различия между отдельными науками о мире — физикой, биологией, психологией, социологией и т. д., как по типу содержания понятий, так и по способу их образования. На основе принципа сводимости всякого действительного осмысленного знания к «непосредственно данному», выражение которого в т. н. ***протокольных предложениях*** обеспечивает возможность исчерпывающей эмпирической проверяемости всех утверждений, несущих реальную информацию о мире, логический позитивизм формулирует т. н. принцип ***верифицируемости*** (см. ***Верификационизм***, ***Оправдание теории***), рассматриваемый как критерий познавательного значения утверждений. Логика и математика в отличие от всех других т. н. реальных или фактуальных наук — о природе, обществе, человеке — истолковываются в качестве т. н. формальной науки — не как знания о мире, а как система аналитических высказываний, формулирующих правила работы с предложениями и терминами языка науки.

Эта концепция, находившаяся в резком противоречии с реальной природой научного знания, по существу так и не смогла стать реальной исследовательской программой методологии науки. Вся эволюция логического позитивизма с 1930-х гг. представляет собой цепь всякого рода модификаций, отступления от исходных позиций, компромиссов и т. д., т. е. типичную историю искусственного спасения последовательной и радикальной, но неконструктивной исследовательской программы. Уже в сер. 1930-х гг. логический позитивизм вынужден был отказаться от идеи протокольных предложений, выражающих переживания субъекта познания, и принять концепцию физикализма. В качестве базисного «языка наблюдений» логический позитивизм с кон. 1930-х гг. рассматривает т. н. вещный язык, выражающий чувственно воспринимаемые физические явления, а не язык личных переживаний субъекта. Требование исчерпывающей верифицируемости каждого осмысленного научного утверждения заменяется условием возможности частичной и косвенной подтверждаемости. Эти изменения не выводят, однако, концепцию логического позитивизма за рамки узкого эмпиризма.

Со 2-й пол. 1930-х гг. (после переезда основных представителей в США) логический позитивизм известен под самоназванием ***логического эмпиризма***. Сохраняя неизменными основные идеи периода Венского кружка — резко отрицательное отношение к метафизике, концепцию сведения философии к анализу языка науки, — логический позитивизм на американском этапе своего существования вынужден пересмотреть исходные догмы, сформулированные в период Венского кружка. Наиболее существенным оказывается здесь отказ от т. н. редукционизма — принципа сводимости всякого подлинного научного знания к выражению эмпирически данного и замены его концепцией частичной эмпирической интерпретации теоретических систем (см. ***Гипотетико-дедуктивная модель***, ***Оправдание теории***, ***Теория***). Это вынужденное признание несводимости «теоретического языка науки» к «языку наблюдения» по существу подрывало исходные позиции логического позитивизма, и попытка сохранить им видимость верности приводила к внутренней противоречивости и эклектичности позиций. Так, логическому позитивизму не удалось дать удовлетворительного объяснения гносеологической природы и методологических функций научных понятий («теоретических конструктов»), выработать адекватный вариант критерия научной осмысленности, основанный на ослабленной версии принципа верифицируемости — принципе подтверждаемости — и на идее частичной эмпирической интерпретации теоретических понятий, предложить четкие критерии гносеологического различения т. н. аналитических и синтетических высказываний, из которого исходил ранний логический позитивизм, и т. д. Признание несводимости теоретического знания к эмпирически данному подрывает и предпосылки радикальной антиметафизической направленности логического позитивизма, поскольку приходится принять, что в основе теоретических систем науки лежат онтологические схемы, научные картины мира, метафизические основания научных «парадигм», без которых невозможна наука. Эта неспособность логического позитивизма реализовать свою собственную исследовательскую программу приводит в сер. 20 в. к резкому падению его авторитета. В 1950-е гг. логический позитивизм теряет свое положение ведущего направления западной философии науки, а в 1960-е гг., после смерти его основопо-

ложников, по существу перестает существовать как самостоятельное течение современной философии. Резкой критике со стороны представителей философии науки иной ориентации (в особенности Поппера и его последователей), помимо узкого эмпиризма и односторонней «антиметафизичности», подвергается абсолютизация логическим позитивизмом логистического подхода к анализу научного знания, преувеличение значения логической формализации, отказ от исследования истории науки, процессов развития научного знания и т. п. Логический позитивизм занимает значительное место в философии науки 20 в. Несмотря на неудачную попытку реализации при помощи современных логических методов схем классической научной рациональности, он объективно способствовал осознанию необходимости неклассических подходов к философско-методологической проблематике современной науки.

Лит.: *Гемпель К. Г.* Логика объяснения. М., 1998; *Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971; *Лакатос И.* Доказательство и опровержения. М., 1967; *Он же.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; *Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. М., 1983; *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М, 1966; *Франк Ф.* Философия науки. М., 1960; *Хилл Т. И.* Современные теории познания. М., 1965, гл. 13 и 14.

В. С. Швырев

ЛОГИЧЕСКИЙ СИНТАКСИС — см. ***Формализованный язык.***

ЛОГИЧЕСКИЙ ФАТАЛИЗМ — философская доктрина, утверждающая, что из одних только законов (принципов) логики (см. ***Закон логический***) следует, что все в мире предопределено и поэтому человек не имеет свободы воли. Аргумент логического фатализма с целью его опровержения был изобретен ***Аристотелем*** в знаменитой 9-й главе трактата «Об истолковании». Сам аргумент можно представить в следующем виде. Предположим, сейчас истинно, что завтра будет морское сражение. Из этого следует, что не может быть, чтобы завтра не было морского сражения. Следовательно, необходимо, чтобы завтра морское сражение произошло. Подобно этому, если сейчас ложно, что завтра будет морское сражение, то необходимо, чтобы морское сражение завтра не произошло. Но высказывание о том, что завтра произойдет морское сражение, сейчас истинно или ложно (логический принцип двузначности). Следовательно, или необходимо, чтобы оно завтра произошло, или необходимо, чтобы оно завтра не произошло. Обобщив этот аргумент, получаем, что все происходит по необходимости и нет ни случайных событий, ни свободы воли. В основе приведенного фаталистического аргумента лежат две посылки: (1) принцип необходимости, утверждающий, что «если истинно, то необходимо» и который безоговорочно принимался во всех эллинистических философских школах, и (2) принцип двузначности. Большинство комментаторов и исследователей считают, что Аристотель ограничивает применимость принципа (2) относительно высказываний о будущих случайных событиях и этим разрушает фаталистический аргумент.

Тема логического фатализма широко обсуждается в философской и логической литературе вот уже более 2000 лет, для чего потребовался строгий анализ таких понятий, как «свобода», «истинность», «время», «асимметрия времени», «случайность», «необходимость», «непредотвратимость» и т. д. Особое значение дискуссия по логическому фатализму имела для появления и развития различных направлении ***неклассических логик***, таких, как многозначные, модальные, временные и модально-временные.

Лит.: *Аристотель.* Соч., т. 2, гл.9. М., 1978; *Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М., 1990; *Gaskin R.* The sea batle and the Master argument: Aristotelc and Diodor Cronous on the metaphisics of future. Hanthorne, 1995.

А. С. Карпенко

ЛОГИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ — самоназвание ***логического позитивизма***, получившее широкое распространение, начиная с 1930-х гг., особенно после переезда ведущих представителей австро-немецкого логического позитивизма в США. Сам термин «логический эмпиризм» призван был продемонстрировать независимость концепции его сторонников, претендовавших на радикальную «революцию в философии» и создание подлинной философии современной науки, от всех разновидностей прежней философии, не исключая и позитивизма, и подчеркнуть ориентацию на собственно научную эмпирию. Поздний логический эмпиризм 1950-х гг. вынужден был отказаться от ряда исходных принципов логического позитивизма ***Венского кружка,*** таких, как верификационизм, учение о безусловной достоверности базисных «предложений наблюдения» (см. ***Протокольные предложения***), концепции сводимости теоретического языка науки к языку наблюдения, и принять ослабленные по сравнению с первоначальной доктриной последовательного логического позитивизма варианты, по существу являвшиеся замаскированным отходом от этой доктрины. В 1960-е гг. прекратил существование как самостоятельное течение, будучи вытесненным в философии науки на Западе т. н. постпозитивизмом (см. также ***Неопозитивизм***).

В. С. Швырев

ЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ — философско-методологические категории, характеризующие отношение между исторически развивающейся объективной действительностью и ее воспроизведением средствами научно-теоретического познания. В наиболее общей форме соотношение логического и исторического предполагает, что научная мысль, направленная на предмет, обладающий своей историей, должна исходить из этой историчности и стремиться ее осознать. Реализация этой исходной принципиальной установки единства логического и исторического связана, однако, с применением различных средств и методов научного исследования, которые отнюдь не сводятся к простому прослеживанию эмпирически данной временной последовательности явлений, поскольку сама историческая действительность выступает в различных формах, учет своеобразия которых является необходимым условием конструктивного анализа проблемы логического и исторического. Так, в историческом процессе в целом следует выделять периоды становления некоторых устойчивых структур и периоды их воспроизводства на собственной основе (т. н. организмические системы в природе и обществе), предполагающие наряду с функционированием этих систем также и процессы их развития. Рассматривая историю как процесс становления и/или разрушения устойчивых формообразований, можно ставить задачу их исследования в максимальном приближении к конкретике этого исторического процесса или же задачу его логической реконструкции в общем схематическом виде. Соответственно можно говорить об историческом или логическом методах в отмеченном выше

смысле. При анализе же исторически сложившихся организмических систем, способных к воспроизводству и развитию, применение к ним системно-структурного подхода отнюдь не предполагает прослеживания пути их становления как в варианте конкретики исторического метода, так и в варианте его логической реконструкции.

Поскольку, однако, внутри исторически сложившихся целостностей существуют такие элементы и связи, которые нельзя понять без обращения к прошлому, «логический метод» системно-структурного исследования подобных целостностей должен предполагать элементы «исторического метода», т. е. наряду с приматом «синхронии» включать и элементы «диахронии». Этот «логический метод» вместе с элементами «исторического метода» должен включаться в более широкий исторический контекст рассмотрения, который предполагает обращение не только к воспроизводству системы в настоящем, но и к ее истокам и возможным перспективам в будущем. Только такой подход способен преодолеть опасность абсолютизации и апологетизации в «логическом» подходе рассматриваемой системы и охарактеризовать ее утверждение как результат одной из возможных тенденций истории. Историзм теоретической мысли в конечном счете выступает как необходимое условие понимания многовариантности исторически развивающейся действительности.

Отношение логического и исторического как методологическая проблема впервые было рассмотрено основоположниками марксизма при характеристике метода «Капитала». Известное положение Энгельса о том, что логический метод «Капитала» является в сущности «не чем иным, как тем же историческим способом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 13, с. 497), можно скорее рассматривать как постановку проблемы, так как в этой формулировке не дифференцируется логическая реконструкция исторического процесса становления и логический метод воспроизведения имеющей свою историю сложившейся системы. Характеризуя свой метод, Маркс более четко и решительно подчеркивал, что последовательность рассмотрения сторон исследуемого им объекта — современного ему капиталистического общества — определяется их взаимоотношением в рамках сложившейся и воспроизводящей себя системы: «Было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль. Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития» (там же, т. 46, ч. 1, с. 44). В то же время Маркс отмечает, что иногда временная последовательность в истории может соответствовать последовательности рассмотрения при помощи логического метода. «В этом смысле ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному историческому процессу» (там же, с. 39). Однако и в этом случае основанием этой последовательности оказывается не само по себе временное отношение рассматриваемых явлений, а возможность их теоретического выведения в контексте сложившейся и воспроизводящейся системы (напр., отношение «деньги — капитал»).

Причина несовпадения «исторического» и «логического» заключается, во-первых, в том, что далеко не все явления, выступающие в качестве фактора генезиса «органической системы», входят в число необходимых условий ее воспроизводства и развития. Многие из них устраняются самим объективным ходом исторического процесса, что, кстати, учитывалось Энгельсом, когда он говорил об исправленном отражении истории логическим методом, соответствующим законам самого исторического процесса. Во-вторых, временная последовательность явлений в наблюдаемой истории может не соответствовать последовательности их рассмотрения посредством логического метода, поскольку эта временная последовательность не предопределяет реальной генетической связи явлений в формировании данного исторического образования, напр., торговый капитал, существующий в азиатских деспотиях и при феодализме, — это по существу не тот торговый капитал, который является элементом капиталистического общества. Его временное предшествование промышленному капиталу само по себе не является фактом истории именно капитализма. Оно не образует того «исторического», которое связано с «логическим» сформировавшегося капитализма.

Вместе с тем обращение к истории метода Маркса, как он был воплощен в «Капитале», в принципе отличает этот метод от различных вариантов структурно-функционального и системно-структурного исследования, которым свойствен радикальный «синхронизм». Взаимодействие логического и исторического исследования при построении теории сложного развивающегося объекта носит тем самым своего рода «челночный характер»: для того, чтобы исследовать генезис явления, необходимо иметь некоторое представление о сущности явления. Это в значительной мере гипотетическое, достаточно абстрактное представление выступает в качестве теоретической предпосылки генетического анализа; этот анализ обогащает наши знания о сущности предмета и показывает недостаточность или неполноту теоретической предпосылки, которая уточняется, исправляется и пр. Уточненная предпосылка в свою очередь выступает как основа генетического анализа и т. д.

Развитый объект дает возможность глубже и полнее понять в истории то, что дано в ней в неразвитом виде, в виде зародыша, в виде «намека», как выражается Маркс. Отсюда известное метафорическое выражение Маркса: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны» (там же, т. 12, с. 731). В то же время надо учитывать опасность абсолютизации этой формулы, связанную с тем, что проекция современного развитого состояния на историю «вычерпывает» в ней лишь то, что действительно генетически связано с современными развитыми состояниями. Иные тенденции и возможности развития такой подход не только не схватывает, но и при его неправомерной абсолютизации может затушевать, заслонить. Понять многообразие форм развития в истории можно только в том случае, если с должным вниманием относиться к самостоятельности их существования и не стремиться модернизировать историю, подгоняя ее под какое-то узкое современное представление о результате, рассматривая последний как некий естественный венец развития и эталон оценки всего исторического процесса, как «конец истории».

В. С. Швырев

«ЛОГИЧЕСКОЕ ПОСТРОЕНИЕ МИРА» (Der logische Aufbau der Welt. B., 1928) — первая крупная философская работа ***Р. Карнапа***, написанная в период его активного участия в работе ***Венского кружка***. Осуществленное в ней соединение логики и эмпиризма стало основой исследовательской программы логических позитивистов. Карнапа вдохновила на создание этой работы концепция «дефинициальной рекон-

струкции мира», изложенная Б. Расселом в книге «Наше познание внешнего мира». Историческое значение книги Карнапа состоит в том, что в ней наиболее полно и систематично проведен феноменалистический анализ знания, предполагающий сведение всех понятий и осмысленных высказываний к понятиям и высказываниям, выражающим непосредственный опыт.

По структуре работа состоит из трех основных частей: вначале разрабатывается новая методология сведения знания к его эмпирической основе, затем эта методология используется для рациональной реконструкции всего массива знания и, наконец, полученные результаты применяются для решения ряда важнейших философских проблем. Предлагаемую методологию Карнап называет «конституционной» (или «конструкционной») теорией; ее цель — построение посредством цепей определений многоуровневой структуры понятий. Под определением понятия *a* на основе понятий *b* и *c* понимается правило перевода всех предложений, в которых встречается *a*, в предложения, в которых встречаются только *b* и *c*. Это и означает, что понятие *a* сводимо к понятиям *b* и *c* или строится из них. В силу транзитивности отношения сводимости все понятия системы сводятся к ее базисным элементам. Концептуальная строгость этой структуры понятий обеспечивается использованием логического символизма, разработанного Расселом и Уайтхедом в «Principia Mathematica». Возможность применения логики для рациональной реконструкции знания (и, главное, для описания «необработанного материала» опыта) объясняется, согласно Карнапу, тем, что наука имеет дело только с описанием структурных свойств опыта, а не его содержания. Любое научное предложение в принципе переводимо в предложение о структурных свойствах, а поскольку в структурных описаниях учитываются только формальные свойства отношений, они вполне могут быть определены в логических символах. Различным уровням конституционной системы соответствуют различные типы или сферы объектов: индивидуальные психические процессы и состояния, физические объекты, сознание других людей, объекты социокультурной сферы. Последовательность этих уровней определяется согласно критерию эпистемической первичности: объект эпистемически первичен по отношению к другому (эпистемически вторичному) объекту, если второй познается через посредство первого. Поскольку человек имеет доступ к физическим объектам через свои восприятия, то физические объекты сводимы к элементам его индивидуального опыта. Свои суждения о сознании других людей мы строим на основе их телесного поведения, а социокультурные объекты (государство, обычаи, религия и т. д.) «манифестируют» себя через объекты психологической сферы. В результате базисом системы, к которому сводятся все остальные объекты, оказываются элементы индивидуального опыта. Карнап определяет этот базис как «солипсический», а свою позицию называет «методологическим солипсизмом». Два момента имеют принципиальную важность для Карнапа: во-первых, выбранный им базис не является единственно возможным (им могут быть и физические объекты, и тогда система будет материалистической), и, во-вторых, выбор базиса — это вопрос методологии, а не метафизики; он не означает решения спора между реалистами и идеалистами в пользу одной из сторон. По сути, считает Карнап, базисные элементы являются «нейтральными». Создаваемая в результате единая система понятий свидетельствует, по мнению Карнапа, о единстве науки и позволяет преодолеть деление единой науки на отдельные дисциплины. На основе этой методологии Карнап дает набросок построения конструкционной системы. Понятия базисного уровня строятся строгим формально-логическим способом. В словарь исходных терминов Карнап включает лишь отношение «сходства в памяти» (Ähnlichkeitserinnerun). Используя изобретенные им технические приемы, Карнап на основе этого отношения и важнейших логико-математических понятий определяет базисные элементы системы, которые он трактует как своего рода «сечения» потока восприятий, далее не анализируемые единицы опыта. Из этих сечений через описание их структурных отношений строятся те ингредиенты, которые мы обычно усматриваем в опыте (цвета и другие качества). Достигается это в результате длинной цепочки определений, включающей такие понятия, как «частичное сходство», «круги сходства», «классы качеств», «сенсорное поле» и т. д. Затем Карнап описывает процедуру, с помощью которой можно формальным образом составлять «вещи», учитывая их отличия от качеств, и в неформальной манере конструирует объекты пространственно-временного мира, мира людей и социокультурные объекты. В заключительном разделе он обращается к рассмотрению ряда философских проблем, прежде всего проблем реальности и психофизического параллелизма. Выстроенная единая система понятий позволяет, по его мнению, дать более ясную формулировку этим проблемам и подводит к их решению. Главное в подходе Карнапа — это подчеркивание необходимости различения метафизического и конструкционного аспектов проблем, ибо только конструкционный аспект является предметом научного исследования. Карнап не только предложил общую методологию «логического построения мира», но и сформулировал определения для значительного числа понятий, что ставит его работу в ряд выдающихся произведений по философии эмпиризма.

Л. Б. Макеева

ЛОГОС (греч. λόγος — речь, слово, высказывание, понятие, основание, мера) — понятие античной философии и христианского богословия, где оно обозначает разумный принцип, управляющий миром, и Бога-Сына, второе лицо Троицы.

Как философское понятие появляется у ***Гераклита***, хотя толкование его остается в высшей степени спорным, вплоть до отрицания за логосом какого-либо смысла, кроме общеупотребительного (слово, высказывание). Из тех немногих фрагментов, где говорится о логосе, мы узнаем, что люди не понимают вечносущий всеобщий логос, по которому все свершается (B1,B2, B72 DK), что он служит мерой превращения стихий (B31 ДК), что логос души бесконечно глубок и сам себя увеличивает (B45, B115 DK), что, внимая логосу, надо признать все единым (B50 DK). Однако анализ контекстов позволяет интерпретатору существенно расширить область значения «логоса». Можно отметить намеренную парадоксальность термина: если архаическая мифология знает повествования о богах, которые произносят творящее слово, то у Гераклита слово первичнее бога или само есть бог; античная культура ценит слово, несущее смысл, но Гераклит выбирает для обозначения высшего разума не слово-содержание (эпос, мютос, рема, лексис, онома), а «логос»: слово-форму, слово-число, слово-речь, которое, видимо, было лишено сакральных коннотаций. Слово — это то, что произносят, слышат и понимают, тогда как логоса никто не понимает и, в сущности, никто не говорит. В то же время Слово предполагает, в отличие от Разума, вещественный и субъективный субстрат.

Полисемия слова, его способность менять значение в разных контекстах позволяет ему, в отличие от однозначного рационального понятия, совмещать противоположности. Можно также предположить, что термин «логос» акцентирует не столько слово с его морфологией, сколько предложение с его синтаксисом как аналог структурного расчленения бытия, с одной стороны, и организации мышления — с другой. Т. о., Слово — в сравнении с Разумом, Законом, Числом, Бытием, Апейроном, Стихией — оказывается более концентрированным выражением таких функций досократовского правящего начала (***архе***), как власть (одновременно безличная и божественная) меры и закона, сохранение единства и порядка во взаимопревращении стихий, вовлечение человека в процесс преображения хаоса в космос.

Близкий гераклитовским мотивам фрагмент о логосе находим у Эпихарма (B57), где говорится о том, что логос правит (κυβερνάι) людьми и спасает их, но расчет (λογισμός) человека происходит от божьего логоса. Однако в дальнейшей истории античной философии вплоть до стоиков логос не отягощен никакой метафизической нагрузкой. Зато фиксируется его значение как рассуждения, аргумента, дискурсивного познании. Платон определяет научное знание (эпистеме) как правдивое мнение (докса) с логическим отчетом и разъяснением («дать логос» значило по-гречески «дать отчет» — см. Phaed. 76b, Theaet. 201c-d). Логос мыслится в этой связи как способность давать качественные различения (ср. Theaet. 208 c). В составе диалектического метода Платона (см. Rep. 534b; Soph. 253d-e; Politic. 262b-e) логос осуществляет роль инструмента различения и определения видов через дихотомическое рассечение рода (диэреза). Для Платона характерно также сопоставление логоса и мифа как двух способов выражения истины. Аристотель чаще всегда употребляет термин «логос» в смысле «определения» или «разумности вообще». Иногда имеется в виду разумность моральная (ὀρθός, см. Eth. Nic. II, 1103b; VI, 1144b), иногда — математическая пропорция (Met. 991b), иногда — силлогизм (Anal. pr. 124b18) или доказательство (Met. 990b 12—18).

Стоицизм, опираясь на Гераклита, восстанавливает онтологический смысл логоса, который понимается как мировая разумно-творческая эфирно-огненная субстанция, Зевс и судьба. Характерна принципиальная неразличенность в стоическом огненном логосе смыслового принципа и вещественного субстрата. В той мере, в какой логос пронизывает каждую часть природы своей организующей силой, он описывается стоиками как множество смысловых семян (λόγοι σπερματικόι), прорастающих в мире. В логике стоики различают логос внутренний (мышление) и внешний, произнесенный (речь).

В эллинистическую эпоху понятие «логос» привлекает внимание религиозной мысли Средиземноморья, стремившейся к синкретическому соединению греческой и восточной (также знавшей концепт творящего слова Бога) традиций. Самым значительным результатом этих экспериментов было учение ***Филона Александрийского***. Логос трактуется Филоном сразу в нескольких планах. Вслед за стоиками он признает различение внутренней речи (λόγος ἐνδιάθετος) и внешней (προφορικός), которая одновременно равна и неравна внутренней (De vita Mos. II,137). Аналогичным образом Бог содержит в себе свой внутренний логос как разум и замысел мира, но также излучает логос вовне, творя и одушевляя им мир, что согласуется с образом библейского Бога, который творит мир словом. Как первая эманация Бога логос объединяет собой весь мир идей, которые служат образцами творения (De op if. 5,20). В сотворенном мире логос присутствует как внутренняя оживляющая сила и судьба (De mut. 23, 135). Кроме того, логос может пониматься Филоном как посредник между «первым Богом» — творцом и «третьим богом» — тварной природой. Поэтому он именуется «вторым богом», «первосвященником», «единородным Сыном Божьим». Таким же образом логос присутствует и в индивидуальной душе, будучи ее внутренней силой и внешним руководителем-посредником, возвращающим душу к Богу. Учение Филона оказало большое воздействие на христианское богословие и, видимо, отразилось в учении Евангелия от Иоанна о Логосе.

Позднегреческая философия (средний платонизм, неопифагореизм, неоплатонизм) также развивает учение о логосе, новую версию которого мы находим, напр., у Плотина. В его доктрине логос есть способ существования высших онтологических ипостасей на низших уровнях: Ум — это логос Единого, душа — логос Ума (V, 1,6,2—11; VI.4,11,15-17). Логос, по Плотину, является также силой мировой Души, через которую Душа, подражая эйдосам, творит чувственный космос и управляет им (III,8,3).

Евангелие от Иоанна (1,1) дает учение о логосе (Слове) как Единородном Сыне Бога-Отца, выраженное словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ην ὁ λόγος). В Апокалипсисе (19,13) имя «Слово Божие» (ὁ λογός του θεου) носит Иисус, творящий Страшный Суд. В отличие от логоса эллинистической философии, который был ***эманацией*** абсолюта и превращенной формой его пребывания в низших мирах, логос христианской философии, отождествленный в Евангелии со вторым лицом Троицы, Иисусом Христом, есть, во-первых, прямое присутствие Бога в мире и, во-вторых, нераздельное (хотя и неслиянное) единство с человеческой природой («И Слово стало плотию», Καί ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (1,14)). В то же время философские импликации понятия «логос», накопленные античностью (логос как сила, связующая множество в единство, осмысляющая и одухотворяющая вещество, опосредующая душевное и духовное), вбираются богословской мыслью и экзегезой, получая новые толкования в зависимости от культурно-исторического контекста: напр., апологеты (Игнатий Антиохийский, Юстин Мученик, Афинагор, Татиан) ищут точки соприкосновения четвертого Евангелия с учениями Стои и среднего платонизма, александрийское богословие (Ориген, Климент) обосновывает онтологическую связь Бога и человека; Кирилл Александрийский разворачивает христологический аспект логоса; схоластика 13 в. (Бонавентура, Фома Аквинский) создает теологию Слова как обширный синтез богословских и собственно философских аспектов учения о логосе (см., напр., у Фомы концепцию личностного бытия логоса в STh. III,2—6); немецкая мистика 13— 14 вв. (Мейстер Экхарт и др.) выдвигает учение о вечном рождении логоса в душе верующего, раннее лютеранство, акцентирующее роль текста Писания и проповеди, опирается на теологию Слова в своей антикатолической полемике и диалектике веры, знания и свободы. Т. о., не только богословие, но и христианская философия постоянно обращались к этому учению, видя в нем возможность согласовать истины умозрения и Откровения.

Философия Нового времени утрачивает интерес к проблематике логоса, замещенной проблемами логики. Последний поворот темы можно отметить лишь у Николая Кузанского: в его учении о «дискурсивном» разуме заметно присутствие неоплатонического понимания логоса; интересно также рассуждение

(вовлекающее одновременно мотивы стоиков, Филона и гуманистическое понимание словесности) о связи человека с Богом через рождение в слове-Логосе как чисто человеческом умении, которое во временной последовательности раскрывает родство с Богом («О даре Отца светов», 4,111). Но уже в немецком трансцендентализме с его заинтересованностью проблемами конкретности и историчности духа, инобытия логики, связи личностного и абсолютного, обнаруживается возвращение к философии логоса. Так, у Канта находим христологический текст, толкующий Логос Иоанна в смысле его совместимости с принципом разума и в тесной связи с чисто кантовской проблемой размежевания практического разума и религии («Религия в пределах только разума», см. в кн.: ***Кант***. Трактаты и письма. М., 1980, с. 128—130). Фихте в «Основных чертах современной эпохи» не только подчеркивает согласованность своего «наукоучения» с Евангелием от Иоанна, но и противопоставляет христианство Иоанна, «вечную» религию Логоса и знания христианству Павла, исказившему Откровение. Для Гегеля логос тождествен одному из основных элементов его логики, понятию (см. «Предисловие ко второму изданию» в его кн.: Наука логики, т. 1. М., 1970). Логос — «разум того, что есть»; «уж менее всего должно оставлять вне науки логики логос» (там же, с. 91). Поскольку понятие в системе Гегеля есть максимальное раскрытие ***абсолюта*** как идеи в себе и для себя, т. е. идеи, преодолевшей раскол субъективного и объективного и достигшей формы свободы, то вся дальнейшая эволюция идеи через природное инобытие к конкретности ***абсолютного духа*** может рассматриваться как сверхэмпирическая история логоса (ср. также ранний гегелевский опыт экзегезы Евангелия от Иоанна в работе «Дух христианства и его судьба» и тринитарные размышления Гегеля в разделе «Абсолютная религия» в Лекциях по философии религии). Шеллинг уделяет особое внимание теме логоса в своей поздней философии (см., напр., лекции 27—28 «Философии Откровения»), для которой разумное оправдание и обоснование истин Откровения становится центральной задачей. В частности, Шеллинг находит в учении четвертого Евангелия о Логосе подтверждение своей теории мировых эпох, изображающей домировой, внутримировой и послемировой способы существования божественного абсолюта.

Понятие «логос» входит в активный словарь русской религиозной философии кон. 19 — 1-й пол. 20 в. Тональность темы задает ранний Вл. Соловьев с характерным для него «александрийским» контекстом евангельского Логоса («Чтения о богочеловечестве» и «Философские начала цельного знания»). К той или иной трактовке логоса часто прибегают философы «всеединства» (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин). В. Ф. Эрн во введении к своему сборнику «Борьба за Логос» выдвигает неославянофильскую идеологию логизма («Логос есть лозунг»), противопоставляя эллинско-христианский логос западному рационализму. У раннего А. Ф. Лосева логос является одной из основных системных категорий (особенно в «Философии имени»).

В философии 20 в. специальное внимание теме логоса уделяют религиозные философы как нетомистской традиции (К. Ранер с его концепцией человека как «слушателя Слова»), так и протестантской ***диалектической теологии*** (К. Барт). Значимой оказывается проблема логоса — особенно в аспекте эллинского наследия — для ***герменевтики*** (см. *Гадамер*. Истина и метод, ч. 3, разд. 2). Хайдеггер в своих поздних работах неоднократно возвращается к попытке заново истолковать утраченный смысл греческого логоса как «собирающе-раскрывающей» силы (напр.: «Λέγειν, λογός в греческом сущностном определении человека разумеют то отношение, на основании которого присутствующее как таковое впервые собирает себя вокруг человека и для него». — ***Хайдеггер М.*** О существе и понятии φύσις, пер. Т. В. Васильевой. М., 1995, с. 81). В постструктурализме логос часто отождествляется с рационалистической традицией Запада. Так, для сформулированного Деррида метода деконструкции главной целью выступает «обезвреживание» логоцентризма (практически синонимичного ***метафизике***), суть которого видится во властном преобладании мысли над речью, а речи над «письмом» (не без влияния Хайдеггера доминирование логоцентризма понимается как результат начинающегося с Платона забвения истинного смысла бытия и логоса).

Лит.: *Муретов М. Д.* Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885; *Он же.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885; *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. — Соч. М., 1994; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 1. Ранняя классика. М., 1994, с. 332—334, 338— 340; т. 5. Ранний эллинизм, с. 115—117,120—124; т. 6. Поздний эллинизм, с. 389—396; *Васильева Т. В.* Беседа о логосе в платоновском «Теэтете». — В кн.: Платон и его эпоха. М., 1979, с. 278-300; *AallA.* Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Bd. 1—2. Lpz., 1896—99; *Witt R. E.* The Plotinian Logos and Its Stoic basis. — «Classical Quarterly» 25, 1931, p. 195-204; *Kelber W.* Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttg., 1958; *Boeder K.* Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia. — «Archiv für Begriffsgeschichte», 1959, 4, S. 82-112; *Gerken A.* Theologie des Wortes bei Bonaventura. Düsseldorf, 1963; *Fruchtel E.* Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins. Fr./M., 1970; *Bouyer L.* Das Wort ist der Sohn. Einsiedeln, 1976; *Kahn C. H.* The Art and Thought of Heraclitus. Cambr., 1979.

А. Л. Доброхотов

ЛОЖЬ — неправда, противное истине. Феномен лжи имеет четыре основных аспекта: гносеологический, логический, нравственный и политический.

Гносеологический аспект лжи основывается на условиях познания, при которых происходит искажение информации. Последнее может происходить по объективным причинам — в силу природы физических объектов и по субъективным причинам — в силу природы человеческого сознания и мышления.

В логике понятие «ложь», как и понятие «истина», используется либо как предикат, т. е. как свойство высказывания, либо как объект — одно из истинностных значений, приписываемое высказыванию, либо как унарный оператор при построении «логики лжи». В последнем случае этот оператор определяется аксиоматически. В классической логике (см. ***Логика высказываний***, ***Логика предикатов***) понятия «ложь» и «истина» равноправны (дуальны), поскольку отрицание истины есть ложь и, наоборот, отрицание лжи есть истина. Но уже в некоторых неклассических логиках это не так. Напр., это не так в ***многозначных логиках***, где появляются «степени истинности». На самом деле неравноправность истины и лжи проявляется уже при употреблении этих понятий в естественном языке, на что указывает знаменитый «парадокс лжеца» (см. ***Парадоксы семантические***), в котором именно понятие лжи, а не истины делает ситуацию парадоксальной.

Парадоксальность феномена лжи проявляется и с т. зр. нравственности. Сознательная ложь, как обман, имеет явно негативное значение, а лживость является пороком. Но в то же время в философии морали встает также вопрос о необхо-

димости лжи. Напр., в крайнем случае для спасения чьей-нибудь жизни. И тогда ложь оказывается добродетелью. Как писал Владимир Соловьев: «...Жертвовать человеческой жизнью для точного исполнения отдельного предписания — есть внутреннее противоречие и не может быть нравственным». (Ложь (*Соловьев В.*). — В кн.: Энциклопедический словарь (Брокгауз и Ефрон), т. 34. СПб., 1896, с. 911.) Статья с таким названием была единственной на русском языке.

Особый характер и особое значение ложь приобретает в сфере политики. Достижение благой цели всеми возможными и невозможными средствами безнравственно. В этих случаях цель, какой бы она не была прекрасной, вступает в противоречие со средствами и последние становятся сами целью. Так и происходит в развитых тоталитарных странах (см. *Тоталитаризм*), где основным средством для достижения цели является ложь. Чтобы снять противоречие между целью и средствами, тоталитарное государство вынуждено прибегнуть к тотальному и систематическому террору. Функциональное значение лжи здесь настолько велико, что возможно построение уникальных типов государств, где ложь материализуется во всех проявлениях человеческой жизни.

Лит.: *Гусейнов А. А.* Красно поле рожью, а речь ложью. — «Новая Россия», 1995, № 2, с. 132—135 (переиздано: *Гусейнов А. А.* Язык и совесть. М., 1996); *Дубровский Л. И.* Обман. Философско-психологический анализ. М., 1994; *Павлов С. А.* Логика ложности FL4. — В кн.: Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. М., 1994; *Солженицын А. И.* Жить не по лжи! — В кн.: *Он же.* Публицистика. Статьи и речи. Вермонт—Париж, 1989. (В середине 70-х гг. статья имела широкое распространение в Самиздате); *Barwise J., Etchemendy J.* The liar. An essay on troth and circularity. N. Y.-Oxf., 1987.

А. С. Карпенко

ЛОЙОЛА (Loyola) Игнатий (1491, Лойола, Кастилия — 31 июля 1556, Рим) — испанский мистик, основатель монашеского ордена иезуитов. До 30 лет вел жизнь обычного испанского дворянина. Будучи тяжело ранен во время осады Памплоны в 1521, пережил духовный кризис, в результате которого стал глубоко верующим христианином. Оставшуюся часть жизни посвятил христианской проповеди, написанию мистико-аскетического сочинения «Духовные упражнения» и созданию «Общества Иисуса» (ордена иезуитов). Канонизирован в 1622.

Как философ-мистик Лойола ближе к восточной аскетической традиции. Не случайно его сочинение «Духовные упражнения» было в кон. 18 в. переведено на Афоне на греческий язык и включено в одно из изданий сборника аскетических трудов, известного под названием «Добротолюбие». Существует несколько переводов «Духовных упражнении» на русский язык. Они состоят из четырех частей, соответствующих четырем неделям (поскольку курс духовных упражнений обычно длится один месяц). Тема упражнений или медитаций 1-й недели — грех и покаяние, 2-й — борьба со злом, 3-й — страдания Христа, 4-й — Воскресение Христа. Помимо медитаций в «Духовных упражнениях» приводятся правила различения духов и послушания Церкви. Во введении Лойола кратко формулирует цель христианской жизни и принципы отношения человека к тварному миру, а также дает некоторые советы тем, кто руководит духовными упражнениями. Благодаря Лойоле восточная практика медитаций широко распространилась в Европе; влияние ее ощущается в «Размышлениях о первой философии» *Декарта*.

Соч.: Духовные упражнения. — «Символ». Париж, 1992, № 26.

Лит.: *Антонио Сикари.* Портреты святых, т. 3. Милан—М., 1998.

И. В. Лупандин

ЛОКА (санскр. loka — мир, вселенная, мироздание) — в индийских религиозно-философских системах вселенная или ее составная часть. Индийские мыслители представляли мироздание как иерархическую конструкцию миров, служащих местом морального испытания живых существ в зависимости от их деяний (*карма*, *сансара*).

В *джайнизме* вселенная, состоящая из трех миров (нижнего, среднего и высшего), являющихся местом соответственно наказания (мир существ ада, имеющий в свою очередь семь уровней), наказания-вознаграждения (мир людей) и вознаграждения (мир богов), отделяется от не-мира (алока), служащего обителью «освобожденных» душ.

Хотя Будда объявил вопросы о конечности или бесконечности мира не имеющими отношения к спасению, *буддизму* свойственна тенденция увеличивать количество мирозданий до бесконечности. Каждое из них составлено из трех миров — мира чувственных желаний (кама-лока), состоящего из семи небес и пяти нижних миров (людей, демонов, духов, животных, существ ада), мира формы (рупа-лока), разделенного на сферы, населенные богами, и мира не-формы (арупалока), разделенного на сферы в соответствии с четырьмя уровнями медитации (*дхьяна*): уровнем бесконечности пространства, бесконечности сознания, бесконечности небытия и бесконечности сознания и несознания. Каждое мироздание проходит свой цикл развития, разрушается и потом возрождается.

В космографии *индуизма* три-лока включают землю, небо и атмосферу, которые в свою очередь делятся на семь сфер. Иногда вместо три-лока перечисляются семь высших и семь нижних миров.

В. Г. Лысенко

ЛОКАЯТИКИ (санскр. и пали lokâyata, букв. — распространенное в мире) — профессиональные диспутанты-эристы начального периода индийской философии, многие из которых были собеседниками Будды. Искусство локаяты занимало прочное место в курриkулуме дисциплин брахманских школ 5 в. до н. э. и позднее, однако палийские тексты свидетельствуют о наличии и профессиональных преподавателей искусства доказательства и опровержения любого тезиса, которые, подобно афинским софистам, давали платные уроки. Локаятики брались аргументировать в пользу того, что все существует и ничего не существует, что все едино и все множественно, что ворона белая ввиду того, что у нее кости белые, а журавль красный потому, что у него кости красные (диалектическая метафора: софизм является результатом того, что суждение о части переносится на целое). Среди локаятиков эпохи Будды были и именитые брахманы, преподававшие в Таксиле, напр., Поккхасаради, и пилигримы-*парипраджики*, напр., Пасура, который в каждом городке устанавливал на воротах ветку яблоневого дерева джамбу — снявший ее должен был вступить с ним в диспут. В числе локаятиков были целые семейства: сын Сабхии получил от матери 20 контровертивных тезисов, которые он мог предложить любым «эрудитам», а один из ранних джайнов Саччака, сын родителей, знавших 500 таких тезисов, странствовал со своими четырьмя сестрами, вызывая на диспут местных полемистов (Маджджхиманикая I. 227—237). О школах локаятиков как реальных училищах контроверсии свидетельствует «Ланкаватара-сутра» (3—4 вв.), которая воспроизводит дискуссии двух «партий»,

поочередно доказывавших взаимопротивоположные тезисы. Однако постепенно «локаятиками» стали называть уже не контровертистов, но атеистов, которые, вероятно, ассоциировались с мировоззренчески «беспринципными» профессиональными диспутантами.

В. К. Шохин

ЛОККЕ (Locke) Джон (29 августа 1632, Рингтон — 28 октября 1704, Отс) — английский философ и политический мыслитель. Разработал эмпирическую теорию познания и доктрину либерализма. Воспитывался в пуританской семье. Учился в Вестминстерской школе (1647—52), в колледже Крайст-Черч Оксфордского университета (1652—56). После окончания колледжа преподавал в нем греческий язык, риторику и моральную философию. Одновременно Локк серьезно занимался естествознанием, помогал Роберту Бойлю в его химических экспериментах, проводил метеорологические наблюдения и основательно изучал медицину. В 1668 был избран членом Лондонского королевского общества. В 1667 Локк оставил колледж и поселился в доме лорда Эшли Купера (будущего графа Шефтсбери) в качестве его компаньона и домашнего врача. Лорд Эшли был видной политической фигурой, одним из лидеров оппозиции режиму Реставрации. Отныне жизнь Локка была надолго связана с семьей Эшли. Политические взлеты и падения Эшли сразу же сказывались на судьбе Локка. Когда Эшли после неудавшегося антиправительственного заговора бежал в Голландию, положение Локка стало небезопасным, и он в 1683 вынужден был эмигрировать. Годы, проведенные в Голландии. — один из самых плодотворных периодов его жизни. Локк заканчивает работу над своим основным философским сочинением «Опыт о человеческом разумении» (1690, рус. пер. 1898), пишет и издает «Послание о веротерпимости» (1689. рус. пер. 1988), завершает свой фундаментальный труд по политической философии «Два трактата о правлении» (1690, рус. пер. 1988).

В «Опыте о человеческом разумении» Локк изложил целостную систему эмпирической философии, одной из главных задач которой было доказать неосновательность допущения в познании каких-либо умозрительных предпосылок и вместе с тем невозможность метафизики, занимающейся трансцендентными проблемами. Он предложил грандиозную модель происхождения всего человеческого знания из чувственного опыта и исследовал полученное т. о. знание с т. зр. его достоверности, очевидности, реальности и объема.

«Посланию о веротерпимости» предшествовали оставшиеся в рукописях «Опыт о веротерпимости» и «Защита нонконформизма». В «Послании...» Локк, хотя и анонимно, высказал взгляд на свободу совести как на неотъемлемое право каждого человека. Право выбора и исповедания религии соответствует интересам и свободам людей и поэтому должно быть признано государством, юрисдикция которого простирается только на их гражданские права. Свобода совести отвечает и интересам истинной церкви как добровольного человеческого сообщества, которая в своей деятельности призвана руководиться благочестием и состраданием, а не насилием. Терпимость не может распространяться лишь на тех, кто вступает в противоречие с законами государства и моральными нормами общества, кто сам не проявляет терпимость в вопросах религии или использует ее для получения привилегий и кто вообще отрицает существование Бога. «Послание...» содержало требования предоставления религиозным общинам равных прав и отделения церкви от государства.

В «Двух трактатах о правлении» впервые обстоятельно изложены начала политической доктрины либерализма. В первом трактате Локк рассматривает и опровергает взгляды роялиста Филмера, автора книги «Патриарх: защита естественной власти королей против неестественной свобода народа». По Филмеру, всякая собственность и власть происходят от владений и власти Адама, дарованных ему Богом. Во втором трактате Локк развивает теорию происхождения собственности из труда, а государственной власти — из ***общественного договора***. Здесь излагается общая концепция происхождения, объема и цели государственного правления. Объединяясь в государство, люди передают правительству часть своих естественных прав ради защиты всех остальных прав: на жизнь, на свободу слова и веры, на собственность. Законодательная власть в государстве отделяется от исполнительной, включая судебную, и федеративной, осуществляющей внешние сношения. Правительство должно подчиняться закону, равно как и граждане, ибо именно закон охраняет и обеспечивает их свободы, защищая каждого от произвола и насилия со стороны других. Народ остается безусловным сувереном и имеет право не поддерживать и даже ниспровергать безответственное правительство. Эта концепция по существу являлась обоснованием того государственного строя, который складывался в Англии после «Славной революции» 1688—89.

В 1689 Локк вернулся на родину. Произошедшие в стране перемены соответствовали его убеждениям, и он активно сотрудничал с новой администрацией. Вместе с тем, защищая свои взгляды на религию и церковь от критиков, Локк публикует второе (1690) и третье (1692) послания о веротерпимости (четвертое так и осталось незаконченным). В 1695 Локк издал книгу «Разумность христианства, каким оно представлено в Священном Писании». В христианстве, освобожденном от всех позднейших наслоений, он видит самое разумное нравственное учение. Однако, делая акцент на единстве Бога, неявно опускает некоторые догматы, прежде всего догмат троичности. Это отнюдь не ортодоксальное сочинение положило начало двум новым течениям религиозной мысли: латитудинаризму — широкой веротерпимости, которая на некоторое время возобладала в англиканской церкви, и английскому деизму. Свои педагогические взгляды Локк изложил в книге «Мысли о воспитании» (1693, рус. пер. 1759, 1939). В кон. 1690-х гг. он вступил в полемику с Эдуардом Стиллингфлитом, епископом Вустерским, который, разбирая положения «Опыта о человеческом разумении», обвинял Локка в отходе от догм христианской веры, в противоречиях и склонности к скептицизму. В этот период Локка занимают и другие дела. Он пишет статьи, в которых излагает свои соображения о пути преодоления инфляции, участвует в проведении денежной реформы и в учреждении Английского банка. Последний государственный пост, который он занимал, — уполномоченный по делам торговли и колоний. Болезнь легких побудила его оставить Лондон и последние годы жизни провести в сельской местности (в местечке Отс), в усадьбе своих друзей — супругов Мешэм.

Идеи Локка положили начало идеологии Просвещения, их влияние было настолько широким, что его испытали мыслители самых разных философских воззрений. В Англии — Шефтсбери, Мандевиль, Толанд, Коллинз, Гартли, Пристли, Беркли и Юм; во Франции — Вольтер, Руссо, Кондильяк, Ламетри, Гельвеций и Дидро, в Северной Америке — Джонсон

и Эдвардс. Его политическая философия получила развитие у Монтескье и нашла отражение в воззрениях идеологов Американской революции 1775—83 — Франклина, Адамса и Джефферсона.

Соч.: The Works of John Locke, v. I —10. L., 1812; The Correspondence of John Locke, v. 1—8. Oxf., 1981 — 1989; Essays on the Law of Nature... Ed. by W. von Leyden. Oxf., 1954; Two Treatises of Government. A Critical edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett. Cambr., 1960; A Letter on Toleration, ed. by Klibansky and Gough. Oxf., 1968; Соч. в 3 т. М., 1985-1988.

Лит.: *Заиченко Г. А.* Дж. Локк. М., 1988; *Рахман Д.* Дж. Локк. Х., 1924; *Серебренников В.* Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892; *Aaron R. I.* John Locke. Oxf, 1973; *Fox Bourne H. R.* The Life of John Locke, v. 1—2. L., 1876; *Cranston M.* John Locke. A Biography. Longmans, 1957; *Gibson J.* Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. Cambr.—N. Y., 1917; *Cough J. W.* John Locke's Political Philosophy. Oxf., 1973; *Yolton J. W.* John Locke and the Way of Ideas. L., 1956; John Locke: Problems and Perspectives, ed. J. W. Yolton. Cambr., 1969.

А. Л. Субботин

ЛОМОНОСОВ Михаил Васильевич [8(19) ноября 1711, дер. Мишанинская Архангельской губ. — 4(15) апреля 1765, Петербург] — русский естествоиспытатель, философ, историк, лингвист, поэт. Сын крестьянина-помора. В детские и юные годы вместе с отцом ходил на морской промысел — к Соловкам, Мурманскому побережью и даже к Шпицбергену и Новой Земле. К 11—12 годам освоил грамоту, затем арифметику и грамматику. В возрасте 19 лет Ломоносов покинул родные места и отправился в Москву, мечтая получить такое образование, которое позволило бы ему заниматься наукой. В январе 1731 прибыл в Москву и, выдав себя за дворянина из Холмогор, был зачислен в Славяно-греко-латинскую академию. В 1734 признался в обмане, но в академии был оставлен, т. к. делал большие успехи в учебе. Ломоносов основательно изучил древние языки, в частности латынь — универсальный научный язык того времени. В 1734—35 обучался в Киево-Могилянской академии, надеясь усовершенствоваться в физике, математике и философии, но, недовольный постановкой там этих предметов, вернулся на прежнее место. В числе наиболее одаренных и отличившихся воспитанников Славяно-греко-латинской академии в начале 1736 продолжил образование в Петербургской Академии наук. Получив право на заграничную стажировку, в ноябре 1736 приехал в Германию. В Марбургском университете занимался естественными науками и философией под руководством Х. Вольфа, которого ценил как разностороннего исследователя и хорошего педагога, но расходился с ним уже тогда по некоторым принципиальным вопросам. В 1741 возвратился в Россию и с этого времени начал заниматься научной работой в Петербургской Академии наук; с 1742 адъюнкт академии, с 1745 профессор и академик (первый в России академик, русский по происхождению). В 1755 им основан Московский университет (при поддержке влиятельного при дворе и просвещенного вельможи И. И. Шувалова).

Ломоносов — ученый-энциклопедист, совершивший ряд выдающихся открытий в различных отраслях знаний; его творческая деятельность связана с химией, физикой, геологией, астрономией, другими фундаментальными и прикладными естественными науками, а также с некоторыми науками гуманитарного профиля. Установленный Ломоносовым закон сохранения вещества и движения имеет кардинальное значение не только для конкретных наук, но и для научного мировоззрения. Вопросы мироздания Ломоносов излагал помимо научных сочинений также в стихах, стремясь сделать достижения естествознания достоянием читающей публики. В русской философии работы Ломоносова явственно обозначили новое направление. Ломоносов был деистом, отодвигавшим акт сотворения в глубь времен, отказывался видеть какие-либо воздействия Творца на природу в ее нынешнем состоянии. Это открывало широкие возможности для исследовательского поиска, не давая в то же время формальных поводов для обвинений в безбожии. Ломоносов — деист материалистического толка. В работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения» писал о том, что «первичное движение никогда не может иметь начала, но должно длиться извечно». Для обеспечения научной деятельности Ломоносов использовал также теории предметного разграничения науки и религии и двойственной истины. Он доказывал, что у науки свой объект изучения, она имеет собственное содержание, отличное от религиозного. В противоположность господствовавшей геоцентрической системе мира отстаивал, развивал и пропагандировал гелиоцентрическую систему и учение о множестве населенных миров. В противоречии с представлениями о том, что сотворенный мир существует в неизменном виде, Ломоносов показал, что Земля, ее поверхность и обитатели претерпели существенные изменения. Его эволюционные идеи, опиравшиеся на материалы истории, свидетельства географов древности, данные палеонтологии и т. п., были изложены в работе «О слоях земных». Картине мира, сохранявшей в его время статичность, он сумел придать известный динамизм.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1 — 11. М.—Л., 1950—83; Избр. философ, произв. М., 1950.

Лит.: М. В.Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. М.—Л., 1962; *Вавилов С. И.* М.В.Ломоносов. М., 1961; *Уткина Н. Ф.* М. В. Ломоносов. М., 1986; *Павлова Г. Е., Федоров А. С.* М. В. Ломоносов. М., 1988.

А. Д. Сухов

ЛОНГИН (Cassius Longinus, Λογγίνος) (210—273) — глава платоновской кафедры в Афинах (Академии) ок. 250—267. Потомок ритора Фронтона. Много путешествовал; вероятно, в Александрии учился у Аммония и Оригена (соответственно учителя и соученика Плотина), а также изучал философию в Афинах. Учившийся у Лонгина Порфирий обязан ему своей разносторонней ученостью. В 267/68 отправился по приглашению царицы Зенобии (Зейнаб) в Пальмиру, где был придворным преподавателем философии; после поражения Зенобии, которую Лонгин поддерживал в ее стремлении к политической автономии, был казнен императором Аврелианом. Автор комментариев к Гомеру, а также сочинения «Был ли Гомер философом». Сохранились фрагменты его учебника риторики. Занятия Платоном также, по-видимому, сводились к толкованию его языка и стиля. Плотин сказал о нем: «Филолог, но никак не философ» (Porph. V. Plot. 14,19—20); Порфирий называл его самым серьезным современным критиком (Ibid. 20, 1—2); Прокл сохранил ряд толкований Лонгина к введению «Тимея» (In Tim. I 14. 7—12; 322. 24 Diehl). Очевидно, от Лонгина Порфирий усвоил учение о том, что идеи (парадигмы) находятся вне ума. Получив от Амелия список сочинений Плотина, Лонгин не понял их; написал сочинение «Против Плотина и Амелия Гентилиана, О цели» (Ibid. 20, 14—15), в предисловии к которому (воспроизведенному Порфирием в V. Pl. 20, 17—104) дает интересный очерк современного состояния философии. Остается спорным вопрос о принадлежности Лонгину сочинения «О возвышенном».

Фрагм.: 'Ρητορική τέχνη in: Spengel L., Rhetores Graeci, Bd. 1, 2 Aufl. Lpz., 1894. p. 179-207.

Лит.: *Brisson L.* Λογγίνος —Longin. — Porphyre. Vie de Plotin, vol. 1. P, 1982.

Ю. А. Шичалин

ЛОНЕРГАН (Lonergan) Бернард (1904—84) — канадский философ и теолог, представитель трансцендентального ***неотомизма***. Преподавал теологию в Грегорианском университете в Риме, ряде католических учебных заведении США и Канады. Воззрения Лонергана связаны с попыткой рефлексивного осмысления многообразия расширяющегося поля человеческого опыта на основе анализа феномена озарения — инсайта. В своих построениях он опирается на философию Канта и Ж. Марешаля, взгляды Кассирера, идеи экзистенциализма, Фрейда, Юнга, Тойнби, а также на теоретические осмысления достижений классической и постклассической науки. Озарение Лонерган рассматривает как априорный и синтетический процесс, позволяющий подняться над сферой эмпирически данного и расширяющий горизонт человеческого знания. Озарение противоположно механизму кантовского схематизма воображения, ибо позволяет проникнуть в ткань сущего, ведет к постижению бытия. Лонерган предлагает собственную интерпретацию роли озарения в кумулятивном развитии математики и естествознания, в искусстве и практической деятельности. Поднимаясь над миром индивидуальных вещей, человеческое знание в финальной инстанции устремлено к тотальности бытия. Любое суждение человека о мире, по Лонергану, связано с утверждением бытия, а знание в целом устремлено к постижению его целостности. Понятие бытия первично по отношению ко всем концепциям и возвышается над ними, задает динамику познавательного процесса. Отсюда Лонерган выводит необходимость существования метафизического знания, которое должно учитывать реалии культуры, науки и здравого смысла. Метафизика ориентирована на постижение бытия как такового, и в ее свете вырисовывается также универсальная этическая перспектива, которая может по-разному расшифровываться в несхожих культурных контекстах. Тяготение человека к сфере трансцендентного ведет к гармоничному сочетанию знания и веры.

Соч.: Insight: A Study of Human Understanding. L., 1957; Method in Tneology. N.Y., 1972.

Б. Л. Губман

ЛОПАТИН Лев Михайлович [1(13) июня 1855, Москва — 8(21) марта 1920, там же] — русский философ и психолог. Окончил историко-филологический факультет Московского университета (1879). Магистр (1886) и доктор (1891) философии. Профессор Московского университета по кафедре философии (с 1892). С 1896 один из редакторов, в 1905—18 единственный редактор журнала «Вопросы философии и психологии». Председатель Московского психологического общества (1899-1918).

Философское учение Лопатина — «система конкретного спиритуализма». Поскольку «мировое целое» может быть объяснено только средствами метафизики, необходимы (вопреки эмпиризму и материализму) трансцендентные непосредственному сознанию и индивидуальному опыту допущения: о реальности нашего собственного «я», реальности чужого одушевления, независимого от нас физического мира, о внутренней связи во всем существующем, независимой от нашей мысли и субъективного сознания, о присутствии в природе универсальных законов. Такие допущения позволяют достичь познания истинного бытия, утвердиться в нравственном характере миропорядка и сформулировать представления о нравственности и смысле человеческой жизни. Их логическое обоснование дает рациональная онтология, исходящая из показаний чистого опыта и безотчетной веры. Познание истинного бытия опирается на непосредственные переживания нашего внутреннего «я», ибо дух человека выражает в себе внутреннюю реальность остального мира. Универсальные признаки субъекта и мира — единство и самоопределение, т. е. свобода и творческий характер всех процессов. Абсолютное начало мира — творческий разум, производящий свободные субстанции (силы); каждая из них — «деятельная основа собственных проявлений», имманентное своим явлениям сверхвременное бытие.

Соч.: Положительные задачи философии, ч. 1—2. М., 1886—91; Философские характеристики и речи. М., 1911; 1995; Аксиомы философии. М., 1996.

Лит.: *Рубинштейн М. М.* Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина. — «Логос», 1911 — 12, кн. 2—3; *Огнев А. И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922.

И. В. Борисова

ЛОПАТИНСКИЙ Ф. Л. — см. ***Феофилакт***.

ЛОПУХИН Иван Владимирович [24 февраля (6 марта) 1756, село Воскресенское (Ретяжи) близ Кром, Белгородская губерния — 22 июня (4 июля) 1816, там же] — русский философ, писатель. Из дворян. С 1775 служил в армии. С 1782 советник, затем председатель московской уголовной палаты. В нач. 1780-х гг. сблизился с масонским кружком Н. И. Новикова. В 1784 — глава ложи «Блистающая Звезда». В 1785 вынужден был уйти со службы из-за начавшихся преследований масонов правительством Екатерины II. Занялся литературной и филантропической деятельностью в рамках новиковского кружка. При Павле I — статс-секретарь, позже — тайный советник, переведен сенатором в Московский департамент. Выступал за смягчение приговоров по делам старообрядцев и сектантов. В 1812 вышел в отставку. Во 2-й пол. 70-х гг. Лопухин увлекся просветительской философией, особенно ценил и переводил Гольбаха, но уже в работе «Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями...» (1787) дал с религиозных позиций развернутую критику философии Просвещения и в дальнейшем критиковал рационализм, религиозный скептицизм просветителей, теории общественного договора и естественного права. Лозунгам Французской революции 1789 противопоставил внутреннюю свободу верующего человека. Под влиянием идей русских мистиков и мистических сочинений Бёме, Сен-Мартена, Арндта и др. стал убежденным масоном, приверженцем мистического христианства. В нравоучительном «Катехизисе истинных франк—масонов...» (1790) излагал религиозно-этические принципы масонства, главный из которых — необходимость нравственного самосовершенствования личности как взаимосвязанный процесс познания Бога и себя самого. Подробное описание масонского ритуала, а также изложение главных положений «популярного» и научного герметизма содержится в соч. «Искатель премудрости, или Духовный рыцарь» (1791). В основном его произведении «Некоторые черты о внутренней церкви...» (1789—98) рассмотрены ведущие идеи русского масонства. Истинный масон, в понимании Лопухина, тот, кто достигает возрождения во Христе через нравственное преоб-

ражение, преодолевая в самом себе ветхого человека. Жизнь, построенная на христианских заповедях, при напряженной внутренней работе над собой ведет человека к Царству Божию, к мистическому слиянию с Богом, к созиданию церкви внутри себя. Философ подчеркивал свою верность православию, но, будучи приверженцем идеи внутренней церкви, воспринимал официальную религию как «внешнюю церковь», «внешнее богослужение». Лопухин — убежденный монархист, противник социального равенства. В работах «Изображение мечты равенства и буйной свободы с пагубными их плодами» (1794), «Благость и преимущество единоначалия» (1795), «Отрывки сочинения одного старинного судьи и его же Замечания на известную книгу Руссову «Du Contrat social») (1809) обосновывал установленное Богом «естественное неравенство». Критикуя отдельные стороны государственной жизни, в целом Лопухин выступал за сохранение русской культурно-исторической традиции и не видел противоречия между личным асонством и принадлежностью к православию.

Соч.: Масонские труды Лопухина. М, 1913; Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели. СПб., 1789; Излияние сердца... М., 1794; Нечто для размышления о молитве и сущности христианства. Орел, 1814; Записки сенатора И. В.Лопухина. М., 1990.

Лит.: *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867; *Дубицкий А. И.* В. Лопухин. Казань, 1889; Лопухин Иван Владимирович *(Барсков Я. Л.).* — Русский биографический словарь, т. 10. СПб., 1914; *Пиксанов Н. К.* И. В. Лопухин. — В сб. Масонство в его прошлом и настоящем. М., 1994, т. 1.

И. Ф. Худушина

ЛОРЕНЦ (Lorenz) Конрад (7 ноября 1903, Вена — 27 февраля 1989, Альтенберг) — австрийский биолог и философ, один из основателей эволюционной эпистемологии. Окончил Нью-Йоркский и Венский университеты. С 1940 профессор Кенигсбергского университета, с 1950 — руководитель Института физиологии поведения (Зевизен, ФРГ). Лауреат Нобелевской премии 1973 по физиологии и медицине. Заложил теоретический фундамент современной этологии, науки о поведении животных. В 1941 опубликовал статью «Кантовская концепция a priori в свете современной биологии», в которой доказывал, что природу и генезис основополагающих структур опыта, соответствующих a priori Канта, можно объяснить на основе достижений генетики и биологической теории эволюции. Под давлением естественного отбора в течение миллионов лет наши органы чувств и мыслительный аппарат формировались так, чтобы обеспечить функционально адекватное представление о реальности. Априоризму Канта может быть дана эмпирическая интерпретация. Априори существует в силу наследственной дифференциации центральной нервной системы, специфичной для разных видов и определяющей наследственную предрасположенность мыслить в определенных формах. «Априорные» формы мысли — следствие адаптации и развиваются в ходе эволюции.

С кон. 50-х гг. Лоренц занимался социокультурными и общегуманистическими проблемами, связанными с опасностями, которые несет техническая цивилизация. Среди них в качестве главных он выделял этические проблемы.

Соч.: Агрессия: так называемое зло. М., 1994; Кантовская доктрина априори современной биологии.— «Человек», 1997, № 5; Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. W., 1963; Die Acht Tödsünden der zivilisierten Menschheit. Münch., 1971; Die Rückseite des Spiegels. Münch.—Zürich, 1973; Der Abbau des Menschlichen. Münch.—Zürich, 1983.

Лит.: *Меркулов И. П.* Когнитивная эволюция. М., 1999.

Е. А. Гороховская

ЛОРЕНЦЕН (Lorenzen) Пауль (род. 1915) — немецкий математик, логик и философ. В 1946—62 работал в Боннском и Кильском университетах. В 1962—80 — в Эрлангенском университете. Основатель (вместе с В. Камлахом) т. н. эрлангенской школы в философии науки и главный представитель немецкой конструктивной теории науки. Конструктивизм Лоренцена представляет собой философское обобщение построенной им концепции оперативной (конструктивной) логики и математики. При исследовании проблем конструктивного обоснования геометрии Лоренцен, опираясь на идеи Г. Динглера, первоначально считал, что, поскольку в геометрии речь идет об анализе не фигур, а природных объектов, она является не частью математики, а разделом протофизики. Впоследствии он изменил свою т. зр. и стал трактовать геометрию как теорию форм математических фигур, в которой из исходных форм по принятым правилам конструирования получаются производные формы фигур. Построенная Лоренценом в 1962 общая теория абстракций охватывает т. н. математику структур, конструктивную теорию множеств, конструктивную теорию вероятностей и общую семантику. Формулируя программу эрлангенской школы и разрабатывая принципы философского конструктивизма, или конструктивного метода, Лоренцен подчеркивает роль языка при построении специальных научных дисциплин и человеческой практики в целом. Наука как высшая форма обобщения повседневной практики должна, по его мнению, быть сведена к «жизненному миру», т. е. к множеству человеческих и ценностных ориентиров. В этом контексте практику предваряет логическая пропедевтика, которая дает конструктивное обоснование практической философии на основе исследования типов моральных поступков, норм и форм аргументации.

Соч.: Einführung in die operative Logik und Mathematik. B.—Gött.— Hdlb., 1955; Konstruktive Wissenschaftheorie. Fr./M., 1974; Grund-begrifie der technischen und politischen Kultur. Fr./M., 1985.

В. Н. Садовский

ЛОСЕВ Алексей Федорович [10(23) сентября 1893, Новочеркасск — 24 мая 1988, Москва] — русский философ, религиозный мыслитель, переводчик и комментатор античной литературы (в первую очередь Платона), ареопагитского корпуса и трактатов Николая Кузанского, автор философско-художественной прозы, педагог.

Окончил Новочеркасскую классическую гимназию (1911), музыкальную школу итальянского скрипача Ф. Стаджи, Московский университет (1915) по отделениям философии и классической филологии. Избран профессором Новгородского университета (1919), утвержден в звании в Москве (1923); в 1920-е гг. профессор Московской консерватории и действительный член ГАХН, участник кружка московских «имяславцев». Вместе с супругой В. М. Лосевой (1898—1954) принял тайный монашеский постриг (3 июня 1929). Издал серию трудов; «Античный космос и современная наука» (1927) «Музыка как предмет логики» (1927), «Философия имени» (1927), «Диалектика художественной формы» (1927), «Диалектика числа у Плотина» (1928), «Критика платонизма у Аристотеля» (1929), «Очерки античного символизма и мифологии», (т. I, 1930), «Диалектика мифа» (1930). Это первое «восьмикнижие» было с энтузиазмом воспринято русской эмиграцией и подвергнуто критике в советской печати, вплоть до инвектив

Л. Кагановича с трибуны XVI съезда ВКП(б) и злобных выпадов в публицистике М. Горького. Под предлогом незаконных вставок в «Диалектику мифа» 18 апреля 1930 арестован, через полтора года, как и В. М. Лосева, осужден по делу т. н. контрреволюционной организации «Истинно-православная церковь». Заключение отбывал в Свирьлаге, досрочно освобожден (1933) по инвалидности и восстановлен в гражданских правах как ударник строительства Беломорканала, однако получил возможность публикаций только после 1953. Преподавал античную литературу в ряде вузов страны, с 1942 по 1944 профессор философского факультета МГУ. Звание доктора филологических наук (1943) присвоено honoris causa. С 1944 до кончины работал в МГПИ им. Ленина. С 1963 по 1994 вышло второе «восьмикнижие» Лосева — восьмитомная «История античной эстетики» (Государственная премия СССР, 1986). Архив Лосева хранится у его вдовы А. А. Тахо-Годи.

Следуя философской традиции всеединства и персоналистским принципам паламитского богословия, Лосев построил системное мировоззрение, которое характеризуется как энергийный символизм и православно понятый неоплатонизм. Мир в этой системе рассмотрен как иерархийное и генологически (от греч. hen — «первоединое») заряженное целое, явленное в непрерывном саморазвитии единого живого телесного духа. Нераздельными мыслятся здесь и формы постижения мира — философская, мифолого-символическая и эстетическая. Ставя перед собой фронтальное задание логико-диалектического переосмысления и упорядочения знания, Лосев построил типологии различных фактических форм искусства, уточнил на единых подходах как научные «первые принципы» символизации, моделирования, структуризации, так и фундаментальные представления о Первопринципе (проблемы апофатизма и троичности, Софийное и Ономатическое Начала). Универсализм системы Лосев доказывал на материалах античной и христианской культур, филологии, лингвистики, музыковедения, логики, математики.

Соч.: Собр. соч. М., 1993—98; Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; Гомер. М., 1960; Введение в общую теорию языковых моделей. М., 1968; Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976; Античная философия истории. М., 1977; Эстетика Возрождения. М, 1978; Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М., 1982; Вл. Соловьев и его время. М., 1990; Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993; Имя. СПб., 1997.

Лит.: *Зеньковский В. В.* История русской философии, т. 2, ч. 2. М., 1991; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991; *Хоружий С. С.* Арьергардный бой. — В кн.: *Он же.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; Лосев *(Гоготишвили Л. А.).* — В кн.: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995; *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997.

Б. Н. Троицкий

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич [25 мая (7 июня) 1903, Петербург — 7 февраля 1958, Париж] — русский православный богослов. Сын философа ***Н. О. Лосского***. В 1920—22 студент Петербургского университета, в 1922 эмигрировал сначала в Прагу, где занимался в семинаре Н. П. Кондакова, затем в Париж. В 1928 стал членом Православного братства св. Фотия. В сер. 1930-х гг. выступил с критикой софиологической концепции о. С. Булгакова в т. н. «споре о Софии». Во время 2-й мировой войны — участник Сопротивления. С декабря 1944 вел курсы догматического богословия и церковной истории во французском Православном институте св. Дионисия. С 1945 член редколлегии журнала «Живой Бог», с 1947 участник ежегодной конференции англо-русского Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. С 1953 преподавал на Пастырских курсах при Западноевропейском Патриаршем экзархате, принимал активное участие в богословских и философских конференциях. Основной труд — «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (опубликован в 1944 на франц. яз., в 1958 переведен на англ. яз.). Интеллектуальные предпочтения (Дионисий Ареопагит, св. Иоанн Дамаскин, св. Григорий Палама, Мейстер Экхарт) свидетельствуют об основных направлениях богословского творчества — соотношение между апофатическим и катафатическим богословием, тринитарная проблематика, проблема творения, раскрываемая в терминах православного энергетизма. Для Лосского характерно доскональное знание восточной и западной святоотеческих традиций, исследовательская добросовестность. Оказал большое влияние на представителей современной православной мысли.

Соч.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991; По образу и подобию. М., 1995; Боговидение. М., 1995; Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.

Лит.: *Ведерников А. В.* Владимир Лосский и его богословие. — «Богословские труды». Сб. 8. М., 1972.

А. И. Резниченко

ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич [24 ноября (6 декабря) 1870, Креславка, Витебской губ. — 24 января 1965, Париж] — русский философ, создатель интуитивизма. Учился в гимназии в Витебске, увлекся идеями атеизма и социализма, за что в 1887 исключен из гимназии. Продолжил образование за границей. Вернувшись на родину, в 1891 поступил на естественно-научное отделение Петербургского университета; в 1894 перешел на историко-филологический факультет. Учился у ***А. Введенского*** и ***А. Козлова***. В 1901—03 находился в заграничной командировке (учился у ***В. Виндельбанда*** в Страсбурге, у ***В. Вундта*** в Лейпциге). К этому времени у Лосского уже сложились главные идеи его концепции, изложенные в диссертации «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», изданной в 1903. Перевел ***«Критику чистого разума» И. Канта*** (1907). В России Лосский опубликовал работы: «Обоснование интуитивизма» (1906), «Введение в философию» (1911), «Интуитивная философия Бергсона» (1914), «Мир как органическое целое» (1917), «Основные вопросы гносеологии» (1918). Вел педагогическую деятельность (с 1900 приват-доцент, с 1916 профессор Петербургского университета). Октябрьскую революцию не принял, в 1922 был выслан в Германию, вскоре перебрался в Прагу, где преподавал в Русском университете, а также в университетах Брно и Братиславы. В 1945 переехал во Францию, с 1946 в США, где до 1950 был профессором Духовной семинарии Св. Владимира в Нью-Йорке. В пражский и американский периоды жизни Лосским написаны «Свобода воли» (1927). «Ценность и бытие» (1931), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938) и «Условия абсолютного добра. Основы этики» (1949) и др. Он читал лекции, исследовал проблемы, посвященные философии и культуре России и обобщенные затем в ряде произведении («История русской философии», 1951; «Достоевский и христианское миропонимание», 1951; «Характер русского народа», 1957). Умер в возрасте 94 лет в Париже.

Свое учение мыслитель строит как единую систему, в основу которой положен ряд фундаментальных принципов, и главный из них — специфически истолкованный принцип интуитивизма. Первоосновением системы стала «пропедев-

тическая гносеология» интуитивизма — на ее фундаменте предполагалось выстраивать онтологию и метафизику, философскую психологию, антропологию, логику, этику, эстетику, социальную философию. Завершением должно было стать учение о Царстве духа как Царстве Божием. Наиболее разработаны в философии Лосского гносеологические, онтологические, религиозно-теологические, этические, аксиологические аспекты.

Гносеологическое учение философа, в тенденции объединяемое с онтологией, получило название ***интуитивизма***. Из сравнительно-типологического анализа (прежде всего в работе ***«Обоснование интуитивизма»***) эмпиризма и рационализма, их достоинств и их недостатков, он делает вывод: новая гносеология «должна отказаться от предпосылки рационализма и эмпиризма, согласно которой субъект и объект обособлены друг от друга...». Необходимо «снять перегородки между субъектом и объектом, признать их первоначальное единство...» (Избранное. М., 1991, с. 67—68).

От анализа знания, характерного для традиционной логики и гносеологии, Лосский переходит к исследованию ***переживания***. «Согласно нашей точке зрения, — пишет он, — сравниваемое переживание и есть объект знания...» (там же, с. 76). Свой интуитивизм мыслитель также именует эмпиризмом, но в отличие от «индивидуалистического» классического эмпиризма подчеркивает его всеобщие моменты, благодаря чему он становится «универсалистским эмпиризмом», ибо предмет его — также и сверхчувственное, которое, однако, не есть сверхопытное. Лосский стремится включить в интуитивистскую концепцию «мистические» элементы: речь в данном случае идет о таких сторонах религиозного опыта, благодаря которым человек способен переживать Бога так же непосредственно, как свое Я; так же непосредственно он может переживать любое не-Я.

Специфику своего интуитивизма философ усматривает в новом решении вопроса об отношении знания и бытия: во-первых, знание само есть бытие в том смысле, что оно действительно существует; во-вторых, «знание содержит в себе как элемент бытие, которое само по себе, т. е. помимо процесса сравнения, вовсе не есть знание» (там же, с. 327). Так интуинтивистская теория познания превращается в новую онтологию.

Свою онтологическую концепцию, построенную на фундаменте гносеологии, Лосский назвал «органическим конкретным идеал-реализмом» и изложил в работе «Мир как органическое целое». В ней по-новому ставятся и решаются традиционные проблемы метафизики — вопросы о соотношении целого и частей, об органической целостности мира, о реальном и идеальном бытии, о субстанции, об абсолютном. В органическом миропонимании утверждается относительность бытия любого вида, т. е. его несамостоятельность и связь — как члена мирового целого — с системой всего мира. Когда речь заходит о ценностях, то, напротив, утверждается их абсолютность. Согласно идеал-реализму, в состав мира входит прежде всего реальное бытие, т. е. пространственно-временные или временные процессы. В основе же реального бытия — идеальное бытие. Оно стоит выше пространственно-временных событий. Математические формы, число, законы отношений — примеры отвлеченно-идеального бытия. «Вы+ше их стоит конкретно-идеальное бытие, напр., Я человека» (там же, с. 525). Конкретно-идеальное бытие Лосский уподобляет монаде Лейбница и называет его «субстанциальным деятелем». Лейбницевское учение о монадах он мыслит необходимым сочетать с «учением об идеальных началах в духе платонизма... В этой системе всякий субстанциальный деятель есть ***индивидуум***, т. е. единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий свое особое место и значение для всего мира; своеобразие индивидуума выражено в идее Бога о нем и составляет его идеальное назначение» (там же, с. 526—527). Отсюда Лосский органично переходит к принципу ***персонализма***. На каждой ступени развития мира утверждается наличие «субстанциального деятеля» более высокого порядка, поэтому концепция именуется также иерархическим персонализмом. На этой сложной метафизическо-онтологической основе затем воздвигается учение о свободе, в котором рассматривается сначала отрицательное, а потом положительное понятие ***свободы***. Отрицательное определение свободы — свобода человека «от...» (от внешнего мира, своего тела, своего характера, от своего прошлого, от Бога). Правда, уже на ступени отрицательной свободы человека совершается переход к свободе положительной: «человек оказался свободным от всего, что есть в мире, и даже от Того, Кто выше мира» (там же, с. 576). Формальная свобода человека перерастает в содержательную материальную свободу при условии, что в распоряжении людей находится «бесконечная творческая сила для осуществления бесконечного разнообразия красоты, добра и обретения совершенной истины» (с. 583). В «Условиях абсолютного добра» и других этических работах Лосский сосредоточился на обосновании Добра как абсолютной ценности, на критике релятивизации ценностей, на религиозном обосновании высших, или абсолютных, ценностей Добра, Истины, Красоты, Любви, Всесовершенства, на противопоставлении им эгоистических, животных склонностей людей, приводящих к «отпадению», отчуждению личности от Бога. Индивид должен добровольно отречься от использования безграничной формальной свободы и сделать бесповоротный выбор в пользу Добра, а значит и в пользу «благодатного всемогущества положительной материальной свободы в Боге и Царстве Божием» (там же, с. 597).

Соч.: Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968.

Лит.: *Старченко Н. Н.* Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. М., 1991; *Гайденко П. П.* Иерархический персонализм Н. О. Лосского. — В кн.: *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. с. 349—370; *Филатов В. П.* Жизнь и философская система Н. О. Лосского. — В кн.: *Лосский Н. О.* Избранное. М., 1991. с. 3—10; Лосский Николай Онуфриевич (*Скенлен Дж. П., Старченко Н. Н.*). – Русская философия. Словарь. М., 1995, с. 274-276.

Н. В. Мотрошилова

ЛОТМАН Юрий Михайлович (28 февраля 1922, Петроград — 28 октября 1993, Тарту) — специалист в области теории литературы и эстетики, истории русской литературы и культуры, семиотики и культурологии; д-р филологических наук, профессор. В 1939 поступил на филологический ф-т Ленинградского государственного университета. С 1940 — в Советской Армии. Участник Великой Отечественной войны С 1950 по 1954 работал в Тартуском учительском институте, а с 1954 — в Тартуском ун-те, в 1960—77 — зав. кафедрой русской литературы. С нач. 60-х гг. разрабатывает структурно-семиотический подход к изучению произведений культуры, создает «Тартуско-Московскую школу семиотики». Работы Лотмана по семиотическому анализу различных текстов культуры объединены идеей «вторичных моделирующих систем», т. е. текст интерпретируется как единство модели объективной и субъективной действительности, а также в качестве зна-

ковой системы, вторичной по отношению к знакам естественного языка — «первичной моделирующей системы». Возглавлявшаяся им «тартуская школа» семиотики продолжала традиции русской «формальной школы», особенно Ю. Тынянова, учитывая опыт развития семиотического структурализма в различных странах, но не ограничивалась изучением формальной структуры художественных произведений, уделяя первостепенное внимание семантике знаковых структур (Структура художественного текста, 1970; Анализ поэтического текста, 1972). Семиотический предмет, согласно Лотману, можно адекватно осмыслить не как отдельный знак, а как текст, существующий в культуре, — текст, представляющий собой «сложное устройство, хранящее многообразные коды, способное трансформировать получаемые сообщения и порождать новые, как информационный генератор, обладающий чертами интеллектуальной личности» (Избр. статьи, т. 1, Таллин, 1992, с. 132). Исходя из этого, Лотман рассматривает и саму культуру в семиотическом ее аспекте, в многообразии ее коммуникативных связей («Статьи по типологии культуры», т. I—III. Тарту, 1970—73). Вводит понятие «семиосфера» (1984), характеризующее границы семиотического пространства, его структурную неоднородность и внутреннее разнообразие, образующее структурную иерархию, компоненты которой находятся в диалогическом отношении. Теоретические воззрения Лотмана учитывают развитие современного научного знания, особенно теорию информации, кибернетику, теорию систем и структур, учение о функциональной асимметрии мозга, идеи синергетики (Культура и взрыв. М., 1992), и в то же время они опираются на богатейший материал мировой культуры, в первую очередь России.

Соч.: Радищев и Мабли.— В сб.: XVIII век, сб. 3. М.—Л., 1958; Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века.— В кн.: *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1969; Структура художественного текста. М., 1970; Искусствознание и «точные» методы в современных зарубежных исследованиях. — В кн: Семиотика и искусствометрия. М., 1972; Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин, 1973; Культура и взрыв. М., 1992; Избр. статьи в 3 т., т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992; т. 2: Статьи по истории русской литературы XVIII — первой половины XIX века. Таллин, 1992; т. 3: Статьи по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки [Список трудов Ю. М. Лотмана]. Таллин, 1993.

Л. Н. Столович

ЛОТЦЕ (Lotze), Рудольф Герман (25 мая 1817, Баутцен — 1 июля 1881, Берлин) — немецкий философ, психолог и физик. В 1934 закончил Лейпцигский университет по специальностям медицины и философии. С 1842 — экстраординарный профессор в Лейпциге. С 1844 — зав. кафедры философии в Геттингене. Автор книг «Метафизика» (Metaphysik, 1841), «Логика» (Logik, 1843), «Общая патология» (1842), «Микрокосм» (Mikrokosmos, Bd. 1, 1856; Bd. 2, 1858; Bd. 3, 1864), «Основные вопросы психологии» (Grundzüge der Psychologie, 1881). В философии и психологии Лотце продолжал традиции ***Лейбница*** и ***Гербарта***, восприняв отдельные идеи ***Платона*** (учение об идеях), Канта (схематизм) и Гегеля (диалектика). На его мышление оказали также влияние труды А. Фолькмана, которому Лотце посвятил работу «Медицинская психология, или Физиология души» (1854) и ***Г. Фехнера***. В целом он попытался соединить традиции немецкого идеализма с естественно-научными воззрениями.

В противовес Шеллингу, полагавшему, что законы механики действуют только в неорганическом мире и подчиняются более высокой телеологической причинности, Лотце одним из первых заговорил о «механизме» в биологии, считая «органическое» определенной комбинацией «механического». Воздействие разума как нематериальной сущности на тело (как и тела на разум) имеет исключительно механический характер. Решая проблему пространственной определенности чувств, Лотце выдвинул идею «локального знака» (1852): каждое ощущение, помимо своей качественной определенности, обладает собственной интенсивностью, что связано с его локализацией. Контакт кожной поверхности с предметом вызывает появление локального знака, который тем не менее не является пространственным. Восприятие пространства возникает из связи между локальным знаком и движением, создаваемым опытом. В «Микрокосме» Лотце ставит задачу создания «механики общества», которая расширила бы психологию за пределы индивидуума. Задача науки заключается в каузальном объяснении по общим законам, критерии должны быть взяты из философии. Противоречия философских систем являются кажущимися и могут быть представлены как аспекты единого предмета метафизики. Метафизика — формальная наука, поэтому истинно сущее невозможно определить только понятийными средствами. Необходимо разделить различные понятия бытия: 1) бытие в логическом смысле (логическое бытие); 2) реальное бытие (подчиняющееся каузальным законам); 3) трансцендентное бытие (телеологическое). Соответственно этим трем родам бытия выделяются три мира: 1) истины; 2) действительности и 3) ***ценности*** (понятие, ставшее затем одним из центральных в ***неокантианстве***). Эти три мира отделены друг от друга только в человеческом мышлении, но не в реальности, осуществление ценностей связано с миром каузальным (действительностью), а истинно сущее есть цель, реализованная через каузальные средства. Истинным может быть только то, что отвечает требованию «желать быть ради себя самого», а значит, является чем-то большим, нежели логическая необходимость; единство фактов и ценностей явлено в Боге. Понятие «бытие» должно быть прояснено сначала в языковом плане (разведение бытия, существования (Dasein) и действительности). В соответствии с диалектическим принципом Лотце развивает ступенчатую последовательность понятий бытия. Необходимо возвращение к «целостному духу», который уже присутствует в философии, причем он скорее вспоминает о своей истине, обладает ею и практикует ее, нежели знает ее (идея анамнезиса Платона). Каждый из трех родов бытия занимает свое место в системе знания.

Последовательно продумывая идею отношения (Beziehung или Relation), Лотце приходит к разложению понятия субстанции в понятии закономерности (Gesetzbegriff). «Субстанция», носитель отношений, есть всего лишь понятие рефлексии, возникшее из необходимости построить допущение о чем-то, что охватывает разнородные типы отношений. Именно эти многообразные отношения вызывают видимость субстанциальности, «закон видимости и есть субстанция». То, что объективно значит, предполагает нечто, по отношению к чему оно значит, т. е. мир действительности. Так, миру значащего или «царству возможной необходимости» противостоит «царство свободной действительности». Бытие в третьем смысле — действительность, которая каузально взаимосвязана, однако не так, как это представляет себе рационализм (что все сущее находится между собой в постоянном взаимодействии). То, что сводит воедино действующие причины, есть бытие как побуждающая цель. Целеопределенная действительность (zweckbestimmte Wirklichkeit) есть по своей природе должен-

ствующее быть (Seinssollende); т. е. обладает моральной необходимостью. На онтологии Лотце основывается его космология и логика.

Космология представляет принципы науки о природе в системе категорий: время, пространство, движение, материя, масса, сила, притяжение и др. Если различные роды бытия, т. н. «онтологические формы», показывали «формы сущего как оно есть само по себе, то категории космологии являются формами явления, в которых сущее становится для нас объектом». В теории познания Лотце толкует являющийся субъекту мир как осуществление (Erfüllung) самого по себе (des Ansich) в субъективности и как осуществление ценностей. Рассматриваемая Лотце проблема объективной значимости логических форм оказалась важной для последующего развития немецкой философии (в особенности для ***феноменологии*** *Гуссерля*). Любая специфическая область исследования наряду с методами своей науки требует также и философского исследования, обращающегося к смыслу (Sinn) и значению (Bedeutung) явлений. Лотце отказывается от теории параллелизма между природой и духом, а также телом и душой. Единство самосознания, охватывающее различные аспекты, делает необходимым допустить существование самостоятельной души, одной из главных характеристик которой является то, что она деятельна.

Соч.: Geschichte der Ästhetik in Deutschland. Münch., 1868 (Rep.: 1913); Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie, 3 Bde. 1856—64; в рус. пер.: Микрокосм, ч. 1—3. М., 1866—67; Основание практическом философии. СПб., 1882; Основание психологии. СПб., 1884.

Лит.: *Hartmann E.* Lotzes Philosophie. Lpz., 1888.

И. А. Михайлов

ЛУБКИН Александр Степанович [1770 или 1771 — 30 августа (11 сентября) 1815] — русский философ. Из духовного сословия. Обучался в Костромской семинарии. В 1792 окончил Александровскую главную духовную семинарию (будущая Петербургская духовная академия). Преподавал философию в Костромской (1797—1801) и Петербургской армейской (1801—06) семинариях. В 1806 вышел из духовного звания. Служил в Петербургском педагогическом институте. С 1810 — директор училищ Оренбургской губернии. В 1812—15 профессор кафедры «умозрительной и практической философии» Казанского университета. Лубкин — первый в России исследователь Канта. С сенсуалистических позиций выступил как критик априоризма и субъективизма кантовской философии. Исходя из объективности внешнего мира, доказывал адекватность реакции органов чувств на внешнее воздействие. В то же время видел ограниченность чувственного познания, поэтому большую роль в постижении сути («внутренней природы») вещей отводил рациональным формам познавательного процесса, выяснению их специфики. Лубкин критиковал агностицизм Канта, его понимание «вещи в себе» («Письма о критической философии», 1805). Обосновывая познаваемость мира, исходил из практической ценности познания, напр., полагал, что философия как система сведений необходима человеку «для снискания благополучия». С позиции потребностей личности («самолюбия») упрекал Канта в том, что он отделял нравственность от естественных, «чувственных побуждений», от религиозных чувств. Вольнодумной была мысль Лубкина о том, что уважение к закону зависит от того, благо или зло несет он человеку. Противоречивый и непоследовательный деизм философа к концу жизни сменился глубоким религиозным мироощущением. Правда, в своей последней (запрещенной к публикации) работе «Начертание метафизики», пытаясь согласовать веру и разум, Лубкин по сути развел богословие и философию, что означало отрицание основного онтологического принципа деизма, подчеркивало антиклерикальную тенденцию его взглядов.

Соч.: Примечания к «Начальному курсу философии Снелля». Ч. 1, 2, 4, 5. Казань, 1813; Начертание логики... СПб., 1807 (опубликована также в кн.: Русские просветители, т. 2. М., 1966).

Лит.: *Булич Н.* Из первых лет Казанского университета (1805—1819), ч. 2. СПб., 1904; *Каменский З. А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.

И. Ф. Худушина

ЛУКАСЕВИЧ (Lukasiewicz Jan) Ян (21 декабря 1878, Львов — 13 февраля 1956, Дублин) — польский логик и философ, один из главных представителей ***Львовско-варшавской школы***, зачинатель исследований по математической логике в Польше. Философское образование получил во Львове под руководством ***К. Твардовского***, затем в Берлине и Лувене (Бельгия). Профессор Варшавского (1915—39) университета; ректор Варшавского университета (1922—23 и 1931—32); академик Польской АН с 1937, а после 2-й мировой войны — проф. Королевской Ирландской академии в Дублине с 1946.

Целью логических исследований Лукасевич считал прежде всего разработку точных методов анализа философских рассуждений. Такие методы призваны обеспечить конструктивность и однозначность понятий, которыми оперирует философия, тем самым сближая философию с наукой. Продуктивное философское рассуждение может быть построено только вокруг таких проблем, которые могут быть сформулированы с научной точностью и однозначностью. В основании философии может быть положена «научная метафизика», или общая теория предметов, но не эпистемология в духе ***Декарта*** или ***Канта***, ибо такой путь, по мнению Лукасевича, ведет в тупик. Выход из тупика — в применении логической методологии, позволяющей свести к минимуму число исходных философских понятий, обладающих очевидностью и интуитивной ясностью, чтобы затем через них строго определять философские понятия «пространственно-временной структуры мира», «причинности», «детерминизма», «индетерминизма» и др. Т о. логика дает методологический образец для философии (и, в частности, аксиоматико-дедуктивный метод). Лукасевич весьма скептически относился к попыткам построения всеобъемлющих философских систем. Критикуя психологизм и априоризм в логике, он выдвинул идею логического плюрализма: различные логические системы способны эксплицировать различные онтологические теории. Напр., классическая двузначная логика (см. ***Логика высказываний***) эксплицирует принцип «жесткого» детерминизма в философском и научном мышлении, тогда как переход к ***многозначным логикам*** позволяет проводить корректные «индетерминистские» рассуждения».

Основные результаты Лукасевича лежат в области математической логики. Ему принадлежат важные результаты в области классической (теория дедукции и аксиоматизация), интуиционистской, модальной, импликативной и ***вероятностной логики***. Он провел ряд исследований по проблемам аксиоматизации формализованной силлогистики, по истории логики (силлогистика Аристотеля, логика древних стоиков); им введена оригинальная бесскобочная запись логико-математичес-

ких формул; впервые в 1910 был подвергнут критике закон непротиворечия.

Однако главная проблема, которой Лукасевич посвятил всю свою жизнь, — это «борьба за освобождение человеческого духа»» (1918) посредством создания новой логики. Мировую славу и известность принесло Лукасевичу создание в 1920 первой системы многозначной логики, а именно трехзначной. В 1930 им, совместно с ***А. Тарским***, были подведены итоги исследования конечнозначных и бесконечнозначных логик в Львовско-варшавской школе. Последние три десятилетия наблюдается необычайный интерес к многозначным логикам Лукасевича. Была обнаружена связь конечнозначных логик Лукасевича с теорией простых чисел и даны различные новые определения последних. В качестве следствия был построен алгоритм порождения классов простых чисел, причем всех. Еще больший интерес вызывают алгебры, соответствующие пропозициональной бесконечнозначной логике Лукасевича. Оказалось, что они эквивалентны совершенно различным алгебраическим структурам, возникшим в разное время и на различных основаниях, напр., MV-алгебрам Чэна, введенным только в 1958. Имеются весьма неожиданные интерпретации бесконечнозначной логики Лукасевича, напр., в бесконечномерных пространствах.

Соч.: Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; О детерминизме. — «ВФ», 1995, № 5; O zasadzie sprzecnosci u Arystotelesa. Krakow, 1910; Elementy logiki matematycznej. Warsz., 1929 (англ. пер.: Elements of mathematical logic. N.Y., 1959 и 1963); Selected works. Amst., 1970.

Лит.: *Карпенко А. С.* Логики Лукасевича и простые числа. М., 2000; *Он же.* Ян Лукасевич — детерминизм и логика. — В кн.: Логические исследования, в. 2. М., 1993; *Он же.* Логика, детерминизм и феномен прошлого. — «ВФ», 1985, № 5; *Borkowski L., Slupecki J.* The logical works of J. Lukasiewicz. — «Studia Logica», 1958, vol. 8; Selected papers on Lukasiewicz sentential calculi. Wroclaw, 1977, Bibliogr., p. 189—199.

А. С. Карпенко, В. Н. Порус

ЛУКАЧ (Lukacs) Дьёрдь (Георг) (13 апреля 1885, Будапешт — 4 июня 1971, Будапешт) — выдающийся венгерский философ, эстетик, литературовед, политический деятель. Сын крупного банкира, учился праву и философии в университетах Будапешта, Берлина, Гейдельберга. С 1906 по 1915 жил в Германии, за исключением периода с сентября 1911 по май 1912, когда жил во Флоренции. Его взгляды сложились под влиянием ***В. Дильтея***, ***Г. Зиммеля***, ***М. Вебера***. В эти годы завязалась его дружба с ***Э. Блохом***, состоялось знакомство с К. Мангеймом. В 1915 возвратился в Будапешт, где вокруг него в «Воскресном товариществе» объединилась радикально настроенная интеллигенция, считавшая необходимым полный разрыв со старым обществом. Лукач принял участие в антивоенном движении, разделяя взгляды Э. Сабо — видного деятеля венгерского рабочего движения. Для него оказались неприемлемы теория и практика социал-демократии. В эти годы он усиленно изучал Гегеля. Октябрьскую революцию в России воспринял как «страшный суд» над миром капитала, как очищающую процедуру, а пролетариат как мессию, призванного избавить мир от ***отчуждения***. В 1919 вступил в КПВ, стал членом ее ЦК, в период венгерской революции был наркомом просвещения, комиссаром Красной армии, затем эмигрировал в Вену, где участвовал в работе журнала «Коммунизм», ставшим рупором левых сил в западноевропейском коммунистическом движении. В 1929 приезжал в Москву, где до лета 1931 был сотрудником ИМЭЛ, затем был послан в Германию. В 1933 вернулся в Москву, где прожил до 1945, сотрудничал с журналами «Литературный критик», «Интернациональная литература», работал в Институте философии АН СССР, где защитил докторскую диссертацию о творчестве молодого Гегеля (1938). В 1945 вернулся в Венгрию, где стал профессором эстетики, философии в Будапештском университете, академиком ВАН, лауреатом премии им. Кошута, ряда международных премий. В октябре 1956 вошел в состав правительства И. Надя, был исключен из партии, в 60-х гг. восстановлен. Свои философские труды Лукач писал на немецком языке. Творчество Лукача, получившее широкое международное признание, можно разбить на два периода: ранний, домарксистский с 1909 по 1930 и марксистский период с 1930 по 1971. В центре творчества молодого Лукача — озабоченность за судьбы культуры. Наиболее известны работы этого периода «Душа и форма» (A Lelek és formák) и «Теория романа» (Die Theorie des Romans). Наибольшую известность получила его работа «История и классовое сознание» (Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über die marxistische Dialektik. B., 1923), в которой дается философское осмысление сущности революционных событий тех лет. В центре книги — проблема отчуждения, которое отождествляется с овеществлением, опредмечиванием. Снятие отчуждения равнозначно преодолению предметности.

Второй период творчества Лукача начинается с его знакомства с ***«Экономическо-философскими рукописями 1844 г.»*** К. Маркса, которые оказали решающее воздействие на все последующее его творчество. В 30-е гг. в фокусе его внимания находятся проблемы эстетики. В философском аспекте большой интерес представляет его книга «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Geselltschaft. Zürich—Wien, 1948; рус. пер. М., 1987), в которой философия Гегеля рассматривалась как многоголосое эхо Французской революции и промышленной революции в Англии в условиях отсталой Германии. В эти же годы Лукач приступил к исследованию тех философских течений, которые использовались в идеологии ***фашизма***. По этой теме им. написана работа «Разрушение разума» (Die Zerstorung der Vernuft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler, B., 1954), где философия иррационализма предстает как идеологическая подготовка фашизма. В 1963 Лукач закончил книгу «Своеобразие эстетического» (Die Eigenart des Ästhetischen. B., 1963; рус. пер. тт. 1—4. М., 1985—1987). В своем последнем незаконченном труде — «К онтологии общественного бытия» (Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Bd. 1—3. Darmstadt—Neuwied, 1971—73) Лукач поставил задачу реконструировать взгляды Маркса на общественное бытие и показать, что, несмотря на все изменения в мире, отчуждение не преодолевается. Это была попытка онтологического обоснования субъективности в рамках марксизма.

Соч.: К истории реализма. М., 1939; Литературные теории XIX в. и марксизм. М., 1937; К онтологии общественного бытия. Пролегомены. М., 1991; Frühschriften. Neuwied—B., 1968; Frühe Schriften zur Asthetik, Bd. 1—2. Darmstadt—Neuwied, 1974; Goethe und seine Zeit. B., 1947; Der russische Realismus in der Weltliteratur. B., 1948; Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx. B., 1948.

Лит.: *Бессонов Б. Н., Нарский И. С.* Дьёрдь Лукач. М., 1989; *Хевеши М. А.* Из истории критики философских догм II Интернационала. М., 1977; Lukacs Today. Dordrecht, 1988.

М. А. Хевеши

ЛУКИАН (Λουκιανός) из Самосаты (ок. 120—180) — античный ритор и сатирический писатель, представитель т. н. «второй софистики», близкий к воззрениям ***киников***. Подражая

литературному творчеству киников и старых комедиографов, сделал философов главным предметом своих сочинений (в основном это диалоги; есть также сатирические рассказы, диатрибы, лекции и критические заметки). Ряд текстов Лукиана представляет интерес как свидетельство о пользовавшихся популярностью в его время философах («Жизнеописание Демонакта», «Нигрин») и религиозно настроенных проповедниках («Александр, или Лжепророк», «Смерть Перегрина»), а также об особенностях рецепции классической философской традиции в Римской империи («Пир», «Распродажа жизней», «О выборе философии», «Разговоры в царстве мертвых» и др.). Другая излюбленная тема Лукиана — сатирическая критика религии («Разговоры богов», «Собрание богов», «Прометей», «Об астрологии», «О сирийской богине»).

Лукиан был популярен у гуманистов эпохи Возрождения как образец остроумного и эрудированного критика; он стал одним из тех авторов, которые помогли Европе узнать об античных киниках и скептиках.

Соч.: Luciani Opera, ed. M. D. Macleod, 1.1-3. Oxf., 1972-80; Lucian, greek text with engl. transl., eds. A. M. Harmon, K. Kilburn, M. D. Macleod, vol. 1—8. Cambr. (Mass.), 1960—72; Собр. соч. в 2 т., пол. ред. и с комм. Б. Л. Богаевского. М.—Л., 1935; Избранное. М., 1987.

Лит.: *Clay D.* Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis). — ANRW II 36, 5, 1992, p. 3406—3450; *Nesselrath H.-G.* Kaiserlicher Skeptizismus in platonischem Gewand: Lukians «Hermotimos».— Ibid., S. 3451—3482; *Macleod M. D., Baldwin B.* Lucianic studies since 1930.- Ibid., 34, 2, 1994, p. 1362—1421; *Anderson G.* Lucian: tradition versus reality.— Ibid., p. 1422—1447; Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'études romaines et gallo-romaines les 30 sept. — 1 oct. 1993, éd. par Alain Billaut. Textes rassemblés avec la collaboration d'André Buisson. Lyon— P., 1994.

М. А. Солопова

ЛУКРЕЦИЙ, Тит Лукреций Кар (Titus Lucretius Cams) (ок. 95—55 до н. э.) — римский поэт, философ-материалист. Представитель атомистической традиции, последователь Эпикура. Автор дидактической поэмы «О природе вещей» (De remm natura), состоящей из шести книг. Первая содержит космологические воззрения Лукреция, их основные положения: «Из ничего не творится ничто по божественной воле» (I, 151), в мире нет ничего, кроме атомарных тел и пустоты. Во второй книге излагаются атомистическая теория, учение о спонтанном отклонении атома (clinamen), концепция множественности миров, опровергаются идеи провидения и участия богов в создании Вселенной. Третья книга посвящена критике представлений о бессмертии души и переселении душ; в ней приводятся доказательства смертности души, говорится о ничтожности страха смерти. В четвертой книге излагается теория познания, связанная с учением об атомарных образах (simulacra) как основе чувственного восприятия. Пятая книга начинается с прославления Эпикура и содержит антителеологическую концепцию развития природы и человеческого общества: «нужда» лежит в основе развития человеческой культуры, и в этом Лукреций близок Демокриту. Шестая книга посвящена объяснению причин природных феноменов, вызывающих суеверные страхи; величественный образ природы омрачается здесь описанием явлений, враждебных человеку, — книга завершается описанием чумы в Афинах, трагически оттеняющим оптимизм всей поэмы в целом.

Вдохновленный просветительским пафосом философии Эпикура, имевшей целью освобождение людей от суеверий, страха перед богами и смертью, Лукреций прославлял Эпикура как героя-благодетеля, как бога и как спасителя, указавшего людям путь к счастью. Лукреций считал своим долгом продолжить его дело, открыть «глубоко сокровенные вещи» (1,145) и показать, что мир не управляется богами, а развивается естественным образом. При этом если для Эпикура физика вторична по отношению к евдемонистической этике, то для Лукреция физика имеет самостоятельную ценность. Он вдохновенно рисовал картины бесконечного развивающегося космоса. В этом, как и в поэтической форме изложения философских идей, его родство с ранними греческими натурфилософами: он объединил «горькую полынь философии с медом поэтической формы» (О природе вещей, т. 2. Статьи, комментарии. М.—Л., с. 189), что было чуждо классическому эпикуреизму, но свойственно, к примеру, Эмпедоклу (о котором он писал с глубоким уважением). Учение Лукреция о богах как тончайших атомарных образах, существующих в междумировых пространствах и не вмешивающихся ни в дела мира, ни в жизнь людей, связано с эпикурейской гносеологией и этикой. Боги — этико-эстетический идеал для эпикурейца. Лукреций по-новому истолковал понятие благочестия, лишив его связи с традиционной религией и усматривая благочестивое поведение в «созерцании при полном спокойствии духа» (V, 1203). Душа материальна, поэтому погибает вместе с телом, смерть для нее — лишь избавление от страданий; преодоление страха смерти — условие земного счастья.

Идеи Лукреция оказали значительное влияние на развитие материалистических философских учений эпохи Возрождения и Нового времени.

Соч.: De rerum natura libri sex, издания: K. Müller. Z., 1975; M. F. Smith (Loeb Classical Library). L.—Cambr., 1975; J. Martin (Bibliotheca Teubneriana). Lpz., 1963; в рус. пер.: О природе вещей, ред. и перевод Ф. А. Петровского, т. 1. М.—Л., 1945.

Лит.: *Boyance P.* Lucrèce et l'épicurisme. P., 1963; *Holland L. A.* Lucretius and the Transpadanes. Princeton, 1979; *Schmidt J.* Lukrez und die Stoiker. Quellenuntersuchungen zu De rerum natura. Marburg/Lahn. 1975; *Nichols Jr., J. H.* Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius. Ithaca, 1976; *Roberts L.* A Concordance of Lucretius. N.Y.-L., 1977; *Bollack M.* La raison de Lucrèce. P.. 1978; *Clay D.* Lucretius and Epicurus. Ithaca, 1983.

М. М. Шахнович

ЛУЛЛИЙ (Lull, Lullius) Раймонд (1235, Майорка - 1315, Тунис) — испанский богослов и миссионер, философ, логик, алхимик, писатель, один из родоначальников европейской арабистики. Учился в Париже, в тридцать лет оставил светскую жизнь, поэзию и куртуазные произведения и обратился к теологическим, философским, логическим трудам. Написал на каталанском, латыни и арабском языках около трехсот произведений. Испытал влияние арабских ученых (ал-Араби, ал-Газали), вместе с тем резко выступал против ***аверроизма*** и учения о ***двойственной истине***. В главном труде «Великое искусство» (Ars magna, 1308, опубликован в 1480) предложил своего рода «логическую машину», позволяющую механически моделировать логические операции мышления — специальный алфавит (понятия обозначались буквами), сочетания фигур, систему семи концентрических кругов, вращение которых давало новые комбинации терминов, исчерпывая все субстанции и акциденции, абсолютные предикаты мира. Эта попытка формализации логических операций пользовалась успехом до сер. 18 в. Лейбниц в диссертации о комбинаторике (1666) подверг ее критике как «слабую тень настоящего искусства комбинаторики». Благодаря конкретным рецептам поиска философского камня и получения золота и серебра «Ars

magna» и другие труды Луллия в этой области стали настольными для алхимиков. Литературные труды — «Книги о Любящем и Возлюбленном», «Книги о рыцарском ордене» и «Книги о животных» переведены на русский язык (1997).

Соч.: Tractatus, ed. J. Manget, t. 1—2. Genevae, 1702 (Bibliotheca chemica curiosa); Obres essencials, vol. 1—2. Barcelona, t. 1—2, 1957—60 (Biblioteca perenne...): в рус. пер.: Книга о Любящем и Возлюбленном. СПб., 1997.

Лит.: *Мейер Э.* История химии с древнейших времен до настоящих дней. СПб., 1899; *Rzynka B.* Ars magna. Die grosse Kunst des Raimund Lull. Modling bei Wien, 1960.

Л. А. Микешина

ЛУНАЧАРСКИЙ Анатолий Васильевич (псевдонимы А. Анютин, В. Воинов и др.) [11(23) ноября 1875, Полтава — 26 декабря 1933, Ментона, Франция] — русский политический деятель, теоретик искусства, публицист, переводчик. По окончании Киевской гимназии (1895) изучал философию в Цюрихском университете. С 1896 профессиональный революционер, 8 раз сидел в тюрьмах. С 1917 нарком просвещения; с 1922 член ВЦИК; с 1933 посол в Испании. Академик (1930). Еще в гимназии увлекся философией и пытался «создать эмульсию из Спенсера и Маркса». Отстаивал материалистические позиции в споре с идеалистами, в гносеологии соединял материализм с эмпириокритицизмом. В биосоциальной эволюции человека отмечал огромную роль физической трудовой деятельности, концепция которой составляет основные принципы воспитания и обучения. Анализируя многочисленные разновидности религий и философских школ, Луначарский считал марксизм «новой, глубоко критической ... синтетической религиозной системой», находя в ней стремление к совершенствованию человека и общества. Гуманизм Фейербаха развил до обожествления человека будущего. Свои богостроительные идеи назвал символом «беспредельного роста мыслящей и чувствующей жизни». Идею развития человека положил в основание «науки об оценке» — эстетики.

Соч.: Собр. соч., т. 1—8. М., 1963—67; От Спинозы до Маркса. Очерк по истории философии как миросозерцания. М., 1925; Неизданные материалы. — «Литературное наследство», т. 82. М., 1970; Избр. статьи по эстетике. М., 1975; Очерки по истории русской литературы. М., 1976; Об искусстве, т. 1-2. М., 1982.

Лит.: *Северикова Н. М.* Луначарский о воспитании. М., 1990; *Ефимов В. В.* Летопись жизни и деятельности А. В. Луначарского(1917—1933), т. 1—3. Душанбе, 1992; *Angres D.* Die Beziehungen Lunatscharskijs zur deutschen Literatur. B., 1976.

Архивы: РГАЛИ. ф. 279; ГАРФ, ф. 5146.

Н. М. Северикова

ЛУНИН Михаил Сергеевич [29 декабря 1787 (9января 1788), Петербург — 3(15) декабря 1845, Акатуй, Иркутская губ.] — русский социальный мыслитель, декабрист. Из дворян, получил домашнее образование. В 1803—15 — на военной службе, участвовал в войне 1812—14. В 1816 вошел в Союз спасения, выступил с идеей установления конституционной монархии. В 1816—17 проживал во Франции, где принял католичество. В Париже встречался с Ж. де Местром, А. Сен-Симоном, увлекся утопией построения общества, основанного на принципах христианской морали. 1817—21 — один из создателей Союза спасения и Союза благоденствия, член Северного и Южного обществ. В восстании 14 декабря не участвовал. В 1826 Лунин был арестован и осужден на 15 лет каторжных работ. В 1836 вышел на поселение в село Урик Иркутской губернии. В 1841 вновь арестован и сослан в крепость Акатуй. Вероятна насильственная его кончина. В урикский период (1836—41) создал основные историко-политические сочинения. Агитационные по характеру «Письма из Сибири» (1836—40) содержат критику различных сторон российской действительности, и прежде всего крепостного права. В работах «Взгляд на русское тайное общество с 1816 по 1826 год» (1838), «Разбор донесения тайной следственной комиссии» (1839) анализировал цели, программу, причины неудачи декабристского движения. В «Розыске историческом» (1838) и «Общественное движение, в России» (1840) проследил предпосылки возникновения его как движения политического. В сочинениях Лунина продолжился принципиальный спор декабристов с Карамзиным о роли самодержавия и движущих силах истории. Отрицая самодержавие по причине его надзаконности, он подчеркивал роль народа и сознательно делал акцент на народном характере дела декабристов. Лунин определил движение декабристов как «нравственное и умственное», а самих декабристов назвал «апостолами свободы». Есть основания полагать, что мыслитель намеревался написать труд по всеобщей истории, главная идея которого (судя по фрагментам) заключалась в том, что с развитием общества растет и свобода личности. Лунин оставался сторонником конституционного политического устройства. В соответствии со своим деистическим мировоззрением он полагал, что любая власть, взаимные обязанности и права равным образом исходят от Бога. Лунин убежден, что «вера превышает наш разум» — философия служит к обозначению пределов человеческого ума, тогда как Писание беспредельно. В «Записных книжках» он подчеркивает важную культурно-историческую роль католичества, которое способствовало установлению гражданственности и законности: «Католичество повсюду было источником конституционных принципов» (Соч. и письма. Пг., 1923, с. 211). Лунин не принимал православие, ибо подчиненная государству православная церковь, по его мнению, является «орудием полицейской власти» (там же, с. 181). Критиковал протестантизм как религию, граничащую с атеизмом.

Соч.: Письма из Сибири. М., 1988.

Лит.: *Гессен С. Я., Коган М. С.* Декабрист Лунин и его время. Л., 1926; *Эйдельман Н. Я.* Лунин. М., 1970; *Окунь С. Б.* Декабрист М. С. Лунин. Л., 1985.

И. Ф. Худушина

«ЛУНЬ ЮЙ» («Суждения и беседы», «Аналекты», «Изречения») — сборник бесед и суждений ***Конфуция***, составленный его учениками. В эпоху Тан (618—907) памятник вошел в число конфуцианских канонов, а в 11—12 вв. вместе с «Мэнцзы», ***«Да сюэ»*** и ***«Чжун юн»*** — в базовый конфуцианский канонический свод «Четверокнижие» («Сы шу»). Тогда и была подготовлена официальная редакция текста «Лунь юя» из 20 няней (глав).

В «Лунь юе» полностью отсутствует мистический пласт, а также натурфилософская проблематика. Внешне бессистемно скомпонованные афоризмы объединены темой созидания идеального общественного порядка, который для Конфуция является выражением ***дао*** в Поднебесной. Его реализация возможна в результате самосовершенствования человека посредством приобщения к «письменности/культуре» (вэнь). Этот процесс сопряжен с постижением дао, «человеческая» ипостась которого подразумевает воплощение в жизни индивида комплекса взаимосвязанных этических принципов: «сыновней почтительности и братской любви» (сяо ти), «верности и вза-

имности/великодушия» (***чжун шу***), «гуманности» (***жэнь***), «долга/справедливости» (***и***), «мудрости» (***чжи***), «мужества» (юн) и т. д. Их осуществление формирует личность «благородного мужа», буквально «сына правителя» (***цзюнь цзы***). Данный термин имеет и этическое, и социальное наполнение: образ цзюнь цзы ассоциируется с правителем царства или представителем социальных верхов.

Категория «жэнь», введенная в китайскую культуру Конфуцием, занимает в «Лунь юе» центральное положение, интегрируя все остальные нравственные принципы и нормы, включая «золотое правило» морали. Последнее фигурирует в «Лунь юе» в двух формулировках — отрицательной («Чего не желаешь себе, того не навязывай другим» — V, 11; XII, 2; XV, 23) и положительной («Побуждай людей к тому, в чем желаешь продвинуться сам» — VI, 28). Проекцией жэнь на общественные и межличностные отношения является ***ли***-благопристойность: лишь «преодолев себя и возвратившись к благопристойности», можно осуществить «золотое правило» морали (XII, 1—2). «Возвращение» подразумевает ориентацию на «чжоуские ритуалы» (11—8 вв. до н.э.), считавшиеся установлениями «совершеннномудрых» правителей-ванов, получивших «небесный мандат» на правление ойкуменой. Идеализация «древности» (гу) корреспондирует с идеей предельного доверия к ней и ее наследию: «Передаю, а не создаю, верю древности и люблю ее» (VII, 11).

Антипод «благородного мужа» в «Лунь юе» — утилитарно ориентированный «маленький человек» (сяо жэнь): «Благородный муж помышляет лишь о долге/справедливости, маленький человек помышляет лишь о выгоде» (IV, 11). Вместе с тем «по природе люди близки друг другу, по воспитанию (привычкам) далеки друг от друга» (XVII, 2), неизменны только высшая (врожденная) мудрость и низшая глупость (XVII, 3). Отсутствие стремления к высшим ценностям и учению чревато падением до уровня сяо жэня. Высшая добродетель — «сыновняя почтительность и почитание старшего брата» — предусматривает перенесение норм внутрисемейных отношений на социальную сферу в целом. Основа устойчивости общественного порядка — «любовь верхов к ***синь***—благонадежности» (XIII, 4), которая предполагает взаимное доверие управляющих и управляемых (XII, 7).

«Лунь юй» считается наиболее надежным источником сведений о взглядах Конфуция. Идеи, содержащиеся в афоризмах «памятника», были систематизированы и развиты последователями мыслителя, послужив основанием идеологии и философии ***конфуцианства***.

Лит.: *Попов П. С.* Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910; Из книги «Лунь юй», пер. и вступительная статья Н. И. Конрада. — В кн.: Китайская литература. Хрестоматия, т. 1. М., 1959; Из «Изречений» («Лунь юй»), пер. Л. Д. Позднеевой. — В кн.: Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Лунь юй (главы 1—9, 11—17, 20), пер. В. А. Кривцова. — В кн.: Древнекитайская философия, т. 1. М., 1973.

А. Г. Юркевич

ЛУРИЯ Ицхак (1534, Иерусалим – 1572, Цфат, Палестина) — еврейский философ, представитель ***каббалы***, соединял в себе черты равви-книжника, цадика-праведника и мистика-визионера. В юности провел семь лет отшельником в египетской пустыне. Личность Лурии произвела на его учеников столь сильное впечатление, что уже через тридцать лет после его смерти появилось своего рода «житие» учителя, где наряду с достоверными сведениями содержалось множество легенд. Обладавший не меньшей ученостью, чем его собратья, он тем не менее не пожелал закрепить свою доктрину в писаном виде. Ученики составили различные компиляции его идей и изречений, самая известная из них — «Шмон а шераим» («Восемь врат») — принадлежит Хаиму Виталу (нач. 17 в.).

По строю своих мыслей Лурия близок к гностикам: космический процесс, по его мнению, протекает в интенсивной драматической форме. Космогоническая система Лурии основана на толковании книги «Зогар», но содержит в себе элементы, которые отсутствуют в этом основополагающем труде каббалы. Она зиждется на учении о ***цимцум***, т. е. «сжатии», — процессе самоумаления Бога, ведущем к высвобождению некоего пространства, в пределах которого стало возможным сотворение мира. Лурия обозначает этот процесс как «изгнание», ссылку Богом Самого Себя в глубочайшее уединение. Цимиум — не акт откровения, а подвиг самоограничения, благодаря которому Бог смог проявить себя как Творец; тем самым космический процесс оказывается двунаправленным. Лурия разработал также учение о швират хакелим, т. е. «сокрушении сосудов», космической катастрофе, последовавшей за сотворением ***Адама Кадмона***, Первоадама, от главы которого хлынул мощный поток света, расколовший или растрескавший большую часть ***сефирот***, божественных сосудов, по которым изливается в мир энергия Творца. Их осколки превратились в «скорлупы» (клиппот), субстанцию ситра ахра — темных сил, а также послужили источником существования грубой материи. «Сокрушение сосудов» было связано с необходимостью очищения сефирот посредством удаления «скорлуп», после чего зло обособилось и обрело реальность в низшем из миров, Асия. Как семя должно лопнуть, чтобы обрести росток и цвет, так и божественные сосуды должны были разбиться, дабы божественный свет, «космический росток», мог исполнить свое предназначение. «Очищенные» сефироты стали «ликами» (пар-цуфим); если бы эти «лики» были созданы изначально, в мире не было бы зла, а стало быть, возможности творить добрые дела. Из всего этого проистекает третий раздел лурианской мысли — доктрина о тиккун, процессе космического восстановления и воссоединения того, что было приведено в расстройство и разъединение в результате швират ха-келим. Еврейская история, по мнению Лурии, — это отражение описанных надмирных событий. Разрушение иерусалимского Храма соответствует «сокрушению сосудов», а рассеяние еврейского народа — рассыпавшимся во тьме искрам божественного света.

Четвертая основная тема мистической философии Лурии — «круговращение душ», гилгул. Моральная цель разработки этой проблемы — поднять дух человека, оказавшегося в галгут, историческом изгнании, пресуществив галгут в символ изгнания души, схожего с тем, которое претерпел Бог в процессе цимцум. Лурианский гилгул выступает как всеобщий закон вселенной, а не как средство наказания нечестивых душ. Переселение — не столько воздаяние, сколько предоставление душе возможности продолжить труд самоосвобождения. Лурианские идеи прослеживаются во всем дальнейшем развитии каббалы; они, в частности, подготовили почву для возникновения саббатианства, а затем и хасидизма. Их воздействие ощущается в умозрительных построениях Я. Бёме, Р. Фладда, о. П. Флоренского и других христианских мыслителей, вдохновлявшихся каббалистической философией, а также в творчестве таких писателей, как Г. Майринк, Д. Форчун, Д. Андреев.

Соч.: Sefer Sede ha-Ari. Amst., 1720; *Isaah Loriah.* Traité des Revolutions des Ames. P., 1905.

Лит.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике, т. 2. Иерусалим, 1993, с. 57—111; *Scholem G.* La Kabbale et sa symbolique. P., 1975.

Ю. Н. Стефанов

ЛУ ЦЗЮЮАНЬ (Лу Сяншань, Лу Цзыцзин) (26 марта 1139, Цзиньси провинции Цзянси — 10 января 1193, Цзинмэнь провинции Хубэй) — китайский философ, основоположник одного из двух главных направлении в ***неоконфуцианстве*** — Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина] школы, или, неточно, ***синь сюэ*** («учение о сердце»). Происходил из образованной и родовитой семьи, находился на государственной службе. Был другом и одновременно основным оппонентом ***Чжу Си***, ведущего представителя другого главного направления в неоконфуцианстве — Чэн [братьев] — Чжу [Си] школы. Философско-литературное наследие Лу Цзююаня невелико, он не создал систематического учения. Малопопулярный при жизни, Лу Цзююань прославился благодаря тому, что через четыре столетия его идеи нашли продолжение в доминировавшей в духовной жизни интеллектуальной элиты Китая в 16— 17 вв. доктрине ***Ван Янмина*** (хотя сам Ван Янмин был склонен преувеличивать свою близость к Чжу Си и преуменьшать свою связь с учением Лу Цзююаня). Парадоксальное совпадение гонений в 1529—67 на Ван Янмина с возвеличиванием Лу Цзююаня (в 1530 он был официально включен в число наиболее выдающихся конфуцианцев) отразило конкретно-историческую ситуацию идейного торжества их школы, которое во 2-й пол. 16 в. было подтверждено и официальным признанием выдающихся заслуг Ван Янмина.

Все рассуждения Лу Цзююаня пронизаны общей мыслью о таком изоморфном единстве субъекта и объекта, в котором каждый из них является полным аналогом другого: «Вселенная — это мое сердце, мое сердце — это вселенная». Поскольку психика («сердце» — ***синь***) любого человека содержит в себе, по Лу Цзююаню, все «принципы» (ли) мироздания, всякое познание может и должно быть интроспективным, а нравственность — автономной. Представление об абсолютной самодостаточности каждой личности обусловливало и пренебрежение Лу Цзююаня доктринальной ученостью: «Шесть канонов должны комментировать меня. Зачем мне комментировать шесть канонов?» Конфуцианские ортодоксы критиковали эти взгляды как замаскированный чань-буддизм (см. ***Чань школа***). Со своей стороны Лу Цзююань усматривал даосско-буддийское влияние в осуществленной Чжу Си идентификации конфуцианской трактовки «Великого предела» (***тай цзи***) с даосской доктриной «Беспредельного/предела отсутствия» (у цзи).

Соч.: Сяншань цюань цзи (Полн. собр. соч.), в изд.: Сы бу бэй яо, Цзы, № 59. Шанхай, 1934; Лу Сяншань вэнь цзи (Собр. литературных творений), ред. Фукуда Сигэру. Токио, 1972; Лу Цзююань цзи (Собр. соч.). Пекин, 1980; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton (N. J.), 1963, p. 572-77.

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 73—81 и др.; *Ху Чжэфу.* Лу Ван чжэсюэ бянь вэй (О тонких различиях между философиями Лу [Цзююаня и] Ван [Янмина]). Тайбэй, 1966; *Чжан Ливэнь.* Лу Цзююань. — В кн.: Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критические биографии знаменитых философов древнего Китая), т. 3, кн. I. Цзинань, 1981; *Ся Чжэньтао.* Лу Цзююань дэ «синь сюэ» поуси (Разъяснение «учения о сердце» Лу Цзююаня). — «Чжунго чжэсюэ ши яньцзю», 1981, №4; *Инь Сели.* Лунь Лу Цзююань юйчжоугуань дэ тэдянь (Об особенностях космологии Лу Цзююаня). — Там же. 1982, № 2; Чэнь Гаохуа. Лу сюэ цзай Юань дай (Учение Лу [Цзююаня] в эпоху Юань). — В кн.: Чжунго чжэсюэ (Китайская философия), в. 9. Пекин, 1983; *Cudy L. V. L.* The Philosophy of Lu Hsiang-shan, a Neo-Confucian Monistic Idealist.— «Union Theological Seminary D. Th.», v. 1, 2. N. Y, 1939 (typescript); *Huang Siu-chi.* Lu Hsiang-shan: a Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher. New Haven, 1944.

А. И. Кобзев

ЛУ ЦЗЯ [216 до н. э., царство Чу (современные провинции Хунань и Хубэй) — 172 до н. э.] — китайский мыслитель, положивший начало синтезу доктрин древних философских школ, нацеленному на создание идеологической системы централизованной империи. Сановник при дворе нескольких императоров династии Западная Хань (206 до н. э. — 8 н. э.), в т. ч. ее основателя Лю Бана (Гао-цзу). Основное философское сочинение — «Синь юй» («Новые речи»). Название выражает идею активного новаторства в противовес конфуцианской абсолютизации подражания «древности». Выдвинул тезис о «единстве древнего и современного» (гу цзинь тун и), который подразумевает связь обновления с восприятием сущности древних традиций, выраженной в «письменности/культуре» (вэнь). Не отрицая необходимости юридического закона (фа), Лу Цзя делал упор на «(взаимное) дополнение культуры (вэнь) и воинственности (у)» (см. ***Вэнь-у***) как «искусства долголетия [государственной власти]». Гордыне, эгоизму и корысти Шихуана, правителя империи Цинь (221—210 до н. э.), Лу Цзя противопоставил пример государей древности, следовавших принципам «гуманности» (***жэнь***) и «долга/справедливости» (***и***). Выполнение этих конфуцианских требований, по Лу Цзя, характеризует метод правления, обозначаемый даосским термином «недеяние» (***у вэй***). В русле взглядов Лу Цзя поиск идеологических средств поддержки централизованной власти продолжили Цзя И (2 в. до н. э.) и ***Дун Чжун-шу***, а его концепция «обновления» находила отклик у антиавторитарных мыслителей и реформаторов разных поколений.

Соч.: Синь юй (Новые речи). — В кн.: Чжу цзы цзи чэн, т. 7. Шанхай, 1956; «Синь юй», Лу Цзя (главы 1, 4, 8, 10), вступительная статья и пер. Е. П. Синицына. — В кн.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

А. Г. Юркевич

ЛЬВОВСКО-ВАРШАВСКАЯ ШКОЛА — направление аналитической философии, образованное группой логиков, философов и математиков, работавших гл. о. в Варшаве и Львове в кон. 19-го и в 1-й пол. 20 в. Основатель школы — ***К. Твардовский.*** Днем рождения школы принято считать 15 октября 1895, когда Твардовский получил кафедру философии во Львовском университете (в этот день им была прочитана первая вступительная лекция по философии). Расцвета и международного признания школа достигла в 30-е гг. Основные представители: Я. Лукасевич, Ст. Лесьневский, Т. Котарбиньский, Я. Котарбиньска (Д. Штайнберг), К. Айдукевич, А. Тарский, Т. Чежовский, З. Завирский, В. Витвицкий, В. Татаркевич, Ст. и М. Оссовские, Е. Собоциньский, Х. Мельберг, А. Мостовский, Ю. Бохеньский, Ст. Яськовский, С. Леевский, А. Линденбаум, М. Кокошиньска, И. Домбска, Б. Собоциньский, К. Куратовский, Е. Слупецкий и др. Школа объединяла также психологов, искусствоведов и историков науки. Дня школы было характерно стремление придать философским рассуждениям ясность, доказательность и логическую строгость. Представители школы разделяли убеждение в принципиальном родстве философского и научного способов мышления. Термин «философия науки» не использовался, вместо него говорили о «методологии науки»; различали методоло-

гию и метанауку (К. Айдукевич), «науку о науке» (Т. Котарбиньский).

Метанаука, согласно Айдукевичу, использует синтаксические и семантические понятия, рассматривает науку как формализованную дедуктивную систему. Методологией же называется рассмотрение науки с одновременным выделением личности исследователя и его отношения к утверждениям; она выявляет прагматические понятия и основывается на актуальных и исторических свидетельствах, касающихся науки. Котарбиньский придавал методологии иной смысл: он отождествлял ее с созданной им праксеологией (общей теорией успешной деятельности). По его мнению, местом встречи всех наук о науке является эпистемология, или общая теория знания, дополненная прилагательным «прагматическая». Однако эпистемология прагматична лишь постольку, поскольку суммирует рассуждения, предназначенные облегчить социальное существование науки.

Общее стремление к эмпирическому обоснованию научного знания сближало Львовско-варшавскую школу с логическим эмпиризмом. Однако ее основные представители (Айдукевич, Котарбиньский и др.) не признавали «догматический эмпиризм» и рассматривали теоретотеские компоненты научных теорий как их необходимые части. З. Завирский в 1936 на 3-м польском философском съезде заявил, что вопреки логическим эмпиристам научная метафизика возможна. К нему присоединились Т. Котарбиньский и А. Тарский, по мнению которого нет существенной разницы между Венским кружком и теми, кто признает научный характер метафизических высказываний при условии, что их удается подтвердить эмпирически.

Львовско-варшавская школа внесла значительный вклад в философию языка, логическую семантику и семиотику, в разработку систем неклассической логики, теорию множеств. Представителям школы принадлежат ценные металогические, математические и методологические исследования (теория индукции, строение и функции научной теории, разработка аксиоматического метода, теория вероятностей, принципы построения иерархии формализованных языков, доказательства важнейших теорем о полноте и разрешимости для ряда исчислений), ряд фундаментальных работ по психологии, социологии, науковедению, истории философии, этике, эстетике.

Философские воззрения представителей школы не были однородными. Для большинства из них характерна ориентировка на логико-аналитические методы, скептицизм по отношению к традиционной (доаналитической) философии, идея «демаркационизма» (очищения языка науки и философии от «псевдопонятий» и связанных с ними «псевдопроблем» мировоззренческого плана).

Школу объединял способ, метод философствования и общий научный язык — «метапарадигма», способная в силу своей общности вместить пестрое многообразие научных взглядов и позиций представителей школы.

Значительную роль в общей структуре философских воззрений школы играли идеи номинализма (Котарбиньский, Ст. Лесьневский, З. Завирскнй, С. Балей и др.), феноменологическая теория познания (Л. Блауштейн), неотомистская концепция истины (Я. Саламуха, Ф. Климке), идеи методологического конвенционализма (Айдукевич).

Влияние Ф. Брентано и его последователей, разрабатывавших общую теорию предметов, сказалось в интересе к онтологической проблематике. Онтология понималась как выявление возможных структур бытия, тогда как метафизика исследовала онтологию, реализованную в действительном мире (Я. Лукасевич). Созданы были системы формальной онтологии (Ст. Лесьневский) и однокатегорной онтологии (реизм Котарбиньского).

Всемирную известность принесли Львовско-варшавской школе результаты в области логики. Три представителя школы — Я. Лукасевич, Ст. Лесьневский и А. Тарский — признаны крупнейшими логиками 20 в. Облик современной логики в значительной степени был сформирован под влиянием их идей и результатов.

В области психологии представители Львовско-варшавской школы придерживались традиции брентановской дескриптивной психологии, концентрируясь гл. о. на анализе различных ментальных актов, таких как восприятие, воображение, ощущение (В. Ауэрбах, Е. Гинзберг-Блауштейн, Л. Блауштейн). Анализировалась психофизикалистская природа человека (Айдукевич, Х. Мельберг), использовались эмпирические методы (С. Балей, С. Бляховский и др.), критически воспринималась психофизиология В. Вундта (Твардовский, С. Игель). Неотомизим был представлен в Львовско-варшавской школе т. н. «Краковским кружком» (Ю. Бохеньский, Я. Саламуха, Я. Древновский, Б. Собоциньский), действовашим в 30-х гг. Члены кружка ставили своей задачей применить современную формальную логику к томизму. Реализация их программы предполагала: а) реформу языка, используемого философами и теологами, для достижения такой же ясности и точности, как в языке науки; б) замену схоластических концепций на новые, используемые логиками, семиотиками и методологами; в) использование символического языка. Круг разрабатываемых вопросов включал в себя формализацию доказательств бессмертия души и существования бога, проблему аналогии, аксиоматизацию метафизики в соответствии с современными эпистемологическими и логическими требованиями. Язык рассматривался Львовско-варшавской школой как создание человека и орудие познания (прагматическая концепция языка). В рамках этой концепции выделялось два положения: а) язык представляет собой автономную действительность, к которой субъект должен приспосабливаться, если он хочет осуществлять правильные познавательные акты (Айдукевич, М. Кокошинская); б) необходимо вникать в поведение субъектов, результатом деятельности которых является язык (Котарбиньский, Е. Кречмар, М. Оссовская). От языковых знаков требовалась семантическая прозрачность. Признавалась интенциональная теория значения и экстенсионализм (тезис о том, что смысл сложных выражений является функцией составляющих его выражений). В отношении обыденного языка принималось, что он представляет собой конгломерат разных языков (Айдукевич, Тарский) и является весьма несовершенным, однако логический анализ в состоянии его улучшить.

Весьма обширно и содержательно представлена этическая проблематика. Она охватывает социологию, психологию морали, общую метаэтику (Чежовский, Оссовская, Татаркевич, Котарбиньский). Детальный анализ получили этические понятия и проекты систематизации нормативной этики (Чежовский, Котарбиньский). Предприняты попытки формального построения этики (Чежовский).

Уникальное место в мировой литературе занимает работа В. Татаркевича в области этики «О счастье», содержащая рассмотрение фундаментальных концепций счастья и путей его достижения.

Отличительной чертой этических воззрений Львовско-варшавской школы был интеллектуализм (если этика должна быть рациональной, то она должна быть интеллектуалистичной, ибо лишь интеллектуализм противостоит иррационализму). Моральные качества касаются прежде всего индивидуумов, поэтому школа вслед за Твардовским понимала этику как науку, максимально примиряющую интересы личностей. Это типичная индивидуалистичная этика, противящаяся подчинению личности общественным группам. Такой взгляд на этику несомненно связан с общими политическими убеждениями философов школы, которые были близки классическому либерализму. Львовско-варшавская школа представляет собой исключительный феномен высокого духовного единства людей интеллектуального труда, имеющих различные философские и научные ориентации, религиозные убеждения, политические пристрастия. Это позволило школе сыграть значительную роль в польской науке и культуре 1-й пол. 20 в., выдвинуть польскую философию, логику и математику на видное место в мировой науке, создать устойчивую традицию и стиль философских исследований.

Школа распалась в 1939 с началом 2-й мировой войны. Некоторые представители школы погибли, другие эмигрировали. После войны часть представителей школы активно участвовала в культурном возрождении страны, в развитии польской высшей школы. Столетний юбилей школы, отмечавшийся мировым философским сообществом в 1995, показал, что идеи, разработанные школой, остаются актуальными в современной философии, логике и математике, что традиции школы продолжают жить, став достоянием не только польской, но и общечеловеческой культуры.

Лит.: *Котарбиньский Т.* Избр. произв. М., 1963; *Твардовский К.* Логико-философские и психологические исследования. М., 1997; *Верников М. И.* Методологический анализ кризиса философского идеализма (На материалах польской философии конца 19 — 1-й трети 20 в.). Киев, 1978; *Васюков В. Л.* Две парадигмы в рамках одной школы. — В кн.: Философия науки, вып. 2, Гносеологические и логико-методологические проблемы. М., 1996; Философия и логика Львовско-варшавской школы. М., 1999; *Zamecki S.* Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej. Wrocław, 1977; *Woleński J.* Filozoficzna szkola lwowsko-warszawska. Warsz., 1985; *Idem.* Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School. Dordrecht, 1989.

В. Л. Васюков, В. Н. Порус

ЛЬЮИС (Lewes) Джордж Генри (18 апреля 1817, Лондон — 28 ноября 1878, там же) — английский философ-позитивист, журналист и литературный критик. Занимался также исследованиями в области психологии и физиологии. С 1838 в течение нескольких лет изучал философию в Германии. Первоначально был сторонником позитивизма О. Конта (Comte's Philosophy of the Sciences, 1853). Считал, что предмет философии — широкие обобщения, делаемые на основе данных конкретных наук; связывал метафизику, занимающуюся высшими причинностными законами, с естественно-научным методом. Впоследствии испытал влияние эволюционизма Г. Спенсера (хотя и не принял его учение о Непознаваемом). Критикуя механистические объяснения органических процессов, рассматривал чувствительность как особое свойство нервной ткани. Подчеркивал значимость социального фактора в эволюции сознания. Предложил термин «эмерджентный», которым обозначал принципиально новые явления, не выводимые из предшествующего состояния. Автор фундаментальной истории философии, которую трактовал как историю заблуждений, лишь постепенно подводящую к истинному позитивистскому учению («Biographical History of Philosophy», v. 1—4, 1845—46; рус. пер.; «История философии от начала ее в Греции до настоящего времени», 1865).

Соч.: Aristotle; a Chapter from the History of Science. L., 1864; The Physical Basis of Mind. L., 1877; в рус. пер.: Вопросы о жизни и духе, т. 1—2. СПб., 1875—76; Античная философия, т. 1—2. Минск, 1997—98.

Лит.: ***Волков Н. П.*** Д. Г. Льюис. Владикавказ, 1904.

А. Ф. Грязнов

ЛЬЮИС (Lewis) Кларенс Ирвинг (12 апреля 1883, Стонем, Массачусетс — 3 февраля 1964, Менло-Парк, Калифорния) — американский логик и философ, преподавал в Гарвардском и Стенфордском университетах, доктор философии (1910); член Американской академии искусств и науки, Американского философского общества. В философских концепциях Льюиса ощутимо влияние ***Ч. Пирса*** и ***Г. Лейбница***. Льюис выдвинул теорию т. н. концептуалистического прагматизма, сочетавшего идеи ***прагматизма*** и философии логического анализа. Льюис различает аналитические (формальные) и эмпирические истины, (ср. истины разума и факта у Лейбница). Абсолютно истинным, по Льюису может быть лишь аналитическое знание; эмпирические истины всегда не более чем вероятны. Непосредственное, ознакомительное знание невозможно, оно всегда предполагает дедуктивный, выводной элемент, значит нуждается в исходных категориальных понятиях. Категориальная сеть служит для классификации и истолкования научных фактов, она априорна. Априорную истину Льюис понимает как дефинитную, ее можно обнаружить только при анализе понятий. Из дефинитности системного знания следует возможность неограниченного множества различных концептуальных схем, или способов упорядочивания знания. Для осуществления выбора какой-либо из этих систем необходим прагматический или инструментальный критерий (см. ***Инструментализм***) — это и есть сфера познавательной деятельности людей.

Логические исследования Льюиса посвящены гл. о. разработке различных систем модальной логики, к которым он пришел, отвергая классическую материальную импликацию (см. ***Следование логическое***). В статье «Импликация и алгебра логики» (Implication and algebra of logic. — «Mind», 1912, v. 21). Льюис подверг критике парадоксальное, с его точки зрения, отсутствие смысловой связи между A и B в истинной материальной импликации $A \supset B$. Один из вариантов его логики изложен в трактате «Очерк символической логики» (A survey of symbolyc logic. Berkeley, 1918). Очерк содержит также обзор истории математической логики со времени Лейбница. Наиболее полно логические системы Льюиса развиты в написанной совместно с Г. Лангфордом монографии «Символическая логика» (Symbolic logic). В гл. VI книги изложена система, в которой наряду с классическими связками (см. ***Логические связки***) задается оператор возможности «O». Op означает: «p возможно», или «возможно, что p истинно», или «p самосовместимо». Показывается, что Op эквивалентно утверждению «Ложно, что p влечет собственное отрицание». Через отрицание, конъюнкцию и возможность определяется строгая импликация $p \rightarrow q = \neg O\,(p\ \&\neg q)$: p строго влечет q, означающая «Ложно, что возможно, чтобы p было истинно, а q ложно». Если q выводимо из p, то утверждение «p истинно, а q ложно» означает скрытое противоречие. Работами Льюиса положено начало современного этапа ***модальной логики***.

Соч.: A survey of symbolic logic. Berkeley, 1918; The pragmatic element in knowledge. Berkeley, 1926; Symbolic logic (Lewis C. I., Lang-

ford C. H.), N. Y.—L., 1932; The modes of meaning. — «Philos. and Phenomenol. Res.», 1943—1944, v. 4; Our social inheritans. Bloomington, 1957.

Лит.: *Lewis.* Clarens Irving. — Who's who in America, v. 20, 1938—1939, p. 523.

З. А. Кузичева

ЛЭЙНГ (Laing) Рональд (7 октября 1927, Глазго — 23 августа 1998, Сен-Тропез, Франция) — британский психиатр и философ, один из основателей «антипсихиатрии». Получил медицинское образование в Глазго. После службы в армии и работы в психиатрической клинике в Глазго с 1957 работал в Тавистокской клинике. В 1962—65 возглавлял клинику Лэнгхем (Лондон). В эти годы выходят первые книги Лэйнга, принесшие ему широкую известность за пределами медицинского сообщества. Первая его книга (Разделенное Я, 1959) содержала наряду с описанием нескольких конкретных случаев экзистенциально-феноменологическую теорию психозов; в работе «Я и другие» (1961) проводится феноменологический анализ межличностного общения. Уже в этих произведениях Лэйнг ставит под сомнение теории и методы традиционной клинической психиатрии, ортодоксального психоанализа, бихевиоризма и интеракционизма в психологии. Он подвергает критике натуралистические теории, объясняющие психические заболевания наследственностью, биохимическими процессами и т. п. Естественные науки не могут служить фундаментом для психиатрии, имеющей дело с личностью. Некоторое время Лэйнг находился под влиянием экзистенциализма Ж.-П. Сартра: вместе с другим основоположником «антипсихиатрии» Д. Купером он написал книгу «Разум и насилие. Декада философии Сартра 1950—60» (1964). Другим источником «антипсихиатрии» Лэйнга стали исследования группы ученых из Пало Альто, возглавляемой Г. Бэйтсоном. Вслед за ними Лэйнг стал рассматривать психические нарушения как результат «двойных связей» (double bind) в общении и даже пытался применять логическую теорию типов Б. Рассела для объяснения генезиса психических проблем. Возникающие у индивида трудности (Лэйнг отвергает сам термин «психическая болезнь») связываются сначала с межличностным общением в семье (в написанной совместно с А. Истртоном работе «Здоровье, безумие и семья»), а затем и с организацией общества в целом. В принесшей Лэйнгу широкую известность книге «Политика опыта» (1967) психические проблемы индивидов однозначно увязываются с политической и экономической системой, с основными чертами западной цивилизации. Психиатрия оказывается карательной инстанцией общества, которое калечит своих членов с раннего детства, а затем наклеивает на не выдержавших такого воздействия психиатрические ярлыки. Постепенно само «безумие» в работах Лэйнга приобретает характеристики мистического опыта трансцендентного, а социальная критика в духе «новых левых» все в большей мере соединяется с восточными религиозными учениями.

Соч.: The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness. L., 1959; Self and Others. L., 1961; The Polities of Experience. N. Y, 1967; Knots. N.Y., 1969; The Facts of Life. An Essay in Feelings, Facts, and Fantasy. L., 1976; Conversations with Children. L., 1978.

А. М. Руткевич

ЛЮБИЩЕВ Александр Александрович (5 апреля 1890, С.-Петербург — 31 августа 1972, Тольятти) — русский биолог и философ. Окончил физико-математическое отделение Санкт-Петербургского университета (1911). Профессор зоологии (1927). Доктор сельскохозяйственных наук (1936). Работы в области зоологии, систематики, теории эволюции, философии, биологии, общей методологии науки, литературоведения, педагогики.

Сторонник позднего Платона (пифагореизма), противник «линии Демокрита», под которой понимал традицию смутных объясняющих фраз обо всем вместо признания — это я умею объяснить, а вот это — нет. Мысли Платона пережили века потому, что включали «признание Космоса как целого и математизацию науки. Эти положения отсутствовали в демокритовском наследстве» («Линии Демокрита...». М., 1997, с. 60). Образцом «линии Демокрита» считал дарвинизм, который критиковал с 1925 до конца жизни. Призывал начинать всякое исследование с понятийного анализа и уяснения альтернативных точек зрения. В теории эволюции принимал номогенез, отвергал идею родства как основу систематики. Отрицал примитивный биологический подход к социальным проблемам, признавал определяющую роль религий в исторической судьбе наций. Один из первых критиков лысенковщины (с 1953). В годы господства эмпиризма и догматизма оставался носителем классической гуманитарной культуры.

Соч.: Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. М., 1982; В защиту науки. Л., 1991; Расцвет и упадок цивилизаций. Ульяновск—Самара, 1993; Линии Демокрита и Платона в развитии культуры. М., 1997; Мысли о многом. Ульяновск, 1997; Философия и наука. — Веб.: Любищевские чтения 1997 года. Ульяновск, 1997.

Лит.: Александр Александрович Любищев. Л., 1982; Теоретические проблемы эволюции и экологии. Тольятти, 1991 (К столетию Любищева).

Ю. В. Чайковский

ЛЮБОВЬ — в самом общем смысле — отношение к кому-либо или чему-либо как безусловно ценному, объединение и соединенность с кем (чем) воспринимается как ***благо***, т. е. одна из высших ценностей. В более узком смысле любовь (если не принимать во внимание разнообразные эмоциональные состояния, связанные с привязанностью или страстью к различным вещам, состояниям и опытам, напр., сластолюбие, сребролюбие, властолюбие, любомудрие и т. д.) — это отношение к другой личности (или по крайней мере индивидуальности). Различным значениям, выражаемым в современных европейских языках, как правило, одним словом «любовь», в древних языках соответствовали специальные термины: чувственная любовь-желание обозначалась словами kâma (санскр.), ἔρως (греч.), amor (лат.), 'ишқ (араб.); дружеская любовь (см. ***Дружба***) — словами sneha, priyatā (санскр.), φιλία (греч.), delictio (лат.), ṣadāqa (араб.); любовь-милосердие — словами prema (санскр. индуизм), karuṇā (санскр. буддизм), hesed (евр.), ἀγάπη (греч.), caritas (лат., восходящее к греч. χάρις — благодеяние), рахма (араб.). В живых европейских языках также имеются различные понятия и термины, аналогичные вышеприведенным, напр., в русском — «вожделение», «дружелюбие», «сострадание» («жалость»), «милосердие», «благоговение». Параллельно допустимое совмещение различных значений в одном слове «любовь» отражает интуицию глубокого родства между различными опытами душевной и духовной активности человека: любовь всегда выступает целестремительной и соединительной силой.

В европейской интеллектуально-духовной традиции от Пифагора и Эмпедокла до А. Бергсона и М. Шелера любовь — великий принцип мировой (космической) жизненной связи. Но если у первых натурфилософов любовь — это именно принцип космической, физической связи, в т. ч. и между люль-

ми, то, начиная с Сократа, любовь рассматривается по преимуществу как особое состояние человеческой души и человеческое отношение. В платоновском «Пире» — произведении, задавшем большинство основных сюжетов последующих философских обсуждений любви, — воссоединительная функция любви-эроса предстает как главная: «любовью называется жажда целостности и стремление к ней» (193a), в любви каждый находит свое неповторимое другое Я, в соединении с которым обретается гармония (миф об утраченной андрогинности перволюдей). В любви человек приобщается к Благу, Космосу, вечности. Рассуждая об эросе, Платон выстраивает иерархию красоты, в контексте которой проясняется смысл «платонической любви» как устремленности к возвышенному и прекрасному. Эрос, т. о., оказывается и фундаментальной познавательной и творческой силой (этот мотив будет последовательно развит в неоплатонизме, в частности, у Плотина и Дж. Бруно). В платоновском учении об эросе отношением к высшему определено и опосредствовано отношение к «ближнему». Тот же тезис развивается в учении о любви-дружбе Аристотеля (см. ***Дружба***), для которого, также, как и для ксенофонтовского Сократа, важно было показать, что подлинная любовь-φιλία покоится на взаимности, благожелательности, доверии, заботе, стремлении к добродетели и совершенству. О том, что это не было общераспространенным взглядом среди философов, свидетельствует потребительская трактовка любви как влечения и пристрастия киренаиками (см. ***Киренская школа***). В интеллектуальном движении от Платона к Аристотелю происходит существенное изменение в понимании любовного отношения. У Платона любовь — это отношение любящего к возлюбленному; отношение неравных. Аристотель же настаивает на том, что в дружелюбии проявляется уравненность (EN, 1157b 35), хотя и у него подспудно чувствуется, что речь во многом идет об отношениях старшего и младшего. Эпикур говорит о любви только как о любовных удовольствиях: в них нет ничего плохого, если они никому не вредят; у Лукреция же о любви говорится как о низкой чувственности.

Христианская концепция любви, как она выражена в Новом Завете, соединяет иудаистскую и античную традиции и выдвигает на первый план в понимании любви самопожертвование, заботу, дарение (см. ***Агапэ, Заповедь любви, Милосердие***). Забота, рождаемая платоновским эросом или аристотелевской филией, обусловливалась особенным отношением к данному конкретному человеку, ставшему благодаря своей красоте возлюбленным; христианская милосердная (агапическая) любовь не является следствием личной симпатии или восхищения другим, в ней актуализируется доброта человека, потенциально содержавшаяся в нем изначально, при этом в любви к ближнему любимым оказывается именно ближний с его конкретными заботами и проблемами. Здесь так же, как у Платона, соотносятся отношение к высшему и отношение к ближнему, однако в отличие от классической античности в христианстве любовь к Богу предопределяет и по меньшей мере опосредует любовь к ближнему; к тому же в христианстве теория любви изначально оформляется как этика: любовь явно и настойчиво предписывается; агапэ (carilas) выдвигается в качестве фундаментального этического принципа. Развивая новозаветные представления о любви, Августин соединяет их с неоплатонистским учением об эросе как мистической способности познания: «мы познаем в той мере, в какой любим». Это не познание разумом; это познание сердцем. Фактически отсюда берет начало богатая в европейской истории мысли традиция философии сердца.

В эпоху Возрождения происходит существенный поворот в восприятии любви, тематика которой расщепляется и развивается в духе либо неоплатонистски-мистического (напр., у М. Фичино, Л. Эбрео, Дж. Бруно), либо гедонистического (напр., у М. Монтеня) эротизма. Расщепленность любовной тематики сохраняется и в философии Нового времени. Наиболее полно познавательная функция любви была выражена Б. Паскалем: вслед за Августином он рассматривал любовь как движущую силу, приводящую человека к познанию Бога, а «логику сердца» — как основу истины. Роль сердца как морального чувства в постижении духовных явлений высоко оценивалась и в ***сентиментализме этическом***. В рационализме же познавательная функция любви дезавуируется и любовь вытесняется в область «несущественного». Для Р. Декарта и Б. Спинозы место любви — в сфере страстей. При этом Декарт сохранял существенное для европейской мысли понимание любви как воплощенной целостности, в которую человек включает наряду с собой и другого человека, а Спиноза полагал, что желание любящего соединиться с объектом любви является не сущностью любви, но лишь ее свойством.

И. Кант и Г. В. Ф. Гегель не уделяли любви как таковой специального внимания, но в их учениях окончательно обнаруживается тенденция новоевропейской мысли экстраполировать существенные характеристики, изначально выявленные по отношению к любви уже в античности, на мораль и личность. Второй практический принцип ***категорического императива*** Канта в снятом виде содержит характеристики не только христианской любви-агапэ, но и аристотелевской любви-филии, и платоновской любви-эроса. Близкое содержание обнаруживается в раскрытии Гегелем понятия ***свободы*** как тождества меня с другим. Основные положения европейской философии любви воспроизводятся Гегелем в рассуждении об основе семьи. По Л. Фейербаху, любовь, с наибольшей полнотой выражающее отношение Я—Ты, является основой человеческих отношений и заключает в себе всю тайну бытия. Любовь для Фейербаха — это именно чувственное, страстное отношение, в котором мужчина и женщина дополняют друг друга и в единении «представляют собой род, т. е. совершенного человека». Благодаря Фейербаху европейская философия по сути дела возвращается к пониманию любви в единстве ее сущностных проявлений. Вместе с тем, проблематизировав любовь в контексте концепции диалога (рассматривая ее не в статичности состояний личности, но в динамике конкретных межличностных отношений), Фейербах задал новое направление философствованию о любви.

С кон. 19 — нач. 20 вв. философия любви развивается в трех основных направлениях: а) на почве русской религиозной философии; б) философской антропологии; в) психоаналитической философии. По В. С. Соловьеву, любовь — это отношение полного и постоянного обмена, утверждения себя в другом, отношение совершенного взаимодействия и общения. Смысл любви — в преодолении эгоизма, которое происходит, однако, благодаря «вполне объективированному субъекту» — Другому. Как и для Фейербаха, для Соловьева существенно то, что физическое, житейское и духовное соединение двух существ приводит к «созданию нового человека»: в любви как половом отношении эмпирические мужчина и женщина соединяются в «одной абсолютно идеальной личности». В любви другой мысленно переносится в сферу Божества, и т. о., по Соловьеву, происходит избавление от неизбежности индивидуальной ***смерти***. Идеи философии любви получили

развитие также в работах В. В. Розанова, Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева.

В феноменологически-аксиологической антропологии Шелера любовь рассматривается в качестве особой разновидности силы, которая направляет «каждую вещь» в сторону свойственного ей совершенства. Вырабатываемые в отдельной личности правила предпочтения одного и небрежения другим образуют, по Шелеру, «порядок любви» (ordo amoris), или его «этос». Именно как «существо любящее» (ens amans) человек может быть «существом познающим» и «существом болящим». В любой своей разновидности любовь есть незавершенная любовь к Богу; как таковая она — наряду с ненавистью — представляет собой принципиальное ценностное основание бытия человека. Идея «порядка любви» получила систематическое развитие в книге «Метафизика любви» (Das Wesen der Liebe) Д. фон Гильдебранда — наиболее фундаментальном в 20 в. философском произведении на тему любви. Рассматривая любовь как разновидность ценностного ответа (в любви другой человек воспринимается целостно и безусловно — как ценность сама по себе), Гильдебранд сознательно противопоставляет свое понимание платоновскому, согласно которому любовь — это тоска по совершенству. По Гильдебранду, любовь характеризуется установками на единение (intentio unionis) и на благожелательность (intentio benevolentiae). Посредством intentio unionis происходит преодоление эгоизма; как intentio benevolentiae любовь отличается от уважения, почтения, восхищения — при очевидном сохранении своей личности любящий дарит себя любимому и как бы говорит: «Я — твой».

Революционизирующее воздействие на понимание источника и психической природы любви оказала антропология З. Фрейда, хотя он и не привнес новых идей в понимание ее сути. Фрейд редуцировал любовь к ***либидо***, любовь есть «душевная сторона сексуальных стремлений». Феномен Я-либидо, в отличие от объект-либидо получил название нарциссизма — своеобразно выраженного себялюбия. Либидо — это психофизическая основа не только любви в собственном смысле слова, но всего разнообразия тех привязанностей и влечений, которые в живом языке называются любовью в неспецифических и частных смыслах. В отношении к другому человеку либидо реализуется в сексуальном единении; однако спроецированное на иные объекты или виды деятельности либидо сублимируется и преобразуется в различные формы творчества. В поздних работах Фрейда намечается характерное различие между либидо и эросом: поскольку полное удовлетворение либидо как сексуальной энергии мыслится в реализации инстинкта к смерти (танатоса), именно эрос как инстинкт жизни позволяет человеку сохранить себя, придает жизни новизну и усиливает напряжение творчества. Полемизируя с Фрейдом, Э. Фромм синтезирует его поздние идеи с классическими философскими представлениями о любви как способе преодоления одиночества и объединения с другими людьми; деструктивному либидо противопоставляется «продуктивная любовь» — созидательная и творческая сила, проявляющаяся гл. о. в заботе, ***ответственности***, уважении и знании; именно благодаря ей себялюбие оказывается полностью опосредованным любовью к ближнему. Углубленный психологический анализ позволил последователям Фрейда (К. Хорни, Фромму, Э. Эриксону и др.) развернуто представить феноменологию любви, в т. ч. в разнообразии ее аберраций.

Лит.: *Платон.* Пир; Федр. — Соч. в 3 т,. т. 2. М., 1970; *Соловьев В. С.* Смысл любви. — Соч. в 2 т.. т. 2. М., 1988; Философия любви, ред. Д. П. Горский, сост. А. А. Ивин, т. 1-2. М., 1990; *Фромм Э.* Искусство любить. — В кн.: *Он же.* Душа человека. М., 1998; *Гильдебранд Д. фон.* Метафизика любви. СПб., 1999: *Rougemont D. de.* Love.— Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas, Ph. P. Wiener, v. 3. N.Y., 1973.

Р. Г. Апресян

«ЛЮБОМУДРЫ» — участники литературно-философского кружка «Общество любомудрия», образованного в кон. 1823 в Москве. В него вошли В. Ф. Одоевский (председатель), Д. В. Веневитинов, И. В. Киреевский, А. И. Кошелев, Н. М. Рожалин, В. П. Титов. Собирались тайно. После восстания декабристов в 1825 Одоевский сжег устав и протоколы, объявил о роспуске общества, но еще некоторое время любомудры объединялись вокруг «Московского вестника» М. П. Погодина. В 1827 основные участники кружка, Веневитинов и Одоевский, переехали в С.-Петербург, а в 1830 с закрытием «Московского вестника» общество любомудров прекратило свое существование.

Печатным органом общества был альманах «Мнемозина», издававшийся Одоевским и В. К. Кюхельбекером; в 1824—25 вышли четыре выпуска. Альманах отразил основные направления философских воззрений любомудров на природу, человека и общество. Это, во-первых, критика французской просветительской философии и классической эстетики, которым противопоставлялись немецкая идеалистическая философия и романтическая эстетика. Во-вторых, популяризация немецкой идеалистической философии и гл. о. философии Шеллинга, с освоением которой связывались перспективы просвещения России вообще и развития русской философской культуры в частности. В плане выполнения этой задачи «Мнемозина» публиковала натурфилософские этюды русских шеллингианцев И. И. Давыдова и М. Г. Павлова, формально не принадлежавших к обществу. В-третьих, создание самобытной философии в России. Идейные лидеры любомудров, Одоевский и Веневитинов, теоретический интерес которых был сосредоточен на философии духа, поднимали проблемы философии, истории и эстетики. Наконец, разрабатываемые любомудрами теоретические основы эстетики романтизма, где подчеркивался самостоятельный статус эстетики как науки, основанной на философии, идейно близкие йенской школе, непосредственно были связаны с шеллингианской эстетикой. Идеалистическая романтическая эстетика любомудров легла в дальнейшем в основу принципа «искусство для искусства».

Лит.: *Кошелев А. И.* Записки (1812-1883). М., 1991; *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель, т. 1, ч. 1. М., 1913; *Манн Ю. В.* Русская философская эстетика. М., 1969; *Каменский З. А.* Московский кружок любомудров. М.. 1980.

И. Ф. Худушина

«ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ» (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie; рус изд.: ***Маркс К., Энгельс Ф.*** Соч., т. 21, с. 269—317) — работа ***Ф. Энгельса*** написана в 1886, посвящена проблеме отношения немецкой философской классики ***к марксистской философии***. Первоначально была издана в виде серии статей, как и большинство работ Ф. Энгельса. Брошюра не является целостно-конституальным произведением, представляет собой отдельные критические очерки философии ***Г. В. Ф. Гегеля*** и ***Л. Фейербаха***, общую характеристику видов философии (гл. 1—3), а также популярное изложение основ марксизма (гл. 4).

Особое значение имело проведенное Энгельсом различение (типология) философий в зависимости от решения т. н. основного вопроса философии — об отношении мышления и бытия. Идеализм и материализм, согласно Энгельсу, не только резко различны, но и состоят относительно друг друга в состоянии борьбы, аналогичной классовой борьбе в истории. Вся эта конструкция, имеющая довольно слабое отношение к реальной истории философии, тем не менее позволила марксистски ориентированным идеологам 19—20 вв. не только оценивать историю философской культуры сквозь призму «борьбы идеологий», но и, связав представления об идеализме с религиозными типами сознания, начать активное наступление на различные формы христианства, ввести лозунг «воинствующего материализма». Последнее типично в особенности для марксистской традиции в России, идущей в данном вопросе от ***Г. В. Плеханова*** и ***В. И. Ленина***. Длительное время эта работа Энгельса служила одним из главных источников для изучения истории возникновения марксистской философии. Впервые издана отдельной брошюрой в 1888 (Штутгарт). В 1892 опубликован русский перевод, сделанный Г. В. Плехановым (Женева).

Лит.: Марксистская философия в 19 веке, кн. 2, гл. 14. М., 1979.

А. Б. Баллаев

«ЛЮЙ-ШИ ЧУНЬ ЦЮ» — важнейший памятник китайской натурфилософской мысли, традицией относимый к жанру философской «эклектики» (***цза цзя***). Авторами «Люйши чунь цю» считают представителей нескольких философских школ, умышленно собранных при своем дворе циньским сановником Люй Бувэем (ум. в 235 до н. э.), стремившимся согласовать различные точки зрения и выработать системный взгляд на мир, который мог бы быть положен в основу имперской идеологии. Согласно фактам, изложенным Сыма Цянем (ок. 145—86 до н. э.) в «Исторических записках» («Ши цзи»), Люй Бувэй, будучи богатым торговцем и находясь по делам в столице царства Чжао, познакомился с внуком циньского правителя, жившим там в качестве заложника. Последнему при содействии Люй Бувэя удалось стать циньским царем, а затем и императором всего Китая, а Люй Бувэю — его первым министром. После этого Люй Бувэй собрал при себе свыше трех тысяч ученых, которые должны были под его руководством изложить «по порядку все дела, касающиеся неба, земли, всех вещей, древности и современности» («Ши цзи», гл. 85). После завершения труд получил название «Люй-ши чунь цю» (буквально «Хроника Люя»), содержавшее намек на другую знаменитую «хронику» — «Чунь цю» Конфуция. Авторы считали свой труд исчерпывающим и, согласно легенде, объявили награду в тысячу золотом любому, кто сможет добавить к тексту хотя бы один иероглиф. В современном виде «Люйши чунь цю» представляет собой произведение в трех частях, первую из которых составляют 12 «записей», вторую — 8 «обзоров», третью — 6 «трактатов». Каждая из частей включает определенное число глав, причем все эти числа нумерологически значимы и образуют символические комплексы, репрезентирующие различные части космоса и протекающие в них процессы [напр., эти числа могут символизировать: 12 лунных месяцев, а также 60-летний цикл (12x5), 8 сторон и полусторон света, а также триграммы и гексаграммы (см. ***Гуа***) «Чжоу и» (8x8), 6 полюсов мира (запад, восток, север, юг, зенит и надир), а также 36 округов-цзюнь империи Цинь Шихуаи (6x6) и т. д.]. Всего, т. о., в «Люй-ши чунь цю» 26 книг и 160 глав, а общий объем текста — более ста тысяч иероглифов. В целом в «Люй-ши чунь цю» можно видеть одну из ранних попыток создания целостной натурфилософской модели мира. Мировая система (космос) как некое единство, подчиненное всеобщему закону гармонии, обозначается в памятнике как «великое единое» (тай и); последнее служит и метафорой ***дао*** как универсального закона живого мироздания. Повышенное внимание к общекосмическим процессам и фундаментальным законам универсума позволяет рассматривать «Люй-ши чунь цю» в т. ч. и как источник по истории даосской философии. Основной комментарий к памятнику, принадлежащий Гао Ю (нач. 3 в.), был расширен Би Юанем (1730—97). Среди многочисленных изданий текста в последние десятилетия выделяются работы Сюй Вэйюя (1933) и Чэнь Цию(1984).

Г. А. Ткаченко

ЛЮКСЕМБУРГ (Luxembourg) Роза (15 марта 1871, Замосць, Польша — 15 марта 1919, Берлин) — деятельница польского и германского рабочего движения, теоретик т. н. революционного марксизма. В 1897 закончила Цюрихский университет со степенью доктора государственного права. С 1898 жила в Германии, возглавляла вместе с К. Либкнехтом левое течение СДПГ. Одна из основателей КПГ. Убита после подавления восстания берлинских рабочих.

В своей теоретической деятельности исходила из единства марксистской философии, политэкономии и учения социализма. Выступила с критикой Э. Бернштейна, считая, что он вновь возвращает социализм из науки в утопию. В работе «Социальные реформы или революция» (Socialreformen oder Revolution, 1890, рус. пер. 1904) подчеркивает противоречивую сущность явлений капитализма, считает неприемлемой теорию эволюционного врастания капитализма в социализм путем реформ. Наибольшую известность получила ее работа «Накопление капитала» (Die Akkumulation des Kapitals, рус. пер. 1921). Основной акцент она делает на объективных моментах развития, уделяя большое внимание стихийности рабочего движения. Революцию она понимает как стихийный взрыв масс, сознательное руководство социал-демократической партии играет незначительную роль. Основные расхождения с Лениным были связаны с трактовкой организационных вопросов партийного строительства, а также с различным пониманием свободы и демократии (Die russische Revolution, 1920, рус. пер. в журнале «Коммунист», 1979, № 1).

М. А. Хевеши

ЛЮТЕР (Luther) Мартин (10 ноября 1483, Эйслебен, Саксония — 18 февраля 1546, там же) — немецкий теолог и общественный деятель эпохи ***Реформации***, основатель ***протестантизма***. С 1501 по 1505 учился в Эрфуртском университете, в 1505 получил степень магистра свободных искусств и намеревался изучать юриспруденцию. Однако пережив острый духовный кризис, поступил в августинианский монастырь, в 1506 постригся в монахи, принял духовный сан (1507); в 1512 получил степень доктора богословия и стал профессором библеистики Виттенбергского университета.

Уже в монастыре Лютер испытывал гнетущее чувство собственной греховности и неизбежности небесной кары, которое не могли смягчить ни молитва, ни истовое служение. Мучительно размышляя: «Где мне найти милосердного Бога?», он особое внимание обратил на Послание к римлянам, в котором говорится, что в благовествовании Христовом «открывается правда Божия от веры в веру, как написа-

но: праведной верою жив будет» (Рим 1:17). Его озарила догадка: божественная справедливость выражается не в наказании или воздаянии, но в высшей милости, которая никак не зависит от поведения человека, но даруется по абсолютно суверенной воле Господа и проявляется в личной вере в искупительную жертву Иисуса Христа. Такая вера не рассудочный выбор или умственное душевное согласие с церковной догматикой, но безрадельное доверие к Спасителю, состояние полного смирения и «сокрушения сердца» человека, осознающего свое полное ничтожество и неискоренимую греховность. Такова суть знаменитой концепции sola fide (спасения только верой), — догматического фундамента протестантизма. В 1517 Лютер обнародовал 95 тезисов, в которых обличал продажу индульгенций как корыстную торговлю «небесными сокровищами», несовместимую с учением Писания. Обвиненный Римом в ереси, он категорически отказался пересмотреть свои взгляды, а в 1520 публично сжег папскую буллу, отлучавшую его от церкви. Первоначально Лютер не претендовал на серьезный пересмотр католической доктрины. Но последовательное теологическое обоснование концепции sola fide неизбежно подрывало учение церкви о том, что спасение невозможно без ее посредничества, т. е. сами устои земной власти Ватикана. Лютер не выдвигал серьезной программы преобразования общества. Светское правление, подчеркивал он, установлено Богом для охраны мира, наказания греха и преступлений, а потому в земной жизни христианин «слуга всем» и должен подчиняться ее законам. С этих позиций он выступал как против требований кальвинистов, сделать Евангелие средством регуляции мирской жизни, так и против призывов ***Т. Мюнцера***, силой добиваться социального равенства на земле. По мере роста воинственных выступлений крестьян и городских низов, Лютер отстаивал все более консервативные позиции, а в своих памфлетах 1525 требовал жестокой расправы с мятежниками. Однако не критикой отдельных церковных предписаний или конкретными политическими высказываниями объясняется громадное воздействие Лютера на последующее развитие Запада. Оно связано со специфической интерпретацией путей спасения («оправдания»), а, следовательно, земного призвания («свободы») человека, рожденной размышлениями богобоязненного монаха.

Уже в трактате «О свободе христианина» (1520) Лютер ясно заявляет: христианину следует творить добрые дела для усмирения своей плота, но в расчет он должен принимать лишь одобрение Божие, а не земных властей. Поучительна и его полемика о ***свободе воли*** с другим знаменитым умом 16 в. — ***Эразмом Роттердамским.*** По мнению Эразма, отрицание свободы воли человека, делает его неодушевленным существом, не способным отвечать за свои поступки, а Бога — деспотом, не достойным ни почитания, ни любви. В ответ Лютер утверждал абсолютную суверенность воли Бога. Мы не можем говорить: Бог должен делать так, потому что это благо; напротив, это благо, потому что Он так делает. Воля же человеческая «находится где-то посередине между Богом и сатаной, словно вьючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает... если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает» (Избр., с. 199). Воля человека «без Божьей благодати ничуть не свободна, а неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру». Не означают ли подобные представления полный разрыв с традициями гуманизма? Напротив: учение Лютера о природе человека несло в себе глубокий гуманистический пафос, выраженный в особой парадоксальной форме, расшифровать которую смогло только последующее развитие культуры. Мысль о неискоренимой греховности и ничтожестве человека утверждала извечное, «онтологическое» равенство всех верующих перед Богом, пробуждала в мирянах чувство собственного достоинства и внутренней независимости от «князей» — и церковных, и светских. Эта мысль признавала равенство всех христиан в возможности прямой связи с Богом, опосредованной только собственной совестью, проявляя полное доверие к духовно-нравственному опыту любого «профана», превосходящего «в глазах» Бога все папские декреталии и схоластические философские умствования. Идеи Лютера, пробившие брешь в духовной диктатуре церкви, положили начало широкому общенациональному движению против Католической церкви.

Поскольку Лютер не признает посреднической роли церкви во взаимоотношениях человека с Богом, он отвергает специфическое для католицизма выделение особой (сакральной) активности (***таинства церковные***, посты, «добрые дела», подвига благочестия, монашество, паломничество к святым местам и т. п.) как решающего средства спасения и объявляет священнодействием всю повседневную (профаническую) деятельность человека, проникнутого сознанием безоговорочного раскаяния в своей греховности. Для Бога не имеет значения, насколько богат или знатен человек; главное — это состояние «внутреннего человека», мотивы его деятельности. Отсюда ключевое для Лютера понятие земного долга, призвания (der Beruf): это бескорыстное, полное сознания собственной греховности, служение Богу и ближним. Протестантская концепция, освящающая повседневный целеустремленный труд, профессиональное мастерство и усердие как форму служения Господу, стала могучим стимулом становления раннего капитализма, развития предпринимательской активности и формирования идеологии либерализма.

Приписываемое Лютеру враждебное отношение к разуму и науке требует уточнения. Человек, подчеркивает он, живет в двух сферах: в отношении к Богу (Царство Небесное) и в отношении к природной и социальной среде (царство земное). Адекватным и достаточным инструментом решения земных проблем (т. е. физического существования и регуляции жизни общества) служит разум — величественный дар Бога, отличающий человека от животного. Однако, по мнению Лютера, человеческий разум («природный разум») в принципе неспособен проникнуть в тайну божественной милости, которая может быть познана лишь верой. Для веры же никакой рациональной предпосылки существовать не может, поскольку природный разум извращен грехом; религия такого разума не просто недостаточна, но порочна и ведет к идолопоклонству. В теологии такой разум может быть лишь служанкой веры, дрессировщиком человеческой самонадеянности и никчемности. Вера рождает «просвещенный разум» — способность человека упорядоченно рассуждать над материалом, который дан в Писании. Аналогично Лютер относится к науке. С одной стороны, он категорически отвергает ее как средство богопознания, с другой — признает ее роль в изучении природы и общества для получения практических знаний, частично восстанавливающих господство человека над природой, утраченное Адамом. Небеса теологии, подчеркивает он, не являются небесами астрономии: с религиозной точки зрения свет Луны — знак божественной заботы, дело же ученых исследовать его как отражение света Солнца.

Принципиальное различение двух сфер человеческого существования предопределяет отношение Лютера к философии: в отличие от теологии, она имеет дело с эмпирическим, видимым миром, и способна давать полезные знания. Напр., он одобряет размышления Цицерона об этике и трактаты Аристотеля, посвященные логике и риторике, но с порога отвергает самое право философов как рассуждать о богословских предметах (о Боге, грехе, бессмертии души и т. д.), так и переносить философские категории в область теологии. В этом случае тот же Аристотель фигурирует у него как «зловонный философ», «слепой язычник». Особо неприязненно Лютер относился к Фоме Аквинскому и к ***схоластике*** в целом.

Великим творческим подвигом Лютера был перевод Библии на немецкий язык, сыгравший громадную роль в подъеме национальной культуры. Этому способствовали и составленные им хоралы и религиозные песни, в которых широко использованы мелодии и тексты народных песен. Он также много сделал для реформирования системы образования, настаивая на изгнании схоластики и преподавании дисциплин, обогащающих учеников полезными знаниями. Творчество Лютера оказало глубокое влияние на европейскую (прежде всего немецкую) философию и культуру в целом.

Соч.: О рабстве воли. — В кн.: *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М., 1986; Избр. произв. СПб., 1994.

Лит.: *Порозовская В. Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1898; *Бецольд Ф. фон.* История Реформации в Германии, пер. с нем., т. 1—2. СПб., 1900; *Смирин М. М.* Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. М., 1955; *Соловьев Э. Ю.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984; *Он же.* Время и дело Мартина Лютера. — В кн.: Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991; *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., изд. 2, т. 7. М., 1986; *Blaney I. W.* The Age of Luther. N. Y., 1957; *Mackinnon J.* Luther and Reformation, v. 1—4. N.Y., 1962; *Deutin W.* Der radikale Doktor Martin Luther. Koln, 1982.

Л. Н. Митрохин

ЛЮТЕРАНСТВО — одно из основных направлений ***протестантизма***, воплотившее в церковной практике учение ***М. Лютера***. Единственным священным (богодухновенным) источником вероучения лютеранство провозглашает «апостольские и пророческие» книги Ветхого и Нового Заветов в специфической интерпретации Лютера и его последователей (прежде всего ***Ф. Меланхтона***). Всякое посредничество церкви в деле ***спасения*** («оправдания») отвергаются: спасают не добрые дела и подвиги благочестия, а только личная вера (sola fide) в искупительную жертву Иисуса Христа, которая дарується не по заслугам человека, но по абсолютно свободной воле Бога как проявление его безграничной справедливости и милосердия. Лютеранство отвергает чистилище, заупокойные молитвы, монашество, поклонение святым и их мощам, иконам; из семи ***таинств церковных*** оставлены лишь крещение и причащение, истолкованные в свете sola fide: как традиционные церковные обряды. Провозглашая равенство всех верующих перед Богом, лютеранство отвергает институт священства и церковную иерархию, но постепенно вырабатывает все более строгую процедуру посвящения в пасторы (ординация), влияние которых в церкви неуклонно возрастает. Многолетняя борьба между лютеранством и Римом завершилась Аугсбургским религиозным миром (1555), закрепившим право князей определять религию подданных по принципу «чья земля, того и вера». Лютеранская церковь действует в соответствии с сформулированным Лютером разграничением сферы Евангелия, имеющей дело с религиозной сущностью человека, и сферы закона, регулирующего мирскую жизнь общества. Лютеране признают, что управление церковью в конечном счете подчинено светской власти, но она не может вмешиваться в духовную жизнь подданных. Лютеране наряду с Библией считают священной «Книгу согласия», в которую вошли «Большой» и «Малый катехизис» Лютера. В наст. время в мире насчитывается ок. 80 млн лютеран, преимущественно в Германии и соседних странах (Австрия, Венгрия, Франция, Скандинавские страны), а также в Северной Америке, Эстонии, Литве и др. странах. В России число последователей Лютера невелико. См. лит. к ст. ***Лютер М.***

Л. Н. Митрохин

ЛЮ ЦЗУНЪЮАНЬ (Лю Цзыхоу, прозвище Лю Хэдун — «Лю из Хэдуна») [773, уезд Цзесянь округа Хэдун (современный Цзечжоучжэнь уезда Юньчэн провинции Шаньси) — 819] — китайский литератор и философ. Состоял на государственной службе по ведомству ритуалов. Входил в дворцовую реформаторскую группировку, после ее поражения сослан в провинцию. Основные сочинения — «Тянь дуй» («Обращение к Небу»), «Тянь шо» («Слово о Небе»), «Да Лю Юйси тянь лунь шу» («Книга ответов на вопросы Лю Юйси о Небе»), «Фэй Го юй» («Против «Речей царств»»). Исходил из существования предвечной мировой субстанции — «изначальной пневмы» (***юань ци***). Полемизируя с ***Хань Юем***, доказывал, что Небо (***тянь***) — безграничный универсум, который никого не наказывает и не награждает, а природные начала не обладают волей («Тянь шо»).

Утверждал, что развитие общества следовало не «замыслам совершенномудрых», а человеческим потребностям, регулируемым силой власти. Взгляды Лю Цзунъюаня на исторический процесс подразумевали некое прогрессивное развитие социума: в глубокой древности для того, чтобы продукты и вещи «собирались для [распределения] на всех» и не было столкновений между людьми, появились «войска и добродетель (***дэ***)», т. е. аппарат насилия и моральные нормы. Активно поддерживая движение за «возрождение древности», рассматривал конфуцианство, даосизм и буддизм как не противоречащие друг другу учения, выдвинул тезис о «единении конфуцианства и буддизма».

Соч.: Лю Цзунъюань цзи (Собр. соч.). Пекин, 1979; ***Хань Юй, Лю Цзунъюань.*** Избранное, пер. И. Соколовой. М., 1979.

А. Г. Юркевич

ЛЯН ЦИЧАО (Лян Чжожу, Лян Жэньгун, прозвище Инь бин ши чжужэнь — «Хозяин кабинета Глотания льда») (23 февраля 1873, Синьхуэй провинции Гуандун — 19 января 1923, Пекин) — представитель либеральной реформистской политической мысли Китая Нового времени, философ, литератор. Активно участвовал в разработке идеологии реформаторства в рамках развернутого ***Кан Ювэем*** и ***Тань Сытуном*** политического движения. В 1896 издавал в Шанхае газету «Ши у бао», в которой пропагандировал идеи конституционного реформирования государства, демократии и равенства. После поражения «ста дней реформ» в 1898 эмигрировал в Японию. В нач. 20 в. выступал против революционно-демократического движения, возглавляемого Сунь Ятсеном, отвергал установление республики путем насильственной революции, призывал остановиться на «просвещенной монархии». После Синьхайской революции входил в правительство Юань Шикая, в 1916 выступил против его планов реставрации импера-

торского правления, был министром финансов в правительстве Дуань Цижуя (1917).

В 1898—1911 деятельность Лян Цичао была сосредоточена на пропаганде западных теорий либерализма, попытках синтеза идеи свободы Дж. Милля, Ж.-Ж. Руссо и И. Канта с эволюционизмом Ч. Дарвина и Г. Спенсера. Принципы эволюции он распространял на политическое устройство общества и на исторический процесс, отказываясь от традиционной в китайской мысли теории циклизма в общественном развитии. Подчеркивал важность для Китая свобод в области интеллектуального творчества, слова и печати, критиковал Кан Ювэя за его осуждение либерализма. В своей полемике со сторонниками буржуазно-демократической революции Лян Цичао исходил из опасений, что свержение маньчжурской династии может вызвать иностранное вмешательство, которое еще больше ослабит страну. В 1912—14 Лян Цичао сблизился с Чжан Цзюньмаем и ***Чжан Дунсунем***. В 1920 поддержал выступления последнего против распространения марксизма в Китае. Морально-этические факторы считал детерминантами исторического развития общества, выступал за «непрерывность морального духа», т. е. преемственность этических императивов. Движение истории, по Лян Цичао, реализуется через «героев», возвышающихся над массами и ведущих их вперед.

Синьхайская революция 1911 и «Движение 4 мая» побудили Лян Цичао изменить подход к традиционной мысли. От осуждения конфуцианства как орудия деспотической власти он перешел к позитивной оценке, трактуя его как духовную скрепу китайского общества и основу существующих в нем тенденций к единству, бесклассовости, равенству и справедливости. После поездки в Европу на Парижскую мирную конференцию в 1918 констатировал крах «западной мечты» о всемогуществе науки, предложив пропаганду на Западе китайской духовности как возможный путь спасения западной материальной цивилизации.

Философия Лян Цичао сближалась с буддизмом и идеями неоконфуцианской школы «учения о сердце-разуме» (***синь сюэ***). Он полагал, что «среда» создается «духом» (***синь***), а «идея есть мать реальности». Истинной он считал лишь духовную сферу, а материальную признавал иллюзорной; лежащую в основе мироздания «изначальную пневму» (***юань ци***) трактовал как духовное объективное начало. Присущая человеку «духовная сила» несет в себе немыслимое и сокровенное — глубинную онтологическую реальность, выдвигая тем самым человека на особое место в мироздании. Центральное понятие гносеологии Лян Цичао — «умозрение» (хуэй гуань) — означает обнаружение истины посредством нахождения объективных фактов, раскрывающих идеи, уже содержавшиеся до этого в сознании человека, что близко к традиционному понятию о «врожденном знании добра» (***лян чжи***). Лян Цичао высоко ценил попытку китайских мыслителей эпохи Цин (1644—1911) освободить мысль от догматических напластований путем прямого обращения к произведениям древних философов. Он охарактеризовал обратившегося от субъективных озарений к наблюдениям за реальностью ***Дай Чжэня*** как «поворотную фигуру в китайской культуре», поддержал реформаторский антитрадиционалистский пафос «школы текстов новых письмен».

Соч.: Инь бин ши хэ цзи (Свод сочинений из кабинета Глотания льда), т. 1—40. Шанхай. 1936.

Лит.: *Борох Л. Н.* Общественная мысль Китая и социализм (нач. XX в.). М., 1984; *Levenson T. R.* Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China. Cambr. (Mass.). 1959: *Huang Ph. C.* Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism. Seattle—L., 1978.

А. В. Ломанов

ЛЯН ЧЖИ (кит., буквально — благосмыслие, врожденное, естественное, природное, априорное, доопытное нравственное знание, интуиция, сознательность, совесть) — термин китайской философии, гл. о. ***конфуцианства***, представляющий знание субъект-объектно: как благое, аксиологически максимально высоко стоящее и одновременно имеющее своим адекватным предметом благо. Впервые встречается у ***Мэнцзы*** в сочетании с парным термином «лян нэн» («благомочие»): «То, на что человек способен (нэн) без научения (сюэ), это его благомочие; то, что [он] знает (чжи) без рассуждения (люй). это его благосмыслие. Среди грудных детей нет не знающих любви к своим родителям» («Мэн-цзы», VII A, 15).

Первый комментатор «Мэн цзы» Чжао Ци (ок. 108 — ок. 201) трактовал иероглиф «лян» в сочетании лян чжи как показатель превосходной степени («очень»), что обуславливает понимание определяемого им «чжи» как высшего знания. Согласно же ***Чжу Си***, лян — сущностная (врожденная) доброта (бэнь жань чжи шань), и следовательно, лян чжи — исконное знание добра.

В ***неоконфуцианстве Чжан Цзай*** первым акцентировал внимание на термине «лян чжи», призванном выражать понятие внечувственного интуитивного постижения. Присущий лян чжи признак благодатности он зафиксировал прямым определением посредством категории «благодать» ***(дэ):*** «Подлинное и ясное знание — это небесно-благодатное (тянь дэ) благосмыслие, а не ничтожные знания (сяо чжи) от услышанного и увиденного» («Чжэн мэн», гл. 6).

Наивысшее развитие понятие «лян чжи» получило в максимально ориентированной на внутренние, априорные, интуитивные формы познания философии ***Ван Янмина***, в которой оно стало формантом одной из трех ее главных концепций — «доведения благосмыслия до конца» (чжи лян чжи) — и в дальнейшем ассоциировалось в первую очередь именно с нею. Ван Янмин, не отказываясь от употребления термина «лян нэн», синтезировал обозначаемое им понятие с лян чжи: «Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем. Все люди обладают им. Утверждающее и отрицающее сердце знает вне зависимости от рассуждения и может вне зависимости от научения. Поэтому и называется благосмыслием». Такое понятийное сопряжение, призванное выразить одним термином идею единства знания, оценки, чувства и действия, показывает, что лян чжи у Ван Янмина выступает в качестве эквивалента «лян синь» («благосердие», «совесть») или «бэнь синь» («исконносердие», «врожденное сознание», «совесть») у Мэн-цзы («Мэн цзы». VI A, 8, 10). Лян чжи у Ван Янмина явилось своеобразным заместителем понятия «сердца» (***синь*** — «душа, сознание, психика»), прямо указывающим на сущностную благостность человеческой души и вместе с тем имеющим ту же широту смыслового диапазона: благосмыслие — это и душа, и дух, и познание, и знание, и чувства, и воля, и сознание, и даже подсознание. Эта универсальность лян чжи конкретизируется как самородность и беспредпосылочность, т. е. солнцеподобная светоносность; тождественность самому «небу» и обладание небесными принципами (ли) и законами (цзэ); тождественность всеохватной «великой пустоте» (тай сюй) и дао, вечность и надындивидуальность, схожесть со всеобъемлющим разумом Будды, лежащим в основе «взаимоподобия сердечных печатей», т. е. трансперсональной духовности, безъяйность и неэгоистичность, представляющая собой «истинное я» (чжэнь у); общечеловечность и личностная интимность, саморефлективность и ситуативная адекватность, способность правиль-

но определять все познавательные, волевые, чувственные и поведенческие функции человека.

На рубеже 19 и 20 вв., в эпоху заката традиционной конфуцианской философии, некоторые ее представители пытались уточнить понятие «лян чжи» путем идентификации с категориями других философских традиций. Чжан Бинлинь (1896—1936) предложил его буддийскую интерпретацию, отождествив с «бодхи» (бэнь цзяо — врожденное сознание), а ***Лян Цичао*** использовал для передачи кантовского понятия чистого практического разума. В современном языке «лян чжи» обозначает интуицию.

Лит.: *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983, с. 198—220; *Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998. с. 331—32; Ни Сибао лян чжи шо (Учение о лян чжи). — «Госюэ цзачжи», 1915, т. 1, № 3; *Моу Цзунсань.* Чжи дэ чжицзюэ юй чжунго чжэсюэ (Интеллектуальная интуиция и китайская философия). Тайбэй, 1971; *Chang C.* Reason and Intuition in Chinese Philosophy. — «Philosophy East and West», 1954, v. 4, № 2; id., Chinese Intuitionism. — Ibid., 1960, v. 1, № 1.

А. И. Кобзев

ЛЯН ШУМИН (Лян Хуаньдин, Лян Шоумин) (17 сентября 1893, Пекин — 23 июня 1988, там же) — китайский философ, представитель ***нового конфуцианства***, деятель движения «аграрной реконструкции». В молодости испытал влияние идей буддизма, в 1917—24 преподавал в Пекинском университете индийскую философию. В 1922 опубликована прославившая его книга «Дун си вэньхуа ши ци чжэсюэ» («Культуры Востока и Запада и их философии»). После 1924 участвовал в просветительской работе в деревне, в 1931 основал и позднее возглавил Институт аграрной реконструкции. Стал одним из создателей и руководителей Демократической лиги Китая, редактором ее печатного органа «Гуанмин бао» (Гонконг). В 1947, выйдя из Лиги, вернулся к научной и преподавательской работе, в 1949 опубликовал книгу «Чжунго вэньхуа яои» («Главный смысл китайской культуры»). В сентябре 1953 Лян Шумин выступил с критикой КПК за то, что она забыла о нуждах крестьян и оставила их в нищете, сосредоточившись на индустриализации и повышении уровня жизни рабочего класса, за что получил от Мао Цзэдуна резкую отповедь. Волна политической критики «реакционных» взглядов Лян Шумина продолжалась до 1956. В ходе «культурной революции» он сознательно уклонился от участия в кампании по критике Конфуция. В 1975 завершил работу «Жэнь-синь юй жэньшэн» («Человеческое сознание и человеческая жизнь», опубл. в 1984). В 1980 Лян Шумин был избран в комитет по реформе конституции КНР, в 1985 возглавил совет независимой Академии китайской культуры.

Идеи Лян Шумина сформировались в нач. 1920-х гг. в условиях спора китайской интеллигенции о пределах «вестернизации» национальной культуры. Помимо конфуцианства и буддизма испытал влияние идей А. Бергсона и А. Шопенгауэра. Согласно Лян Шумину, основа вселенной — «жизнь» (шэнмин), представляющая собой «неисчерпаемую волю-желание (июй)». В творении начал национальной культуры велика роль гения (в Китае это Конфуций, в Индии — Шакья-муни). Направленность воли определяет несходные типы культур; западная культура носит научно-рациональный характер и нацелена на движение вперед, на борьбу и покорение материального мира; китайская культура интуитивна, философична и направлена на «внутреннюю жизнь» человека и его гармонизацию с миром; индийская культура, по своей природе религиозная и обращенная к прошлому, уводит человека из мира. Сравнивая эти три типа культур, Лян Шумин заключил, что мировая культура будущего — это возрожденная китайская культура. Он рекомендовал «отвергать индийский подход, из которого нельзя брать ничего», «полностью принимать западную культуру, но при этом коренным образом модифицируя ее» и «вновь критически взять изначальный китайский подход» (Полн. собр. соч., т. 1, с. 528).

Лян Шумин усматривал в религии главный водораздел между христианским путем Запада и «безрелигиозно-квазирелигиозным» путем Китая, основанном на моральных поучениях Конфуция, ритуале, музыке и безрелигиозной морали. Опора на субъективистское учение неоконфуцианской школы ***синь сюэ*** Лу Цзююаня — Ван Янмина сочеталась у Лян Шумина с пристальным вниманием к «рассудочности» (лисин) китайской культуры, противостоящей «разумности-интеллектуальности» (личжи) послекантовского менталитета Запада. «Рассудочность» в учении Лян Шумина носит интуитивно-моральный характер и сближается с понятием Мэн-цзы о врожденном знании добра (***лян чжи***). В конце жизни Лян Шумин попытался заново изложить свое учение о «вселенской изначальности человеческого духа» с опорой на современные достижения психологии, биологии и нейропсихологии.

Соч.: Лян Шумин цюаньцзи (Полн. собр. соч. Лян Шумина), т. 1—8. Цзинань, 1989.

Лит.: *Цверианишвили А. Г.* Культурологические воззрения Лян Шумина. — В кн.: Общественно-политическая мысль в Китае (кон. XIX—XX в.). М, 1988; *Alitto G. S.* The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity. Berk., 1986; *Wesolowski Z.* Lebensund Kulturbegriff von Liang Shuming (1893—1988). Dargestellt anhand seines Werkes Dong-Xi wenhua ji qi zhexue. Sankt Augustin—Nettetal, 1997.

А. В. Ломанов

М

МАБЛИ (Mably) Габриель Бонно де (14 марта 1709, Гренобль — 23 апреля 1785, Париж) — французский историк и социалист-утопист. Старший брат ***Кондильяка***. Родился в дворянской семье и готовился к духовной карьере, но затем отказался от нее, а впоследствии и от государственной службы. Работы Мабли по истории и политике способствовали распространению революционных идей во Франции и за ее пределами. В России при его жизни было издано его сочинение «Размышление о греческой истории, или о причинах благоденствия и несчастия греков» в переводе А. Н. Радищева. Откликаясь на просьбу Б. Франклина и Дж. Адамса, Мабли написал книгу о законах и управлении США. По мнению Мабли, законы общества должны соответствовать законам природы, поэтому принципы ***естественного права*** — главный критерий оценки исторических явлений. Частная собственность разрушила благополучие человека, но восстановить прежнюю «систему общности» невозможно, задача состоит лишь в уменьшении неравенства. Мабли считал, что, защищая свою свободу, народ имеет право и на войну, и на революцию.

Соч.: Collection complète des oeuvres, t. 1—15. P., 1794—95; в рус. пер.: Об изучении истории. О том, как писать историю. М., 1993.

Лит.: *Волгин В. П.* Развитие общественно-политической мысли во Франции в 18 веке. М., 1958; *Он же.* Французский утопический социализм. М., 1969; *Каплан А. Б.* Революционно-демократическая идеология и утопический социализм во Франции XVIII века. М., 1989; *Сафонов С. С.* Исторические взгляды Мабли. — «Французский ежегодник. 1971». М., 1973.

С. С. Худолей

МАВАРДИ Абу ал-Хасан ʻАлӣ Ибн Мухаммад, ал- (974, Басра — 1058, Багдад) — арабо-мусульманский политический философ, разрабатывавший концепцию государства в рамках мусульманского (суннитского) права-***фикха***. Большую часть своей жизни прожил в Багдаде. Мусульманское право изучал в Басре и Багдаде у видных представителей шафиитской школы юриспруденции. Служил кадием-судьей в различных областях халифата, в т. ч. верховным кадием Багдада. Халиф ал-Қадир (991—1031) избрал ал-Мавардӣ для составления краткого изложения шафиизма, а его преемник ал-Қа'им (1031—74) доверял ему дипломатические миссии к буидским и сельджукским правителям Ирана.

Ал-Мавардӣ — автор работ по юриспруденции, судопроизводству, государственному праву, этике, коранистике и другим религиозным дисциплинам. Наиболее известны «Благонравие в посюсторонних и потусторонних делах» («'Адаб ад-дуниā вад-дӣн») и «Принципы управления» («Ал-ахкам ас-султāнийа») — первый классический труд по суннитской политической доктрине. В «Принципах управления» излагается учение о халифате как о богоустановленном учреждении, о его всемирном и монистическом характере (невозможности сосуществования двух халифов), о семи необходимых качествах халифа (в их числе — происхождение из курайшитов, рода пророка Мухаммада), о двух способах его назначения (первый, наиболее желательный — избрание специальными выборщиками из числа богословов-улемов; второй — назначение халифом себе преемника), об отношении между халифом и общиной как о двухстороннем договоре, о десяти функциях-обязанностях халифа (носящих чисто охранительно-исполнительный, но не законодательный характер), о смещении халифа, об условиях легитимности «узурпированной» власти местных эмиров.

Лит.: *Кирабаев Н. С.* Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987; *Игнатенко А. А.* Общественно-политические воззрения аль-Мавардӣ.— «Народы Азии и Африки», 1989, № 4; *Laoust H.* La pensée et l'action politique d'al-Mawardi. — «Revue des etudes islamiques». P., 1968, v. 36; *Lambton A. K. S.* State and Government in Medieval Islam. Oxf., 1981.

Т. Ибрагим

МАГИЯ (лат. magia, от греч. μαγεία — колдовство, волшебство) — индивидуальные или коллективные действия, призванные сверхъестественным путем повлиять на духов, людей, явления природы, в дополнение к различным видам человеческих практик — хозяйственной, лечебной, созидательной, разрушительной, охранительной, молитвенно-религиозной и т. п. Типология магии формируется по различным основаниям: по антиномии добра и зла (с точки зрения мага или его адепта) — белая магия (хозяйственная, целительная) и черная (порча, наговор, сглаз); по типу результата — созидательно-охранительная и разрушительная (Б. К. Малиновский); по сходству-подобию явлений, связываемых магическими действиями, — гомеопатическая магия и по простому следованию одного явления за другим — контагиозная магия (Дж. Дж. Фрейзер). В основе концепции Фрейзера лежит принцип причинно-следственной связи. Веру в прямое магическое воздействие человека на природный объект (группу природных объектов) Л. Леви-Брюль выводит из чувства партиципации (сопричастности человека природе), особенно присущего первобытному сознанию. При этом взаимодействие всех вещей мира укоренены в магическом мировидении. Оно-то и связует магию с натурфилософскими учениями древних и основаниями «тайных наук» — с «протонаучными» формами знания (см. ***Оккультизм, Герметизм, Алхимия***).

Магия как род деятельности инвариантна, но, вписанная в ту или иную конкретную культуру, она обретает исторически неповторимые черты. Обрядовая по своей природе, она сопровождает культовые действия всех религий, также вписанных в историю соответствующих культур. Окрашивает в неповторимые тона национально-этнические, фольклорно-этнографические, мифологические, литературные и художественные, поз навательно-мировоззренческие особенности культур различных народов. Представляется наиболее продуктивной историческая трехзвенная цепь «магия — наука — религия», а в науке следует отметить провоцирующую роль магии в развитии экспериментально-практической составляющей научного знания.

Лит.: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *Thorndike L.* History of magic and experimental science, vol. 1-8. N.Y., 1923-58.

В. Л. Рабинович

МАДХВА (Madhva) (традиционная датировка: 1198—1278, более современная версия: 1238—1317)— основатель религиозно-философской школы ***двайта-веданта***. Родился в Паджакакшетре в Южной Индии. Основные труды: «Анувьякхъ-яна» (комментарий на ***«Брахма-сутры»***), комментарий на «Бха-гавата-пурану», десять небольших трактатов, посвященных проблемам логики и метафизики («Даша-пракарана»), метрический трактат «Махабхарата-тат парья-нирная» («Изложение сущности Махабхараты») и др. Согласно учению Мадхвы, реальны три вида сущностей: высший ***Брахман***, персонифицированный в образе Кришны, индивидуальные души (***джива***) и неодушевленные предметы (джада), однако лишь Кришна абсолютно самодостаточен, тогда как вся остальная вселенная целиком зависит от Бога. Название системы Мадхвы объясняется вечно сохраняющимся различием (двайта, или двойственность, различение) между всеми этими сущностями. Мир создается в начале очередного вселенского цикла творящей энергией Брахмана; это сила, которая обычно персонифицируется в образе супруги Вишну — Лакшми и обеспечивает развертывание материи — ***Пракрити***, «подобной легкой и редкой ткани». Пракрита выступает непосредственным источником и вместилищем трех ***гун:*** саттвы, раджаса и тамаса, которыми управляют три ипостаси Лакшми (соответственно Шри, Бху и Дурга). Бесчисленные и разнообразные дживы, соединенные с «инструментами» познания, образованными Пракрити, одушевляют атомы материи во вселенной и согласованно управляются Кришной. По словам Мадхвы, подобно тому как радуга — не только отражение, но еще и преломление играющих солнечных лучей, многообразные души по-разному окрашены проникающим в их природу светом Брахмана («Анувьякхьяна», 2.3.50). Хотя Бог трансцендентен миру, он в принципе познаваем, т. к. существует изначальное «сходство», «подобие» (садришья) некоторых атрибутов Кришны и благих свойств мира и душ (там же, 3.2.32—34). По мнению Мадхвы, все души уже изначально предопределены к спасению, гибели или к вечному блужданию в ***сансаре***, однако Бог постоянно вмешивается в происходящее, облегчая избранным путь к освобождению (концепция «парадхина-вишешапти», или «вечного творения»). Хотя задача духовного наставника — вести ученика к непосредственному осознанию (саткаршана) сущности Брахмана, высший духовный подвиг — это бхакти, или непрерывный поток любви (снеха) к Кришне. Когда душа служит Богу т. о., тот дарует ей в награду свою милость (прасада) и спасение. Возрастание бхакти в душе адепта как раз и выступает верным признаком того, что он вошел в число «избранных к спасению», а сам путь к Кришне для него облегчается благодаря заступничеству Божьего сына — Ваю. Подобно тому как в мирской жизни души всегда пребывают в некоторой иерархии, градация сохраняется и после освобождения. С точки зрения Мадхвы, души отнюдь не растворяются в Боге, но занимают приличествующее место в соответствии со своими заслугами.

Лит.: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Surma B. N.* Philosophy of Srī Madhvācārya. Bombay. 1962; *Siauve S.* La doctrine de Madhva. Pondicherry, 1968; *Он же.* Les hierarchies spirituels selon L'Anuvyākhyāna de Madhva. Textes choisis et traduits. Pondicherry, 1971; *Puthiadam J.* Gott, Welt und Mensch bei Madhva. Münster, 1975.

Н. В. Исаева

МАДХЬЯМИКА (санскр. mādhyamika, от mādhya — средняя, срединная) — первая философская школа индийской махаяны. Основана ***Нагарджуной*** во 2 в. Название школы перекликается с понятием Срединного Пути (мадхьяма-прати-пат), которое являлось наиболее древним и общим самоназванием ***буддизма***. Другие названия школы: ***шунья-вада***, или учение о пустоте, нихсвабхава-вада, или учение об отсутствии самостоятельной сущности.

Мадхьямика возникла в условиях религиозно-идеологического соперничества с другими школами раннего буддизма и философскими течениями древней Индии. Историческое значение мадхьямики состоит в том, что ее мыслители распространяли и защищали в полемике идеи, принципы и основные положения Слова Будды, запечатленного в неизвестном дотоле цикле сутр «Совершенствования мудрости» («Праджня-парамита»; см. ***Праджняпарамиты сутры***) и иных раннемахаянских источниках. Нагарджуна и его последователи редактировали и комментировали эти тексты, объясняя их ритуально-эзотерическое содержание, создавали трактаты, в которых посредством философских учений и логико-полемических приемов стремились передать религиозную сущность махаяны, доказать ее превосходство, как среди буддийских школ, так и среди всех религий Индии. Последняя функция осуществлялась также через участие в общественно-идеологическом строительстве путем непосредственного обращения с посланиями и наставлениями к имущим и царям с разъяснениями и махаянскими оценками всех сторон жизнедеятельности государства и поведения государя, его внутренней и внешней политики, образа мыслей и чувств.

В Индии развитие мадхьямики продолжалось до окончательного исхода буддистов в Гималаи и Тибет в 12 в. По-видимому, уже в 3 в. учителя школы проповедовали в буддийских монастырях Центральной Азии, откуда сутры махаяны привозятся в Китай и переводятся. В конце 4 в. индиец Кумараджива основал здесь аналог мадхьямики под названием саньлунь-цзун (школа трех трактатов). Последняя приобрела широкую известность в конце 6 в. благодаря деятельности Цзицзана (549—623). Его корейский ученик Пикван в 624 прибыл в Японию, где создал местный аналог индо-китайской мадхьямики — санрон-сю. Но в Китае с 8 в., а в Японии с 9 в. школа приходит в упадок, а ее письменное наследие переходит к другим школам (особенно тяньтай-цзун и тэндай-сю соответственно, которые существуют доныне).

Второй путь распространения мадхьямики пролегал через Гималаи и Тибет, где в проповеди буддизма во второй половине 8 в. огромную роль сыграли крупнейшие ее представители Шантаракшита и Камалашила. Все школы этих стран в большей или меньшей мере изучают и практикуют мадхьямику до сих пор. Прямой наследницей считает себя школа гелуг (см. ***Ламаизм***), нынешний духовный лидер которой Далай Лама 14-й постоянно выступает с лекциями по проблемам современной мадхьямики. В тибетском собрании переводов с санскрита трудов индийских мыслителей — Данджуре — особый отдел (17 томов энциклопедического формата) составляют комментарии к сутрам и философско-полемические произведения мадхьямики. Именно школа гелуг посвятила в буддизм все монгольские народы, в т. ч. калмыков и бурятов, а также тувинцев. Учителя этих стран оставили заметный след в тибето-монгольском буддизме. Т. о., мадхьямика является философской основой исторического российского буддизма. С кон. 80-х гг. 20 в. тибетские ламы помогают восстанавливать разрушенные монастыри и храмы России, а также создавать новые центры.

В индийской мадхьямике можно выделить определенные этапы, которые ознаменованы трудами философов, дополнивших методы полемики Нагарджуны. На первом этапе «количественного накопления» следует выделить творчество ***Арьядэвы*** и Буддхапалиты (5—6 вв.). На втором этапе все отрицающий, апофатический подход к аргументации идейных противников был дополнен ***Бхававивекой***, который предложил выдвигать и доказывать собственный тезис (сватантра). В дальнейшем одни мадхьямики критиковали его, напр., ***Чандракирти***, и настаивали на прежней методике, называемой прасанга (букв. — сведение к абсурду), другие (Шантаракшита и Камалашила), следуя Бхававивеке, привнесли в школу идеи и принципы ***йогачары*** — второй философской школы махаяны. Тибето-монголо-российская школа гелуг продолжает традиции прасангика-мадхьямики.

Философский вклад мадхьямики состоял прежде всего в переистолковании древнего буддийского понятия Срединного Пути. Если в раннем буддизме Путь прокладывался между крайностями религиозного аскетизма и религиозного обслуживания мирских запросов верующих, то в махаяне этот Путь реализовывался через уход от крайностей отрицания и утверждения по любому вопросу религиозной жизни. Такой образ мыслей и поведения объяснялся тем, что все в этом мире взаимообусловленно, лишено самостоятельной сущности, а потому пусто (шунья), иллюзорно (майя), относительно. Подлинная реальность (дхармата) и подлинная истина (парамартхика-сатья) не только не выразимы в любой системе знаков (самвритти-сатья), но они и не постижимы (ачинтья) известными средствами познания ***(прамана)***, которые все не достоверны.

Для мадхьямики очень важны ситуационные моменты общения, адресат текста. Наиболее строгих правил Нагарджуна и его последователи придерживались в трактатах по логико-эпистемологической проблематике и в руководствах по полемике (напр., «Мадхьямика-карика»), в которых они (кроме сватан-триков) не выдвигали тезисов и не делали никаких позитивных утверждений. Задача мадхьямики заключается в полной логической деструкции доводов оппонентов, в демонстрации абсурдности их основных положений, в «опустошении» главных категорий. Для этого последние анализировались посредством знаменитой буддийской тетралеммы (***чатушкотика***): А есть Б, А не есть Б, нет ни А, ни Б, нет ни не-А, ни не-Б, — и не выдерживали критики по тем или иным логическим критериям. Занятия такого рода текстовой деятельностью считаются, во-первых, реализацией подлинной истины, или абсолютной точки зрения, во-вторых, необходимыми для монахов, поскольку в них осуществляется махаянская практика сострадания (***каруна***): помочь освободиться от лжеидей и лжедогм заблудшим философам.

Тексты мадхьямики, предназначенные для широкой аудитории, отличаются от общебуддийских только тем, что дополняют их изложением махаянских доктрин. Гораздо более оригинальными являются произведения наставников, адресованные ученикам-монахам, в которых либо сжато формулируются религиозно-философские устои школы, либо даются практические советы по практике медитации (напр., «Четыре гимна буддам» Нагарджуны), либо разъясняются махаянские сутры. Здесь редко используются полемические приемы и апофатический стиль, а довольно ясно и доверительно сообщается, что мадхьямики учат недвойственному Абсолюту, называемому также Телом Закона Будды (буддха-дхарма-кайя), которое хотя и не описуемо, тем не менее постижимо в высшем состоянии мистической интуиции, Просветлении (бодхи). Последнее достигается в долгом Пути постепенного духовного совершенствования сострадания и мудрости (см. ***Праджня***), накоплением нравственных добродетелей и глубоких созерцательных знаний. Путь этот длится не одно рождение и предполагает посвящение в ***бодхисаттвы*** — просветленные существа, преисполненные Любви (см. ***Майтри***) ко всему миру.

В Индии философия мадхьямики оказала существенное влияние на формирование индуистской школы ***адвайта-веданта*** — влиятельнейшей с раннего средневековья до наших дней — и на буддийский ***тантризм***. Во всех странах Центральной Азии и Дальнего Востока, где распространен преимущественно буддизм махаяны, мадхьямика самостоятельно или в синкретическом единстве с йогачарой играла и играет ведущую роль в философском дискурсе, а также в изобразительном искусстве и поэзии. Во второй половине 20 в. растет интерес к школе и в странах западной культуры, в значительной мере благодаря деятельности тибетских миссионеров.

Лит.: *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B.. 1956; *Robinson R. H.*, Early Mādhyamika in India and China. Delhi, 1978; *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L., 1980; *Ruegg D. S.* The Literature of the Mādhyamika School of Philosophy in India. Wiesbaden, 1981; *Santina P.* Mādhyamika Schools in India. Delhi. 1986; *Nagao G.* The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, transl. by J. P. Keenan. N. V. 1989; *Cheng Hsuhe-Ii.* Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources. Delhi, 1991; *Huntington C. W.* with *Geshe Namgyal Wangchen.* The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Delhi, 1992.

В. П. Андросов

«МАДХЬЯМАКА-КАРИКА» (санскр. «Mūla-madhyamaka-kārikāḥ» — «Коренные строфы о Срединности») — основополагающий трактат махаянской школы ***мадхьямика***, созданный во 2 в. ***Нагарджуной*** и входящий в канонические буддийские собрания на китайском (см. ***Трипитака***) и тибетском (Данджур) языках. Санскритский текст сохранился только в составе ***«Прасаннапады»*** Чандракирти, являющейся комментарием на 447 строф произведения Нагарджуны. Трактат представляет собой руководство по логико-полемическому мастерству, применяя которое монахи-мадхьямики подвергали деструкции философские понятия идейных противников, опровергали их доводы. Каждая глава посвящена опровержению отдельных категорий, как общефилософских (причина и условия, самосущее, время, соединение), так и собственно буддийских (страдание, Будда-татхагата, взаимозависимое возникновение). Доказывая внутреннюю противоречивость, недостоверность и даже абсурдность (прасанга) аргументации оппонентов, Нагарджуна в апофатической манере демонстрировал коренные учения и ценности ранней махаяны: 1) во взаимообусловленном мире нет ни одной самостоятельной сущности (ни Бога, ни Будды, ни материи, ни другой первопричины), на которую можно было бы опереться, именно поэтому мир пуст (шунья), но и «пустота» пуста; 2) все теоретико-познавательные средства (см. ***Прамана***) не достоверны, абсолютная истина (парамартхика-сатья) ими не постижима.

Нагарджуна рассуждал так: «Когда останавливаются действия [со знаками] в сфере мышления, тогда перестает быть и то, что ими обозначалось. Ибо подлинная реальность (дхармата) никогда не возникала и никогда не исчезнет, как и ***нир-***

вана. Все является таким же, все не является таким же, все одновременно является таким же и не таким же, неверно, что все одновременно является таким же и не таким же. Таково Учение будд, в котором эта реальность характеризуется как то, что вне воображения, вне различения, вне обусловленности, вне иллюзорности, что [дарует] успокоение (гл. 18, ст. 7—9). Закон будд покоится на двух истинах: обусловленной мирским и абсолютной. Те, кто не знают различия между этими двумя истинами, не знают сокровенной сути Учения будд. Без опоры на обусловленное не постигнуть абсолютного, без обретения абсолютного не достигнуть нирваны (гл. 24, ст. 8—10)».

«Мадхьямака-карика» имеет богатую традицию комментирования (сохранились и две версии автокомментария), продолжающуюся до сих пор, в т ч. на европейских языках.

Лит.: *Streng F.* Emptiness. A Study in Religious Meaning. Nashville. 1967; *Inada K. K.* Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamaka-Kārikā with the introductory Essay. Tokyo, 1970; Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikāḥ, ed. by Y. W. de Yong. Madras, 1977; *Kalupahana D. J.* Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā. introd., Sanskrit text, enlg. transl. Delhi, 1991.

В. П. Андросов

МАЙЕВТИКА (μαιευτική sc. τέχνη) «повивальное искусство» — засвидетельствованный у ***Платона*** (в диалоге «Теэтет») термин философии ***Сократа***, обозначающий метод его философствования; вероятно, восходит к учению исторического Сократа, подтверждением чему может служить реплика о «выкидыше» мысли в комедии Аристофана «Облака». Впоследствии встречается как термин платонической традиции. Смысл майевтики Сократа — в противопоставлении внешнего софистического знания и внутреннего философского, которому научить нельзя, но можно открыть в себе самом. Помощником в этом и является Сократ, ремесло которого не учительство (ибо сам он «ничего не знает»), а нечто вроде повивального искусства, которым занималась его мать Фенарета («от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я». — ***Платон***. Теэтет, 150d), отличие лишь в том, что Сократ помогает не рождению ребенка, а рождению мысли, и делает это в диалоге с помощью вопросов и ответов. «Самое же великое в нашем искусстве — то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод» (150b-c), так что майевтика — это образное выражение для того, что Аристотель иначе называл «индуктивным методом» Сократа и аналитикой понятий.

В дальнейшем майевтика и производное прилагательное «майевтический» используют платоники: 1) в школьной классификации платоновских сочинений: согласно ***Альбину*** и ***Диогену Лаэртию***, к «майевтическому» виду относится диалог «Алкивиад I»; 2) позднейшие неоплатоники в комментариях на «майевтический» диалог «Аткивиад I» (Прокл, Олимпиодор) трактовали майевтику как переход от незнания к истинному знанию, заключенному в душе («восхождение к мудрости»), и методологически отличали ее от «эротики» («восхождения к красоте») и «диалектики» («восхождение к благу» (Procl. in Ale, 28.16—29.4), а в рамках понимания структуры диалога — отличали, майевтику от опровержения и протрептика (Olymp. In Alc., 11,7—9).

М. А. Солопова

МАЙМОН (Maimon) Соломон — настоящая фамилия Хейман (Heiman) (1753 или 1754, Нисвши — 22 ноября 1800, Нидер-Сигередорф, Германия) — немецкий философ, последователь и ученик Маймонида, в честь которого он изменил свою фамилию. Критика им философии Канта послужила импульсом для развития немецкого идеализма. Не приемля кантовской «вещи-в-себе», которую он называл Unding — ничто, он связывал сознание с деятельностью, создающей единство из многообразия чувственно данных и тем самым конструирующей свои объекты. Категории — условие существования всех предметов возможного опыта. Основой познания является принцип определяемости, который заключается в том, что любой субъект может стать предметом сознания, а любой предикат может стать предметом сознания не сам по себе, а только в соединении с субъектом. Категории — формы этого двоякого принципа определяемости. Идеи разума обусловлены продуктивной способностью воображения. Поэтому антиномии, выявленные Кантом, проистекают из несоответствия разума и продуктивной способности воображения. Идеи, даже религиозные, обладают субъективной значимостью. Маймон во многом предвосхитил критику Канта, развернутую И. Г. Фихте, Шеллингом и Гегелем.

Соч.: Versuch über Transcendentalphilosophie. B., 1790; Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. B., 1794; Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist. Lpz., 1797; Lebensgeschichte, Bd.1-2. B., 1911.

Лит.: *Яковенко Б.* Философские концепции С. Маймона. — «Вопросы философии и психологии», 1912, кн.4(114), кн. 5 (115).

А. П.

МАЙМОНИД, Рабби Моше бен Маймон (30 марта 1135/38 Кордова — 13 декабря 1204, Фостат вблизи Каира) — средневековый еврейский богослов и философ. Родился в семье выдающегося ученого раввина рабби Маймона. После захвата города в 1148 альмохадами семья вынуждена была бежать из Кордовы и провела годы в скитаниях по территории Испании, возможно Южной Франции, Северной Африки (Фес). В 1165 Маймонид, проведя полгода в Акко (в то время — государство крестоносцев) и посетив Иерусалим и Хеврон, поселился в Египте в г. Фостат (рядом с Каиром). Здесь он провел жизнь, полную трудов, долгое время был руководителем еврейской общины Египта, а также личным врачом правителя Египта Фосада, а некоторое время и Саладина.

Научное наследие Маймонида чрезвычайно обширно и включает работы по логике, философии, галахе (еврейскому религиозному законодательству), медицине. В них затрагиваются вопросы математики, астрономии, психологии, истории и др. Главное философское сочинение — написанный на арабском языке трактат «Путеводитель растерянных» (Далалат аль-Хаирин), наиболее известный в своей ивритской версии (Морэ Невухим). Однако философская проблематика присутствует почти во всех его сочинениях. Уже в юношеские годы он написал логический трактат «Макала фи-синат аль-мантик» (ивр. Маамар милота-хигайон) — «Основные понятия логики», где он дает свою рецепцию логики Аристотеля, воспринятой им в первую очередь от ***Аль-Фараби***. Во введениях к его комментарии на Мишну имеется ряд философских фрагментов, в частности «Шмона праким» — посвященное этике и психологии: предисловие к трактату Мишны «Авот». В предисловии к главе Хэлек дается первая формулировка принципов иудаизма (13 догматов).

Монументальный 14-томный свод Мишнэ Тора (Повторение Торы), написанный на иврите, представляет собой систематическое изложение иудаизма как единого учения; он открывается «Книгой знания» (Сефер а-мада), посвященной вопросам метафизики, физики, этики, историософии. Философская и религиоведческая проблематика затрагивается и в многочисленных посланиях Маймонида (особенно в «Йеменском послании», «Послании об астрологии», «Послании о воскресении мертвых»).

Для философии Маймонида характерно сочетание восточного перипатетизма, безусловного признания библейских пророчеств и талмудического учения о единстве мышления и практического поведения (галахи). Он разделяет науки на три группы: теоретические (метафизика и физика), пропедевтические (математика), практические (этика, управление домом, политика). Однако в более поздних его произведениях теоретические науки отождествляются с эзотерическими разделами иудаизма, упоминающимися в Мишне (Хагига, 2,1), метафизика — с наукой о «Колеснице» (см. ***Меркава, Каббала***), а физика — с учением о сотворении мира (Маасэ Берешит).

Бог как нематериальная первопричина всего сущего не может иметь положительных определений: его атрибуты носят всецело отрицательный характер. Воздействие Бога на мир осуществляется без посредства каких бы то ни было материальных сил. Природные явления определяются сочетанием материи, формы и «лишенности» (последняя присуща материи и является основной причиной изменчивости форм). Созданный по образу Бога, человек способен к восприятию умозрительного знания через соединение с активным умом. Возникшее вследствие грехопадения воображение, основанное на уподоблении материальным предметам, нарушает изначально присутствующую в человеке способность к чистому познанию. Знания о Боге не могут передаваться публично, ибо общественная коммуникация основана на уподоблении; они могут быть восприняты только индивидуальным усилием разума. Аллегорический язык, на котором излагались библейские пророчества, чтобы их могло воспринять общество, отчасти способствовал возникновению извращенных антропоморфных представлений о Боге. Маймонид детально исследует язык Библии и приходит к выводу, что большинство выражений, указывающих на Бога, имеет многозначный характер, но их истинное значение лишено антропоморфизма. Маймонид критикует философию ***калама***, и в частности, не называя его прямо, учение Саадии Гаона за попытку построить теологию на основе физики (в т. ч. на основе учения о сотворении мира). Ни физика Аристотеля, ни даже Библия в силу своего аллегорического языка не могут дать окончательного ответа на вопрос о сотворенности мира. Сам Маймонид склонялся к креационизму, исходя из этических аспектов иудаизма (свобода выбора, ответственность). В этике Маймонид выделяет ступень «мудреца» (хахам), который избегает крайностей и идет по среднему пути, и ступень «праведника» (хасид), который уклоняется от середины и достигает в служении Богу более высокого уровня.

Учение Маймонида вызвало острую полемику среди еврейских мыслителей разных эпох. В 13 в. оно оказало глубокое влияние на латинскую схоластику, особенно на ***Альберта Великого*** и ***Фому Аквинского***. В 13—14 вв. оно стало одной из предпосылок возникновения т. н. профетической каббалы рабби Авраама Абулафии. В Новое время учение Маймонида сыграло важную роль в формировании философии Спинозы и М. Мендельсона.

Соч.: Maimonides treatise on logic, ed. Israel Efros. N. Y., 1938: Dalalat al-ha irin, arabic text based on S. Munk, ed. Issagar Joel. Jerusalem. 1929; *Рамбам (Маймонид)*, Избр., т. I-II. Иерусалим, 1990.

Лит.: Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas (Bibliotheca Maimonidica), v. I. N. Y., 1975; *Twersky Ts.* Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah) (Yale Judaica series, v. 22). New Haven, 1980; *Hartman D.* Maimonides: Torah and Philosophiy Quest. Phil., 1986; Maimonides: A Collection of Critical Essays. Notre Dame, 1988; *Strauss L.* Persecution and the Art of Writing, Chi., 1988; *Fox M.* Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy (Chicago studies in the history of Judaism). Chi., 1990; Учитель поколений Рамбам, сб. ст. под ред. А. Стриковского. Иерусалим, 1985.

И. С. Дворкин

МАЙТРИ (санскр. maitrī, пали mettā — дружба, дружелюбие) — одна из основных категорий индийского альтруизма. Майтри близка добродетели дана (дар, дарение) — щедрости, благотворительности (см. ***Парамиты***), считавшейся важным условием и мирского и духовного преуспеяния начиная с самых ранних памятников индийской культуры. Уже один из гимнов «Ригведы» напоминает богатым, что следует уделять что-то и бедным и уметь пользоваться богатством не только для себя (X.117). В «Брихадараньяка-упанишаде» божество грома дает наставление благотворить наряду с предписанием контролировать себя и оказывать сострадание другим (V.2.3), в «Чхандогья-упанишаде» щедрость рекомендуется наряду с аскезой, невреждением, честностью и правдивостью (III. 17.4). Она же всячески рекомендуется в Дхармашастрах и дидактических текстах «Махабхараты». В текстах Палийского канона щедрость рассматривается как добродетельный акт, приносящий заслугу (см. ***Пана-пунья***) — первый из группы этих актов, наряду с добродетельным поведением (см. ***Шила***) и медитацией (Дигха-никая Ш. 218). Однако в отличие от названной добродетели, майтри является более интровертной, обозначая прежде всего внутреннее расположение «практикующего» по отношению к другим живым существам. В этом отношении ей ближе ***каруна*** — «сострадание», но в последней, воспетой в «Бодхичарья-аватаре» Шантидэвы (7—8 вв.) и других произведениях махаяны, акцентируется именно «со-страдание» к страждущим, в то время как в майтри скорее «со-радование» с другими существами.

Добродетель майтри почитается во всех трех основных индийских религиях. В «Законах Ману» (VI.8) она входит в список основных добродетелей, в котором занимает третье место после изучения Веды и скромности и предшествует вниманию. В ***«Йога-сутрах»*** (1.33) майтри-дружелюбие названо первым из средств очищения сердца (вместе с состраданием, симпатической радостью и беспристрастием). По толкованию Вьясы, в отличие от сострадания, которое испытывают по отношению к несчастным, сорадование обращено к счастливым живым существам, а ***Вачаспати Мишра*** уточняет, что майтри — это добросердечность (саухарда), устраняющая даже следы зависти. В ***«Типпвартхадхигама-сутре»*** Умасвати она идет первой в списке полезных упражнений для души, следующем за начальным «обетом»-вратой (VII.6).

Специально концепция майтри разрабатывалась в ***буддизме***. В поучениях Будды она определяется как одно из важных средств очищения сердца (Дигха-никая 1.251; Самъюттаникая 11.265; Ангуттара-никая IV.150). Определение майтри представлено в «Висуддхимагге» ***Буддхагхосы***. Дружелюбие опирается на размышление: «Подобно тому как я желаю своего благополучия и люблю себя, так же обстоит дело и с дру-

гими, потому пусть они будут счастливы». Майтри — духовное упражнение, необходимое ради достижения высших целей, при котором культивируемая благожелательность обращается (в порядке возрастающей сложности ее реализации) на людей дорогих, не-дорогих, нейтральных и на врагов. «Воспитывать» же сострадательное сердце — значит желать, чтобы все существа достигли состояния счастья, мира и благополучия. Конечная задача — достижение «безграничного дружелюбия». Культивирование данного состояния описывается как процесс длительный и сложный. В «Дашабхумике», специально посвященной десяти ступеням совершенства ***бодхисаттвы***, указывается, что бодхисаттва «пронизывает» всю вселенную своим умом и сорадованием, обладая безграничной свободой от ненависти, зависти и враждебности к какому-либо живому существу. Тем не менее майтри здесь — не цель, но скорее средство достижения высших, «трансэтических» состояний.

В. К. Шохин

МАЙЯ (санскр. māyā — иллюзия, видимость) — в индийской религиозно-философской традиции особая сила (шакти), или энергия, одновременно скрывающая истинную природу мира и помогающая этому миру проявиться во всем своем многообразии. Первое упоминание о майе содержится в «Праш-на-упанишаде» (1.16), где она обозначает одну из божественных сил, способную создавать иллюзорные образы. В традиции ***веданты*** майя впервые появляется в ***«Мандукья-кариках»*** Гаудапады; именно здесь майя выступает как принцип, помогающий объяснить переход от реального, вечного и неделимого ***Брахмана*** к множественным и преходящим элементам мира. Вместе с тем у Гаудапады майя уподоблена иллюзорному сновидению, которое омрачает сознание отдельной души; выход за пределы майи рассматривается как «пробуждение» к истинному знанию. Концепция майи играет ключевую роль в ***адвайта-веданте Шанкары***. Единственная реальность признается здесь за чистым ***Атманом-Брахманом***, лишенным свойств и определений (ниргуна); с точки зрения «высшей истины», с этим Брахманом никогда ничего не происходило, вселенная же обязана своим появлением грандиозной «космической иллюзии» — майе, которая и создает миражную кажимость предметов и многочисленных душ. Майя целиком зависит от Брахмана и рассматривается как его «сила», творческая потенция (шакти). Одновременно майя полностью совпадает с ***авидьей***, т. е. «неведением» — не просто омраченностью отдельного сознания, но единственным способом нашего восприятия и рассуждения, ***вивартой*** (кажимостью), адхьясой (наложением) и т. д. Майя не обладает той же степенью реальности, что высший Брахман, однако она не может считаться и полностью нереальной; сама майя, равно как и вселенная, обязанная ей своим феноменальным существованием, рассматривается в адвайте как «сад-асад-анирвачания», т. е. «не определимая в категориях реального и нереального». В Комментарии на ***«Брахма-сутры»*** Шанкара выделяет шесть главных свойств майи: эта сила «лишена начала» (анали), т. е. не имеет временных границ; она пресекается только истинным знанием (джняна-нивартья); она одновременно действует как «сокрывающая завеса» (аварана) и принцип «дробления» (викшепа), т. е. сила, проецирующая все многообразие мира; она принципиально «несказуема» (анабхилапья, анирвачания); она представляет собой некую положительную сытность (бхава-рупа), а не просто голое отрицание высшей реальности; наконец, ее локусом и опорой (ашрая) является одновременно индивидуальная душа и высший Брахман. Если для Шанкары было принципиальным отождествление майи и авидьи, то позднейшие адвайтисты считали майю скорее онтологическим и космологическим основанием мира, тогда как авидья для них отражала степень неведения отдельной души. ***Вишишта-адвайта*** выступает с резкой критикой адвайтистской версии майи; ***Рамануджа*** считает учение Шанкары о майе прямой уступкой ***буддизму***. Из «семи возражений» (сапта-анупапатти), выдвинутых Рамануджей против адвайты, главным можно считать как раз вопрос о «вместилище» (ашрая) и источнике майи. Для самого Рамануджи майя — это волшебная и благодатная сила Ишвары, благодаря которой он реально творит мир. В ***шиваизме кашмирском*** майя считается вечной и реальной энергией Шивы, благодаря которой развертывается иерархически организованная лестница сущего. Майя по существу персонифицируется здесь в образе Шакти — возлюбленной Шивы, которая олицетворяет собой свободное творчество Господа, его космическую «игру» (***лила***).

Лит.: *Devanandan P. D.* The Concept of Māyā. L., 1950; *Hacker P.* Eigentumlichkeiten der Lehre und Terminologie Sankaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara. — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», №100, 1950, S. 246-86; *Idem.* Vivarta: 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; *Coburn T.* Encountering the Goddess. Albany, 1991.

Н. В. Исаева

МАКАРИЙ (в миру Михаил Петрович Булгаков), митрополит [19 сентября (1 октября) 1816, с. Сурково Курской губ. — 9(21) июня 1882] — русский богослов и историк Церкви. Учился в Белгородском духовном училище, Курской семинарии, Киевской духовной академии; с 1842 переведен в Санкт-Петербургскую духовную академию, где возведен в экстраординарного, а затем ординарного профессора. После наречения в епископа Винницкого занимал несколько епископских кафедр, с 1879 митрополит Московский и Коломенский. Курс Макария «Введение в православное богословие» (1847) отличается четкой классификацией богословских дисциплин (впервые в русском богословии), которые делятся на «предварительные» (или источниковедческие), «составные» (или фундаментальные) и «прикладные» (или вспомогательные). В курсе «Православно-догматическое богословие» (1849—53) различаются «богословие в теснейшем смысле» (учение о Божественной сущности и атрибутах) и «учение о Боге как Искупителе человеков» (Бог в Его отношении к миру).

В. К. Шохин

МАКИАВЕЛЛИ (Machiavelli) Никколо (3 мая 1469, Флоренция — 22 июня 1527, там же) — итальянский политический писатель, историк, поэт эпохи Возрождения. Происходил из старинной дворянской семьи. В юности освоил латинский язык и свободно читал древних авторов в оригинале. Независимый в своих гражданских симпатиях и политических взглядах, Макиавелли не был сторонником Медичи, не стал он и приверженцем Савонаролы. После его падения в 1498 Макиавелли начал активную политическую деятельность: был избран секретарем Второй канцелярии, а позже — Совета Десяти, ведавшего дипломатией и военными делами. В течение 14 лет он выполнял поручения флорентийского правительства, ездил с посольствами в различные итальянские государства, Францию и Германию, вел переписку, составлял отчеты

и доклады по вопросам текущей политики, о положении дел в Италии и Европе. Опыт государственного человека и наблюдения дипломата, а также изучение античных писателей дали Макиавелли богатый материал при разработке в последующем собственных политических и социальных концепций. В 1512 во Флоренции реставрирована власть Медичи; Макиавелли как сторонник республики был отстранен от дел и на год выслан из города. В начале 1513 он по подозрению в заговоре арестован и подвергнут пытке. Вскоре, однако, был амнистирован и отправлен в свое именьице в Сант'Андреа. Здесь он начал работу над «Рассуждениями о первой декаде Тита Ливия» (1531), в конце того же года был создан трактат ***«Государь»*** (1532), обессмертивший его имя. Провозглашая в нем в качестве нормы политического действия принцип «цель оправдывает средства», Макиавелли считал при этом, что подлинной целью «нового государя» не может быть частный, сугубо личный интерес, но только «общее благо» и прежде всего объединение Италии в сильное национальное государство. В «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия», завершенных, по-видимому, в 1516, Макиавелли доказывал преимущества и прочность республиканского образа правления. Здесь же примерами из истории Древнего Рима он обосновывал мысль о благотворности социальной борьбы для утверждения народной свободы и могущества государства. Возникновение же самого государства, а также права, морали и даже религии он объяснял потребностями защиты людей от враждебных им сил природы и друг от друга, пользой для их совместной жизни. Руководствуясь критерием пользы, с позиций итальянского патриота он подвергал критике католическую религию, не воспитывавшую в людях гражданские доблести и любовь к отечеству, обвинял папство, сделавшее невозможным государственное объединение Италии.

В последующие годы Макиавелли написал поэму «Золотой осел» (1549), «Сказку об архидьяволе Бельфагоре» (1549), комедию «Мандрагора» (1524), трактат «О военном искусстве», «Жизнь Каструччо Кастракани из Лукки» (1532). В 1520 Макиавелли начал писать «Историю Флоренции» (1532), положив в ее основу концепцию циклического развития и смены различных государственных форм под влиянием постоянно происходящей борьбы интересов, конфликтов общественных групп. Долгое время ему не удавалось вернуться к активной политической деятельности. Только в 1526 он был привлечен для организации обороны Флоренции, которой угрожали войска императора Карла V. Однако его кандидатура на пост канцлера Флорентийской республики весной 1527 была отклонена Большим Советом. Макиавелли оказал огромное влияние на последующее развитие социально-политической мысли в Европе.

Соч.: Opere, Mil., vol. 1—8, 1961—65.; в рус. пер.: История Флоренции. Л.. 1973; Избр. соч. М., 1982.

Лит.: *Виллари П.* Макиавелли и его время. СПб., 1914; *Юсим М. А.* Этика Макиавелли. М., 1990; *Gilbert F.* Niccolo Machiavelli e la vita culturale del suo tempo. Bologna, 1964. См. также *лит.* к ст. ***«Государь»***.

О. Ф. Кудрявцев

МАККХАЛИ ГОСАЛА (пали Makkhali Gosāla) — лидер ***адживиков***, странствовавший, согласно джайнской «Бхагавати» (гл. 15), шесть лет с основателем джайнизма, но ставший опаснейшим соперником и джайнов, и буддистов. Маккхали построил модель мира в духе завершенного детерминизма. Согласно основному фрагменту «Саманнапхала-сутты» (Дигханикая 1.53—54), он считал, что нет места для действия, энергии и усилия бесчисленных живых существ. Все они являются «превращениями» Необходимости (см. ***Нияти-вада***), а также «окружающей среды» (сангаги) и «собственной природы» (см. ***Бхава***), из которых второе начало предопределяет их место в общей экологии мира, а третье — индивидуальные характеристики. Каждые 8 400 000 мировых периодов все существа автоматически освобождаются от страданий, подобно тому как брошенный моток пряжи разматывается до конца. Маккхали построил иерархию живых существ исходя из того, сколькими способностями чувств они обладают, и людей — каждая из ступеней обозначалась цветом (высшие — «бело-белые» — последователи самого Маккхали). На последующую индийскую философию Маккхали оказал влияние как последовательный панпсихист и инициатор натурфилософских калькуляций, а также самой «объемностью» своей системы, включавшей модели механицизма, органицизма и телеологизма. Тем не менее эти составляющие не были согласованы друг с другом и даже с самими собой (телеологизм при отсутствии целеполагающего начала в мире), наибольшая же логическая лакуна была связана с неразрешимым противоречием между теорией детерминизма и практикой аскетизма.

В. К. Шохин

МАКЛЮЭН (McLuhan) Херберт Маршалл (21 июля 1911, Эдмонтон, Канада— 31 декабря 1980, Торонто) — канадский философ, литературовед, культуролог, первый и самый значительный теоретик электронных средств массовой коммуникации, одна из наиболее ярких фигур общественной и интеллектуальной жизни США 1960—70-х гг. Выходец из «средних» слоев общества (отец — страховой агент, мать — актриса). Первоначально инженер (окончил Манитобский университет; в 1933 — бакалавр, в 1934 — магистр), а впоследствии и филолог по образованию (Кембридж, Тринити Колледж; степень доктора филологии в 1942). Преподавал литературу в ряде университетов (1936—46); с 1947 — профессор литературы Торонтского университета. В публикациях этого периода Маклюэн сосредотачивается на исследовании творчества Г. К. Честертона, Т. С. Элиота, Д. Джойса, Э. Паунда и У. Б. Йитса. В 1950-х гг. интересы Маклюэна приобретают междисциплинарный характер. В 1953—55 он становится руководителем семинара по культуре и коммуникациям в Торонто, совместно с антропологом Э. Карпентером издает журнал «Эксплорейшнз», освещающий проблемы междисциплинарных гуманитарных исследований. Уже в первой его книге «Механическая невеста. Фольклор индустриального человека» («Mechanical Bride. Folklore of Industrial Man», 1951), посвященной проблемам рекламы и ее воздействия на рядового американца, практически была очерчена тематика, центральная для всех последующих, принесших ему мировую известность произведений. В фокусе его внимания — коммуникационные технологии, являющиеся основополагающими для становления и развития современного массового общества. В 1960-х гг. Маклюэн становится одной из звезд американской поп-культуры, «пророком из Торонто». В 1963—79 он возглавляет созданный им Торонтский Центр культуры и технологии, постоянно читает лекции и курсы в различных университетах, выступает перед главами ведущих корпораций, менеджерами, политиками, в периодической печати (особенно известно обширнейшее интервью журналу «Playboy») и на телевидении, консультирует корпорации, правительство и религиозные круги.

В этот период выходят в свет самые известные, принесшие ему мировую славу книги; «Галактика Гутенберга» («The Guten-

berg Galaxy», 1962), «Понимая медиа: продолжения человека» («Understanding Media: The Extensions of Man», 1964), «Медиум — это Послание» («The Medium is the Message», 1967), «Война и мир в глобальной деревне» («War and Peace in the Global Village», 1968), а также ряд менее значительных работ («Hot and Cool», 1965; «Pro and Con», 1968; «Through the Vanishing Point», 1968; «Culture is our Business», 1970). В последний год жизни Маклюэн попытался обобщить результаты своих исследований и создать свод «законов медиа». Отчасти эта работа нашла свое отражение в изданной уже его сыном Эриком книге «Законы медиа» («Laws of Media», 1988).

Культурологическая позиция Маклюэна отчетливо представлена уже в «Галактике Гутенберга», где изобретение печатного пресса рассматривается в качестве основного условия возникновения нового типа ментальности и общественного устройства, характерных для индустриальной эпохи. В предшествующие эпохи, для которых системообразующими являлись такие технологии коммуникации, как устная речь и письменность, преобладал иной «сенсорный баланс», ориентированный на слух (даже в средние века манускрипты обычно зачитывались вслух) и тактильность. Массовое распространение печатного слова приводит к безусловному господству визуального восприятия над всеми иными видами сенсорного опыта, формирует особый тип человеческой индивидуальности, порождающий соответствующие общественные отношения, экономический уклад, науку, технику, культуру. В 20 в. на смену ему приходят «электрические» (электронные) средства общения, радикально преобразующие всю сферу межчеловеческих коммуникаций в направлении слияния изолированных друг от друга индивидов, наций и рас в единое коммуникационное сообщество. В результате планета превращается в «глобальную деревню». По Маклюэну, обычные средства связи и коммуникации являются технологическим «продолжением» (extension) различных человеческих органов. Средства же коммуникации электронного типа становятся «продолжением» нервной системы человека, технологически расширяющим последнюю за пределы его органического тела. Подтверждением предвидениям Маклюэна стало бурное развитие информационных технологий, приведшее к возникновению принципиально отличной от прежних средств массовой коммуникации глобальной информационной сети Интернет.

Представляя свои идеи, Маклюэн не пренебрегал возможностями искусства: его книги зачастую необычны по оформлению, яркий и броский коллаж текстовых и визуальных материалов, осуществленный при содействии талантливейших художников, графиков и фотографов того времени, выступает тут коррелятом синкретичности мироощущения автора, его стиль чрезвычайно образен и метафоричен, предельно доходчив даже для неискушенного читателя. Религиозная составляющая его творчества (Маклюэн принял католичество в 1937) отчетливо проявляется в трактовке им феномена коммуникационных технологий не как бездушно-механического артефакта, а как Послания, смысл которого человечеству еще только предстоит разгадать.

М. М. Кузнецов

МАКОВЕЛЬСКИЙ Александр Осипович (10/22 июля 1884, Гродно — 16 декабря 1969, Баку) — философ, член-корреспондент АН СССР (с 1946). Окончил историко-филологический факультет Казанского университета, был оставлен на кафедре философии, с 1912 — доцент, с 1918 — профессор. Сформировался в крупнейшего специалиста в области истории античной философии, истории философии народов Ближнего Востока, логики и психологии. В 1920 уехал в Баку, где в 1921 защитил докторскую диссертацию «Досократовская философия: Историко-критический обзор источников». До 1960 — профессор Бакинского университета, а в 1945—50 — директор Института философии и права АН Азербайджанской ССР. Выдающихся успехов достиг в области комментированных переводов и издания «Фрагментов досократиков» Дильса. Важное место в его философском творчестве заняла «История логики», которая по существу была историко-философским исследованием, охватывающим не только логическую проблематику, но и онтолого-гносеологические воззрения западноевропейских мыслителей от античности до 19 в.

Соч.: Введение в философию. Казань, ч. 1—2, 1912—1916; Мораль Эпиктета. Казань, 1912; Понятие о душе в Древней Греции. Варшава, 1913; Досократики. Казань, ч. 1—3, 1914—1919; Досократозская философия: Обзор источников. Казань, ч. 1, 1918; Софисты. Баку, вып. 1—2. 1940—1941; Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Авеста. Баку, 1960; История логики. М., 1967.

А. П. Огурцов

МАКРОБИЙ Амвросий Феодосии (Macrobius Ambrosius Theodosius), (5 в.) — языческий латинский автор, эклектик и популяризатор. Сохранились его три работы: Комментарий на «Сон Сципиона» Цицерона, «Сатурналии» (частично), «О различиях и сходствах греческого и латинского глаголов» (фрагменты). Цель Комментария — не столько разъяснить сам текст ***Цицерона***, сколько изложить в популярном виде различные греческие теории. Большая их часть укладывается в традицию неоплатонизма, но различимо влияние стоицизма, неопифагореизма, герметической философии. Источниками Макробия служили тексты Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия, Ямвлиха, которые он кратко пересказывает. Макробий обсуждает сходство и различия в изображении государства у Платона и Цицерона, защищает использование мифа в философии, дает классификацию типов снов, заимствованную у Артемидора. Отдельные главы Комментария посвящены пифагорейской арифметике, космографии, географии, гармонии и др. Представлена намеченная Плотином и разработанная Порфирием иерархия добродетелей, образующих четыре ступени: добродетели гражданские, философские (названные «очищающими»), добродетели уже очищенного духа и архетипические. В основе картины универсума, излагаемой Макробием, — неоплатоническая триада: Бог — Ум — Душа (Мировая). Душа творит космос: в высших проявлениях она создает божественные небесные тела и наделяет их умом, а на низшем уровне производит индивидуальные души, которые впоследствии вселяются в земные тела. Процесс нисхождения души через небесные сферы в земное тело сопровождается приобретением ею тех или иных качеств. Земное тело — темница для души, смерть тела означает возвращение души к подлинной жизни. Будучи в теле, душа правит им, она — «подлинный человек» и «бог».

Основные темы «Сатурналий», написанных в жанре застольных бесед, — литературная критика Вергилия и солнечный монотеизм. Вслед за ***Юлианом*** Макробий показывает, что Солнце — это «ум мира» и все божества греческой, римской и египетской религии — суть проявления одного бога — Солнца.

Соч.: Macrobius. ed. J. Willis. 1963: De Verborum Graeci et Latini Differentiis vel Societatibus Excerpta, ed. P. De Paolis, 1990; в рус. пер.: Комментарий на «Сон Сципиона» (фрагменты). — В кн.: Историко-философский ежегодник 95. 96. М., 1996, 1997; в сб.: Знание за пределами науки. М., 1396: Сатурналии. — В сб.: Очерки истории римской литературной критики. М., 1963.

Лит.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития. М., 1992, кн. 1. с. 140—152; *Уколова В. И.* Поздний Рим: пять портретов. М., 1992; *Петрова М. С.* Натурфилософия в Комментарии на «Сон Сципиона» Макробия. В сб.: Философия природы в Античности и в Средние века, ч. 1. М., 1998.

М. С. Петрова

МАКРОКОСМОС И МИКРОКОСМОС — большой мир и малый мир, под большим миром понимается вся Вселенная, под малым — организованное существо, животное или же человек как живая, мыслящая, обладающая душой ее часть. Сочетание этих двух понятий, употребление их вместе привносит определенный новый смысл в каждое из них. Предполагается, что мир в целом одухотворен, что он организован также, как и живое существо, а человек, в свою очередь, содержит в себе, в своей душе, в своем уме весь мир, который можно познать, познав самого себя.

Аналогия между макрокосмосом и микрокосмосом встречается уже у древнегреческих мыслителей начиная с Анаксимена, пифагорейцев, Гераклита, Эмпедокла и кончая стоиками и неоплатониками. Платон в «Тимее», рассуждая о происхождении и строении Вселенной, говорит о том, что «наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом» (Соч. в 3-х т., М., 1971, т. 3, ч. 1, с. 471). Платон задается вопросом, что же это за живое существо, по образцу которого Бог устроил космос. Дело здесь идет не о каком-то существе частного вида, но о таком живом существе, которое объемлет все остальное живое как свои части, оно-то и было тем образцом, которому больше всего уподобляется космос. Тело, с которым соединена мировая душа, обладает совершенной сферической формой и лишено каких бы то ни было органов чувств. Существует, однако, определенного рода сродство между процессами, происходящими в космосе, и теми, которые происходят в душе и теле человека. Поэтому изучение космических ритмов в макрокосмосе помогает понимать и процессы, происходящие в человеке как микрокосмосе. О малом и большом космосе говорит Аристотель, рассуждая о возникновении движения. Неодушевленные тела всегда приводит в движение что-нибудь внешнее, а живое существо может само себя двигать. Если живое тело находится какое-то время в полном покое, то движение возникает от него самого, а не от внешней причины. «Если же это возможно для живого существа, — задается вопросом Аристотель в «Физике», — почему это не может происходить и со всей Вселенной? Ведь если это имеет место в маленьком космосе, значит, и в большом...» (Соч. в 4-х т., т. 3. М., 1981, с. 226). В целом, однако, физика Аристотеля избегает взгляда на космос как на одушевленный или живой. Движение звезд объясняется не наличием в них какой-то жизни, но гл. о. в терминах кругового движения, присущего эфиру, из которого они состоят. У стоиков вновь появляется в качестве доминирующей идея космоса как одушевленного сферического тела, разумного существа, все части которого образуют целесообразно устроенное целое. У Плотина, как и у стоиков, мир — это единичное существо, живущее в каждой из своих частей.

Представление о человеке как о микрокосмосе в западной философии всегда играло как рациональную, так и мистическую роль. Это представление в той или иной форме всегда присутствовало в орфических, гностических, герметических текстах, а также в трудах по мистическому пантеизму и оккультизму. Вера в то, что происходящие во Вселенной процессы не случайны и не хаотичны, что они упорядочены согласно единому духовному принципу, порождала стремление достичь прямого мистического единения с душой космоса и тем самым даже повлиять через ее посредство на окружающий мир.

В восточной философии организмические концепции, в которых устанавливается связь между строением живого организма и космосом, распространены достаточно широко. В конфуцианстве соединились этико-политические идеи с учением о космических силах инь и ян. В конфуцианских трудах этого периода интерпретации индивидуального и космического существования разработаны до мельчайших деталей. Дун Чжуншу пишет, что круглая форма человеческой головы воспроизводит форму неба, дыхание человека он соотносит с ветром, открывание и закрывание глаз соответствует следованию дня и ночи; зима и лето отражают периоды слабости и силы у человека, а смена печали и радости объясняется вращением двойных космических ситу инь и ян.

В средние века человек определяется у Боэция, Григория из Ниссы, Дунса Скота как микрокосм. Николай Кузанский считает, что постижение любого конкретного достигается обращением его к божественному началу. Во всем «просвечивает» начало, оно всему предшествует, поэтому недостижимо. «Интеллигенцией», собирающим смыслом мир определяется в качестве единого. Каждая вещь пребывает в каждой через принадлежность к универсуму. Бог заранее уже есть все, что только может быть. Идеи Николая Кузанского наряду с неоплатонизмом оказали большое влияние на философию Дж. Бруно. Ему свойственны представления о едином начале и мировой душе как движущем принципе вселенной. Основной единицей бытия является монада как единство телесного и духовного. Высшая субстанция — монада монад, или Бог, — проявляется во всем единичном как целое. Агриппа, Парацельс, Пикоделла Мирандола, Кардано, Кампанелла рассматривали человека как микрокосм, в котором проявляются силы макрокосма. В учении Лейбница о монадах предустановленная гармония обеспечивает возможность для любой монады воспринимать все и выступать постоянным живым зеркалом вселенной.

Доминирующим в новое время является представление о противостоянии субстанции мыслящей и субстанции протяженной, познающего субъекта и природы как предмета познания. Космос существует независимо от человека, от его духовного мира и подчиняется объективным законам развития. Такая установка отодвигает на периферию проблему макрокосмоса и микрокосмоса, но и она обнаруживается у Гердера, Гете, Шопенгауэра, Шеллинга, Лотце. Центральное место понятия макрокосмоса и микрокосмоса занимает в философских Системах с мистическим уклоном. Н. Бердяев сделал идею макрокосмоса и микрокосмоса одной из главных в своей религиозной философии именно потому, что он противопоставлял ее рационалистической критической философии нового времени. Познать Вселенную, согласно Бердяеву, может лишь тот, кто сам есть вселенная, кто способен включить ее в себя. Человек космичен по своей природе, он — центр бытия, микрокосм, который содержит в себе все элементы вселенной, все ее свойства и качества. Религиозная философия и есть внутреннее познание мира через человека, в то время как наука есть внешнее познание мира вне человека.

В 20 в. кризис наукоучения вновь приводит к постановке вопроса о родстве духовного мира человека и мира природы, космоса, что одновременно свидетельствует о кризисе рациональности нового времени. Развитие философии в 20 в. (экзистенциализм, герменевтика, постпозитивизм), а также фун-

даментальные изменения в области естествознания ставят под вопрос правомерность противопоставления субъекта и объекта, человеческой духовности и космоса, но намечающиеся решения этой проблемы обходятся без понятий макрокосмоса и микрокосмоса.

Лит.: *Лотце Р.* Микрокозм, ч. 1—3. М., 1866—1867; *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; *Mayer A.* Wesen und Geschichte der Theorie von Mikrokosmos und Makrokosmos, 1900.

Л. А. Маркова

МАКРОМИР И МИКРОМИР — две основные области материального мира, кардинально различающиеся характером своих закономерностей. Противопоставление макромира и микрокосмоса восходит к древнейшим натурфилософским концепциям ***макрокосмоса и микрокосмоса***. Современные представления о макромире и микромире сложились в ходе становления квантовой теории и ее осмысления: объекты исследования доквантовой физики составляют макромир, а объекты, на базе которых разрабатывается квантовая теория, составляют микромир. Квантовая теория создавалась как теория структуры и свойств атома и процессов атомного масштаба; ныне же она лежит в основе физики элементарных частиц. С точки зрения представлений классической физики, законы квантовой теории оказались весьма странными и парадоксальными, что и определило становление концепции об особом своеобразном физическом мире. Высказывается мнение, что квантовая теория представляет такой «плод человеческой мысли, который более всякого другого научного достижения углубил и расширил наше понимание мира» (*Вайскопф В.* Физика в двадцатом столетии. М., 1977, с. 34). Важнейшими особенностями квантовых представлений, позволяющими говорить об особом мире физических явлений, являются корпускулярно-волновой дуализм, принципиально вероятностный характер процессов микромира и относительность свойств микрообъекта, фиксируемых на макроуровне.

Исторически проникновение науки в область микропроцессов приводило к разработке научных теорий большой степени общности. Проникновение в структуру вещества привело к разработке классической статистической физики, а анализ глубинных структур наследственности — к созданию генной теории. Познание атома породило квантовую теорию — наиболее фундаментальную в современной физике. «Микрофизика вчера, сегодня и, нужно думать, завтра, — как отметил отечественный физик В. Гинзбург, — была, есть и будет передним краем физики и всего естествознания» (*Гинзбург В.* О перспективах развития физики и астрофизики в конце 20 в. — Физика 20 в. Развитие и перспективы. М., 1984, с. 299). Представления о макромире и микромире взаимодополняют и взаимообусловливают друг друга. Знание свойств и законов микромира позволяет раскрыть свойства и структуры объектов макромира, а знание макромира позволяет раскрыть богатство внутренних возможностей объектов микромира.

Развитие физики микромира преобразует и основные формы теоретического выражения знаний. В частности, при переходе от классической физики к физике микромира произошли изменения в нашем понимании элементарного — переход от представлений о бесструктурных атомах (материальных точек) к представлениям об элементарных событиях как о некоторых далее неразложимых (бесструктурных) актах взаимодействия. И теория относительности, и особенно квантовая теория в своих построениях исходят из понятия события, представляющего собою бесструктурный элементарный объект. Как сказал отечественный физик А. Д. Александров, имея в виду структуру теории относительности: «Простейший элемент мира — это то, что называется событием. Оно представляет собою «точечное» явление вроде мгновенной вспышки точечной лампы или, пользуясь наглядными представлениями о пространстве и времени, явление, протяжением которого в пространстве и во времени можно пренебречь. Словом, событие аналогично точке в геометрии, и, подражая определению точки, данному Эвклидом, можно сказать, что событие — это явление, часть которого есть ничто, оно есть «атомарное» явление. Всякое явление, всякий процесс представляется как некоторая связная совокупность событий. С этой точки зрения весь мир рассматривается как множество событий» (*Александров А. Д.* О философском содержании теории относительности. — Эйнштейн и философские проблемы физики 20 в. М., 1979, с. 113). Анализу перехода от языка объектов к языку событий в ходе становления современной физики принципиальное значение придавал Б. Рассел (см.: *Рассел Б.* Человеческое познание. М., 1957. с. 358 и 497). Можно, т. о., утверждать, что мир макрофизики есть мир, построенный из объектов, а мир микрофизики есть мир, образованный из событий.

В современной физике проблема элементарной сущности (как далее неразложимого, бесструктурного элемента) во многом остается открытой. Можно предположить, что при дальнейшем проникновении науки на глубинные уровни строения материи вопрос о простейшем, бесструктурном элементе изменит свой смысл. Исходные явления физического мира с самого начала следует рассматривать как нечто сложное, т. е. системным образом; при этом само понятие системы выступает как первичное, фундаментальное. Тем самым изменится и характер теоретических построений в фундаментальных областях физики.

Ю. В. Сачков

МАКСИМ ГРЕК (в миру Михаил Триволис) (ок. 1470, Арта, Греция — 1556, Троице-Сергиев монастырь) — переводчик, богослов, просветитель. Родился в знатной греческой семье. В 1492 приезжает в Северную Италию, обосновывается во Флоренции, сотрудничает с И. Ласкарисом, А. Полициано, А. Мануцием, Пико делла Мирандола младшим и др. деятелями эпохи Возрождения. В 1502 постригается в монахи доминиканского монастыря св. Марка. Спустя 2 года уезжает на Афон и в Ватопедском Благовещенском монастыре вновь принимает постриг. В 1518 по приглашению Василия III прибывает в Москву, где начинается самый важный в творческом отношении период его жизни. Переводит Толковую Псалтирь, Толкования Иоанна Златоуста, творения отцов Церкви, жития, статьи из энциклопедического сборника Свиды. Новые переводы и правка имеющихся вызвали недовольство местных книжников. За нестяжательские взгляды, несогласие с автокефалией Русской Церкви осуждается на двух церковных соборах в 1525 и 1531. Долгие годы проводит в заточении в Иосифо-Волоколамском и Тверском Отроче монастырях; ок. 1548 переводится на покой в Троице-Сергиев монастырь. С ним все более считаются и советуются Иван IV, Андрей Курбский, Зиновий Отенский, Вассиан Патрикеев и др. После кончины стал почитаться как местный, а с 1988 — как общерусский святой. В 1997 найдено слывшее утраченным его погребение, мощи покоятся в настоящее время в Духовской церкви Троице-Сергиевой Лавры.

Творческое наследие Максима Грека включает свыше 350 переводов и оригинальных сочинений разных жанров (слова, речи, сказания, послания). Одним из первых на Руси стал составлять прижизненные собрания творений, его рукописи находятся в архивах России, Франции, Австрии, Афона. Своеобразно соединивший византийские, возрожденческие и древнерусские традиции, принесший высокий уровень богословской, филологической, философской культуры, он стал крупнейшим мыслителем России 16 в. В философском плане Максим Грек разрабатывал проблемы онтологии (учения о Св. Троице, макро- и микрокосме, метафизика света), гносеологии (логика, интуитивное познание, роль сердца в познании), антропологам (3 части души — разумная, волевая, чувственная, 5 видов сенсуалистического познания, уподобление души кораблю и зерцалу), этики (генезис морали от естественных религий до иудаизма и христианства, теодицея), социально-исторического анализа (гармония светской и духовной властей, трактовка самодержавия как умения монарха властвовать собой, историософские наблюдения над древней и новой историей). В письме к Федору Карпову Максим Грек дал свое определение философии, считая ее возвышенным знанием, которое «благоукрашение нрава законополагает и гражданство составляет нарочито», целомудрие, кротость и мудрость хвалит, «добродетель и благость вводит в сем свете». Развивая греческую традицию синтеза философии и филологии, особенно в жанре диалога, Максим Грек способствовал подъему всей отечественной средневековой культуры.

Соч.: Соч. преп. Максима Грека. Казань, 1859—62, ч. 1—3; Соч. преп. Максима Грека в русском переводе. Троице-Сергиева лавра, 1910—11 (репринт 1996); *Ржига В. Ф.* Опыты по истории русской публицистики 16 в. Максим Грек как публицист. — «Труды Отдела древнерусской литературы». Л., 1934, т. 1; *Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1984.

Лит.: *Иконников В. С.* Максим Грек и его время. К., 1915; *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969; *Синицына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977; *Громов М. Н.* Максим Грек. М., 1983; *Denissoff E.* Maxime le Grec et l'Occident. P.-Louvain, 1943; *Haney J. V.* From Italy to Moscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. Münch., 1973; *Langeler A.* Maksim Grek, byzantijn en humanist in Rusland. Amst., 1986.

М. Н. Громов

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК (Μάξιμος Ὁμολογητής, Maximus Confessor) (ок. 580, Константинополь, — 13 августа 662, Лазика) — византийский мыслитель и богослов. В молодости государственный деятель, с 613—14 монах. С 642 выступает как ведущий оппонент монофелитов, которым покровительствовало правительство; в 645 победил на диспуте с монофолитами в Карфагене, в 653 арестован, в 662 подвергнут отсечению языка и правой руки; умер в ссылке. Философские взгляды Максима Исповедника окрашены сильным влиянием Аристотеля, неоплатонизма и особенно ***Псевдо-Дионисия Ареопагита***, в распространении сочинений которого Максим сыграл решающую роль. В центре его философско-богословской концепции — проблема человека. История мира делится Максимом Исповедником на период подготовки вочеловечения Бога, истекший с рождением Христа, и период подготовки обожествления человека. Если человек преодолеет обусловленное грехопадением самоотчуждение, расколотость на мужское и женское, духовное и животное, космос будет спасен и творение воссоединится с Творцом. Основные события жизни Христа суть поэтому одновременно символы космических процессов. Этика Максима Исповедника основана на своеобразном учении о претворении энергии злых эмоций в благие и содержит тонкие психологические наблюдения. Его идеи оказали сильное влияние на ***Иоанна Скота Эриугену***, а также средневековую мистику.

Соч.: MPG, t. 40—91, в рус. пер.: Творения преп. Максима Исповедника, ч. 1-3. М., 1993.

Лит.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; *Он же.* Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника. Киев, 1917; *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб.. 1888; *Флоровский Г. В.* Византийские отцы Церкви V—VIII вв. Париж, 1933, с. 195—228; ***Balthasar H. U.*** v. Kosmische Uturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961; *Thunberg L.* Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Cph., 1965.

С. С. Аверинцев

МАКСИМ ПЛАНУД (Μάξιμος Πλανούδης) (ок. 1255, Никомидия — ок. 1305, Константинополь) — византийский интеллектуал, переводчик. Имя при крещении — Мануил или Михаил. После пострига в 1283 посвятил себя преподаванию в основанной им школе. Копиист рукописей и писец императорского скриптория (1283). Позже, хотя и был игуменом монастыря на горе Авксентия, жил в Константинополе и преподавал в монастыре Хоры и Акаталипта (1301). Периодически выполнял дипломатические поручения: в 1296 в составе императорского посольства отправился в Венецию. Знаменит как своими переводами латинских сочинений — как богословских (Августин, Псевдо-Киприан), литературно-поэтических, философско-этических (Овидий, Цицерон, Ювенал, Макробий, Боэций), так и разработкой принципов внутренней критики текстов. В отличие от переводов Димитрия Кидониса его переводы отличались прекрасным литературным стилем и точностью содержания. Автор схолий к Гесиоду, Софоклу и Еврипиду, Фукидиду и Аристофану, а также различных сочинений духовного содержания — стихотворных канонов (в частности, св. Димитрию), глав об исхождении св. Духа, «Слова о вере», энкомия (похвального слова) апостолам Петру и Павлу, речи на Страстную пятницу и др.

Среди научных трудов Максима Плануда видное место занимают его схолии и «издания» Нонна Панополитанского, Плутарха, Арефы Кесарийского, его учебник арифметики («Так называемый великий счет согласно индийцам»), где цифры записываются в восточно-арабской форме, его сочинение «Василикос», где развивается концепция вселенской империи, его сборник эпиграмм («Антология Плануда» в 2400 «главах»). В письмах он обсуждал различные стороны церковной и гражданской жизни, характеризовал интеллектуальную элиту своего времени. Комментировал также «Начала» Евклида, «Арифметику» Диофанта, «Географию» Птолемея (был фактически «открывателем» Птолемея для Византии), сочинения Феокрита, Пиндара и др.

Соч.: MPG 147; *Westerink L.C.* Le Basilikos de Maxime Planude. – «Byzantinoslavica», 1967, т. 28.

Лит.: *Kugeas S.* Analecta Planude VIII. — «Byzantinische Zeitschrift», 1909, Bd. 18, S. 120-126; *Schmitt W. O.* Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung. — «Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft». Wien, 1968, Bd. 17, S. 127-148; *Giannakes G. N.* Μάξίμον Πλανούδη μετάφαση του Περὶ των δώδεκα βαυμων της Παραχρήσεως τοῦ Ψενδο – Αὐγονστίνου. – «Δωδώνη», 3, 1974, 219—256.

М. В. Бибиков

МАКСИМ ТИРСКИЙ (Μάξιμος Τύριος) (2-я пол. 2в. н. э.) - античный ритор и философ-платоник, представитель т. н. «второй софистики». Сохранилось около 40 речей Максима, посвященных как общеэтической и религиозной проблематике, так и отдельным вопросам платоновской философии, что делает их ценным источником по философии ***среднего платонизма.*** Из его философских речей наиболее важны: «Что есть бог согласно Платону» (ог. 11), где даются стандартные платонические определения божественной природы, сопоставимые с аналогичными определениями у Апулея, Алкиноя и Нумения; «О демоне Сократа» (ог. 8—9), где обстоятельно обсуждаются вопросы демонологии (ср. одноименное сочинение Апулея); «Следует ли молиться» (ог. 5) и «Есть ли свобода воли, если все предопределено» (ог. 13), посвященные вопросу о свободе воли, популярному у средних платоников благодаря усвоению стоической традиции; в речи «Если бог благ, то откуда тогда зло?» (ог. 41) имеется содержательное обсуждение также весьма популярной школьной темы о происхождении зла. В речах можно найти интересные дискуссии о Гомере и Сократе, Диогене Синопском и Эпикуре.

Соч.: *Maximus Tyrius.* Dissertationes, ed. M. B. Trapp. Stuttg. Lpz., 1994; англ. пер.: *Maximus of Tyre.* The Philosophical Orations, ed. and transl. by M.B. Trapp. Oxf., 1997; *Koniaris G.L.* Maximus Tyrius: Philosophumena-Dialexeis. B.—N. Y., 1995; в рус. пер.: Предпочитать ли кинический образ жизни? пер. Ю. Шульца. — В кн.: Антология кинизма, сост. И. М. Нахов. М., 2-е изд., 1996, с. 296—302; О том, следует ли молиться, пер. И. Ковалевой. — В кн.: Античность в контексте современности, под ред. А. А. Тахо-Годи и И. М. Нахова. М., 1990.

Лит.: *Trapp M. B.* Philosophical sermons: the «Dialexeis» of Maximus of Tyre. AN RW II 34,3, 1997, p. 1945-1976.

М. А. Солопова

МАКСИМ (Μάξιμος) Эфесский (1-я пол. 4 в. н. э.) — греческий философ, один из учеников Эдесия Каппадокийского, учитель и приближенный императора ***Юлиана***, с которым они встретились в 351/2, когда Максим был уже стариком, — единственный ориентир для уточнения хронологии жизни Максима. Известен по описанию ***Евнапия*** в его сочинении «Жизни философов и софистов», где изображен в духе пост-ямвлиховской историографии «божественным мужем», теургом и мистиком; о нем также сообщают Аммиан Марцеллин, Либаний, Фемистий, Зосима, Сократ-историк, Созомен, Феодорит. Согласно Суде, Максим Эфесский и Максим Византийский — одно лицо (что неверно, ср. Socr. Hist. Eccl. III 1, 16), и этому Максиму приписывается авторство сочинений «О неразрешимых противоречиях» (Περί ἀλύτων ἀντιθέσεων), «Об изначальном» (Περί καταρχών), «О числах» и некоего «комментария на Аристотеля».

М. А. Солопова

МА́КСИМА (от лат. maxima regula (sententia) — принцип, основное правило) — моральное правило, имеющее предельную степень общности и обязательности (в изначальном смысле — всеобщий принцип поведения). Именно так понятие максимы употреблялось в моральной философии.

В литературе под максимой понимается разновидность афоризма, близкая сентенции, — краткое общезначимое изречение, имеющее морализаторский оттенок. Расцвет максимы как литературного жанра пришелся на 17—18 вв. К классическим образцам относятся «Обиходный оракул, или Искусство осторожности» Бальтасара Грасиана (1647, рус. пер.: 1739,1760), «Максимы» Ларошфуко (1665, рус. пер.: 1908,1971), «Характеры и нравы нашего века» Лабрюйера (1688, рус. пер.: 1812, 1964), «Размышления и максимы» Вовенарга (1746, рус. пер.: 1908, 1988).

Максима может быть выражена в констатирующей («Философия торжествует над горестями прошлого и будущего, но горести настоящего торжествуют над философией» — Ларошфуко, максима 22), поучительной («Высшая доблесть состоит в том, чтобы совершать в одиночестве то, на что люди обычно отваживаются лишь в присутствии многих свидетелей» — Ларошфуко, максима 216) или ироничной форме («Старики потому так любят давать хорошие советы, что уже не в состоянии подавать дурные примеры» — Ларошфуко, максима 93). Лучшие максимы отличаются отточенностью, емкостью и парадоксальностью, худшие — тривиальностью и дидактичностью. По сравнению с другими литературными жанрами максима встречается достаточно редко, поскольку требует от автора ярко выраженного остроумия.

О. В. Суворов

МАКТАГГАРТ (McTaggart) Джон Эллис (3 сентября 1866, Лондон — 18 января 1925, там же) — британский философ, представитель персоналистской ветви идеализма. Учился и преподавал в Кембриджском университете; с 1891 член Тринити-колледжа этого университета. Среди его первых учеников были, в частности, Д. Э. Мур и Б. Рассел, которые впоследствии подвергнули учение Мактаггарта и других британских идеалистов того времени критике с позиции нарождавшейся аналитической философии. Вместе с тем Мактагарт повлиял на Рассела своей плюралистической онтологией, признанием реальности отношений и отрицанием существования Бога. Первые крупные работы Мактаггарта посвящены интерпретации философии Гегеля. При этом он критиковал его за чрезмерную объективизацию диалектики и считал возможным дополнить его учение элементами монадологии Лейбница.

В отличие от представителей школы абсолютного идеализма, Мактаггарт не прибегает к понятию Абсолюта. В то же время, как и другие британские идеалисты, он относит материю, пространство и время к сфере видимости. Понятие времени он оценивал как иррациональную характеристику видимости, скрывающую подлинную реальность, при этом доказывал самопротиворечивость времени как предполагающего последовательность прошлого, настоящего и будущего (ибо это означает приписывание любому событию несовместимых характеристик). В своем главном произведении «Природа существования» («The Nature of Existence», v. 1—2. Cambr., 1921—27) применил дедуктивный метод выведения всего существующего из самоочевидных первых принципов. Тексты Мактаггарта сложны для восприятия, он сознательно отдает предпочтение хитросплетениям спекулятивной метафизики над здравым смыслом, априорными аргументами заменяет апелляцию к фактам опыта. Согласно ему, все существующее дифференцировано и состоит из многих субстанций, а также качеств и отношений. Все субстанции, а также их части причинно взаимосвязаны по принципу «детерминирующей корреспонденции». Объединяющей же субстанцией является сама Вселенная как разумное органическое единство, духовное сообщество личностей. Каждую отдельную субстанцию трактовал как личность, наделенную перцептуальным содержанием. При этом доказывал бессмертие подобной личности-субстанции.

Соч.: Studies in Hegelian Dialectic. Cambr., 1922: Studies in Hegelian Cosmology. Cambr., 1901.

Лит.: *Broad C. D.* Examination of McTaggart's Philosophy, v. 1—2. Cambr., 1933-1938.

А. Ф. Грязнов

МАЛИНОВСКИЙ (Malinowski) Бронислав Каспер (7 апреля 1884, Краков — 16 мая 1942, Нью-Хейвен, США) — этнограф и социолог польского происхождения, одним из первых применивший методологию функционального анализа к исследованию быта туземцев на островах Тихого океана. Окончил Ягеллонский университет в Кракове, в 1908 получил степень доктора философии по разделу физика и математика. Интерес к этнографии пробудился под влиянием чтения Дж. Фрейзера. Короткое время учился в Лейпцигском университете у ***В. Вундта*** и К. Бюхера. В 1910 поступил в аспирантуру Лондонской школы экономики, в которой начал преподавать с 1913. С 1914 по 1918 гг. занимался полевыми исследованиями. С 1938 — профессор Йельского университета (США).

Главный научный интерес Малиновского концентрировался на исследовании культуры как универсального феномена и разработке методологических процедур, позволяющих осуществить системный подход в исследовании различных культур, их сравнительный анализ. Наряду с А. Р. Радклифф-Брауном Малиновский является ярким представителем раннего функционализма, опиравшегося в теоретическом отношении на школу ***Э. Дюркгейма***. Вместе с тем отношение между человеком и культурой Малиновский рассматривал сквозь призму фрейдизма, особенно сильно влияние З. Фрейда оказалось на толковании таких проблем, как отношения отца и сына в культуре папуасов, сексуальная жизнь туземцев и т. п. Широко пользуясь фрейдистской терминологией, Малиновский однако отдавал приоритет в формировании человека культурным традициям. Он рассматривал общество, культуру и индивидов как сложную интегрированную целостность, в которой социальные и культурные институты выполняют определенные жизненно важные функции, состоящие в удовлетворении потребностей индивидов. Придавая культуре приоритетное значение во взаимодействии компонентов этой целостности, анализируя ее роль в удовлетворении потребностей индивида, а следовательно, всего общества, Малиновский считал культурный институт (родство, религия и др.) основной единицей анализа. Человеческие потребности Малиновский подразделял на первичные (биологические) и вторичные (культурные), указывая тем самым на биологическую природу человеческого поведения. На долю культурной среды приходится, по его мнению, преобразующая функция. Культурные институты объединяют сложную совокупность родственных культурных признаков закрепляют социальные связи. Его исследования содержат функциональный анализ таких культурных и социальных институтов примитивного общества, как обычай, магия, религия, наука, родство, брак и семья, материнство и отцовство, лунный и сезонный календарь, секс и репрессия, местное образование и культурный контакт, культура как детерминанта поведения, а также таких социальных институтов, как война, труд, закон и порядок, преступление, раса и др. Малиновский утверждал, что в каждом типе цивилизации любой обычай, материальный объект, идея и верование выполняют некую жизненно важную функцию, должны решать определенную задачу и поэтому представляют собой необходимую часть внутри культурного целого. Его полевые исследования с применением новаторской для того времени методологии, сыграли решающую роль в трансформации спекулятивной этнографии 19 в. в современную науку, в которой теоретические поиски общих законов должны базироваться на эмпирических исследованиях, включающих наблюдение и детальный анализ поведения людей в определенной культурной и социальной среде. Свой системный и функциональный подход Малиновский противопоставлял эволюционистским и диффузионистским теориям культуры, а также социальному атомизму, изучающему культурные объекты вне их социального и культурного контекста и учета их включенности в определенную целостность. Социальный опыт, доказывал Малиновский, воспроизводит обычаи и общественные институты, передает их от поколения к поколению через культурные потребности. Так изменения в культуре закрепляются на институциональном уровне, оказываются функционально необходимыми.

Считая культуру такой системой, в которую нельзя вмешиваться, произвольно ее регулировать, Малиновский провозглашал невмешательство в жизнь отсталых народов в связи с угрозой нарушить равновесие между элементами системы и подорвать жизненно важные функции общественного и культурного организма. Будучи эмпирицистом Малиновский отрицал необходимость и возможность изучать научными методами историю общества, поскольку ее нельзя наблюдать. При этом он как бы исключал отсталые культуры из процесса всемирно-исторического развития человечества. Малиновский не скрывал, что в прагматическом аспекте его теория предназначена для подведения базы под существующий колониальный порядок. Действительно, его рекомендации использовались британской администрацией, а функционалистский вариант этнографии преподавался в школах колониальных чиновников.

Малиновский оказал значительное влияние на этнографию (культурную антропологию) и культурологию. Идеи функционального анализа, примененные к исследованию конкретных культурных и социальных объектов, послужили источником для концепций, развиваемых школой структурно-функционального анализа (***Т. Парсонс***, Р. Мертон, Э. Шилз и др.), а также оказали влияние на психологическое направление в социологии.

Соч.: Freedom and Civilization. N.Y., 1944; Dynamics of Culture Change. L, 1945; Magic, Science and Religion. Glencoe (Ill.), 1948; A Scientific Theory Of Culture and Other Essays. N. Y., 1969.

Е. В. Осипова

МАЛИНОВСКИЙ Василий Федорович (1765, Москва — 23 марта (4 апреля) 1814, Петербург) — социальный мыслитель, теоретик международного права. Происходил из семьи священника. После окончания философского факультета Московского университета в 1781 и до 1811 служил в архиве Коллегии иностранных дел, находился на дипломатической службе в русской миссии в Лондоне. С 1811 — первый директор Царскосельского лицея.

В трактате «Рассуждение о мире и войне» (1790—98. Опубл. в 1803), а также в своем еженедельнике «Осенние вечера» (1803) в рамках теории международного права развивал идеи государственной безопасности, невмешательства, патриотизма. Разрабатывал популярную тогда теорию вечного мира, уделял большое внимание политико-правовым проблемам войны и мира. В борьбе за вечный, всеобщий мир должно участвовать все человечество. Для мировоззрения Малиновского характерна гуманистическая направленность. Сторонник теорий естественного права и общественного договора, но

распространенные тогда в России положения социальной философии Просвещения носили умеренно-отвлеченно-утопический характер. Провозглашал свободу и равенство главными ценностями человека. Его концепция недействительности всяких отношений между людьми, не основанных на равенстве и свободе, объективно была направлена против крепостного права. Был убежден в божественном происхождении государственной власти. Провидение в его деистической концепции выступало гарантом соблюдения законности верховной властью, именно поэтому, опасаясь «гнева Божия», обсуждал меры, способные конституционно ограничить абсолютизм в России. Критикуя тиранию и абсолютизм, развивал мысль о необходимости подчинения власти законам, которые в свою очередь должны быть выражением «общей воли». Развивая идеи народоправства, указывал на необходимую зависимость политической формы государства от воли народа. Малиновский — сторонник мирного, реформаторского пути преобразования действительности, осуждал революционные методы и, в частности, Французскую революцию, в то же время подчеркивал необходимость учета ее опыта.

Перевел, издал и снабдил рекомендациями для российских законодателей «Отчет генерал-казначея Александра Гамильтона... о пользе мануфактур и отношении оных к торговле и земледелию» (1803—07). Одним из первых выступил с проектом освобождения крестьян (записка «Об освобождении рабов» (1802)). Поддерживал реформационную политику Александра I.

Соч.: Избранные общественно-политические сочинения. М., 1958.

Лит.: *Семевский В. И.* Размышление В. Ф. Малиновского о преобразовании государственного устройства России. — «Голос минувшего», 1915, № 10: *Каменский З. А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971: *Достян И. С.* Европейская утопия В. Ф. Малиновского. — «Вопросы истории», 1979, № 6.

Архивы: РГАЛИ, ф. 312.

И. Ф. Худушина

МАЛЛИШЕНА (санскр. Mallisena) (2-я пол. 13 в.) - джайнский философ. Из трех его сочинений наиболее известна «Сьядвадаманджари» (букв. — «Гирлянда учения о контекстных предикациях») — комментарий к 32 стихам трактата ***Хемачандры***, излагающим джайнскую доктрину в полемике со всеми оппонентами. Пользуясь полемическими аргументами Хемачандры, Маллишена обстоятельно опровергает положения вайшешики, ньяи, мимансы, веданты, санкхьи, буддистов и локаятиков. Вторая половина комментария посвящена «положительному» джайнскому учению. Здесь рассматривается безграничная «сложность» всего сущего, исключающая корректность категорических предикаций, применимость джайнской логики к решению конкретных философских проблем, пагубность для благочестия учений о вечности и невечности мира, классификация и калькуляция душ (см. ***Джива***) и, наконец, превосходство джайнских контекстных предикаций над всеми прочими моделями рациональности.

В. К. Шохин

МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола (6 августа 1638, Париж— 13 октября 1715, Париж)— французский философ, главный представитель ***окказионализма***. Получив домашнее образование, изучал затем теологию в Сорбонне. В 1664 принял сан священника. Основные сочинения: «О разыскании истины» («De la recherche de la verité», 1674—75, рус. пер. т. 1—2, 1903—06), «Христианские размышления» («Méditations chrétiennes», 1683), «Беседы о метафизике» («Entrétiens sur la métaphysique», 1688). Мальбранш стремился соединить основные идеи ***картезианства*** с учением Августина. В онтологии вслед за Декартом исходил из различения двух субстанций — мыслящего духа и протяженной материи. Вследствие абсолютной независимости и разнородности этих субстанций их действие друг на друга невозможно; причиной связи души и тела в человеке, по Мальбраншу, может быть только Бог. В то время как Бог — общая и единственная истинная причина, обладающая способностью двигать тела, имеется и бесконечное множество частых причин — это причины естественные, или окказиональные. Естественные причины — только повод для проявления божественной воли. В основе гносеологии Мальбранша — учение о видении всех вещей в Боге. Человеческая душа не может непосредственно познавать материю (в силу разнородности двух субстанций). В то же время в Боге с необходимостью имеются идеи всех сотворенных Им существ. Поэтому познание внешних тел возможно для человека лишь через созерцание их идей в Боге. Мальбранш признавал 4 способа познания: непосредственное (знание о Боге); познание вещей через их идеи (знание о материальных телах); через внутреннее чувство (знание собственной души); по аналогии (знание чистых духов и душ других людей). Идеи Мальбранша оказали влияние на Лейбница, Беркли, Юма.

Соч.: Oeuvres completes, v. 1-20. P., 1958-67.

Лит.: *Ершов М. Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914; *Ollè-Laprune L.* La Philosophic de Malebranche, t. 1 — 2. P., 1870; *Guèroult M.* Malebranche, t. 1-3. P., 1955-59; *Alquié F.* Le cartésianisme de Malebranche. P., 1974; *MeCracken C.J.* Malebranche and British philosophy. Oxf., 1983.

А. А. Кротов

МАЛЬРО (Malraux) Андре (3 ноября 1901, Париж — 23 ноября 1976, Кретейе) — французский писатель, теоретик искусства, политический деятель. Философские взгляды Мальро близки ко взглядам представителей французского экзистенциализма, сложились под сильным влиянием Ницше, Гегеля, Фрейда, Шпенглера, Маркса. Принимая непосредственное участие в событиях, происходящих в самых «горячих точках» планеты (гражданские войны в Китае 1920-х гг., в Испании 1936—39), Мальро пришел к выводу, что в основе освободительной борьбы лежит не теория марксистского типа, а воля, обнаруживаемая как сила людей бороться и добиваться своих целей. В духе Ницше Мальро говорит свое «да» силе, но не любой и не безусловно; достоинство силы, по его мнению, определяется такими ценностями человека, как ясность мысли, сознание, истина. Мальро стремится показать взаимопроникновение воли и разума, определяя последний как «обладание средствами управлять людьми и вещами». Однако подчеркнутые волюнтаризм и активизм Мальро не сопровождаются отрицанием ценностей интеллектуализма. Главным пафосом его философии выступает мотив силы воли индивида, доказывающего самому себе свою жизненную мощь, но одновременно Мальро придает огромное значение и понятию сознания, выступающего в паре с «бессознательным». Связь обоих моментов (воли/силы и сознания) в том, что само сознание есть концентрация силы, напряжения, внимания, усилия. Т. о., Мальро приходит к своеобразному принципу «cogito», но иного, чем у Декарта, типа; в нем объединяются интеллект и воля: «Я совершаю усилие, следовательно, я существую». Сила вместе с вниманием составляют у Мальро стержень «жизни», которая единственно из всего сущего вос-

приимчива к форме; последний тезис подводит его к фундаментальной проблеме смысла искусства.

Художественное развитие человечества проходит, по Мальро, три основные стадии: обнаружение сверхприродного начала, прорыв к ирреальному в сфере фантазии, наконец, выражение самой живописности как таковой. На последней стадии, начинающейся с творчества Э. Мане, живописные явления выступают «фразами недешифруемого языка, дающего такой живописи существование, независимое как от обычной реальности, так и от воображения и сферы сакрального» (L'Intemporel. P., 1976).

Художник всегда бросает вызов смерти, в глубине художественного творчества лежит упрямое желание победы над смертоносным временем. Эта битва со смертью и есть глубинный смысл всего мирового искусства. Великая тайна или даже мистерия искусства состоит в том, что оно не выступает индифферентными археологическими останками исчезнувших культур и культов, а оказывается живым и значимым. Иными словами, пластически выраженное сакральное претерпевает таинственную метаморфозу, актуализируясь как сила искусства.

Соч.: Oeuvres complètes, t. 1—2. P., 1989—96; в рус. пер.: Условия человеческого существования. М., 1935; Надежда. М., 1939; Зеркало лимба. Худож. публицистика. М., 1989.

В. П. Визгин

МАЛЬТУС (Malthus) Томас Роберт (17 февраля 1766, Рокери, Сэррей — 29 декабря 1834, Бат, Сомерсетшир) — английский экономист, теоретик народонаселения. Окончил Колледж Иисуса в Кембридже (1788), приходский священник, с 1805 профессор истории и политической экономии в Колледже Ост-Индской торговой компании в Хэртфорде, Хэйлсбери.

Современники отмечали широту интересов Мальтуса в разных областях научных исследований, но особо подчеркивался его вклад в «политическую философию» (в которую включались его исследования народонаселения, ренты, прибыли; его разработки терминологии и нормативов политической экономии; его изучение «влияния реформации и революций» на нравы, мораль и религию, определяющие «характер нации» и т. д.). Научное и философское мировоззрение Мальтуса складывалось на основе самобытных английских традиций духовного рационализма 17—18 вв. (***Т. Гоббс***, ***Дж. Локк***, Б. Мандевиль и др.), получивших массовое распространение в образованных общественных кругах. Сам Мальтус отмечал, что идеи великих философов утвердились в обществе благодаря широкому распространению книгопечатания, политических памфлетов, хроники парламентских и др. политических дискуссий, особенно усилившихся в последние десятилетия 18 в. в связи с общественно-политическими переменами в Северной Америке и во Франции. Социальные утопии, идеи политического и общественного переустройства человеческого общества в будущем, акцентирование внимания на проблемах «прав человека», «достижения всеобщего благоденствия», научного и общественного прогресса — вся основная литература по этим темам была добросовестно и критично проанализирована им. Свои оценки современных ему социальных и политических проблем Мальтус соотносил с трудами ***Д. Юма,*** А. Смита (особенно в области разработки учения физиократов), ***Э. Бёрка*** (идеи, идеалы и практика раннего этапа Французской революции). Полностью в духе установок 18 в. Мальтус считал, что все поддающиеся систематизации общественные явления основаны на природных естественных законах.

Для обоснования «закона народонаселения» (в дальнейшем буквально слившимся с его личностью как в критических, так и апологетических трудах о нем) Мальтус использовал статистические данные и выводы своих предшественников в этой области исследований: Р. Уоллеса (картина упадка процветающего утопического общества под воздействием популяционных перемен), сэра Дж. Стюарта, Дж. Таунсенда и др. Однако суть, направленность и цель первой анонимной публикации Мальтуса («Эссе о законе народонаселения, как он воздействует на будущее усовершенствование общества. С замечаниями соображениям м-ра Годвина, м-е Кондорсе и других писателей», Лондон, 1798. Предисловие датировано 7 июня 1789) глубже и серьезнее, чем это обозначено в заглавии. Мальтус выдвинул два постулата: 1) пища (шире: средства жизнеобеспечения) необходима человеку; 2) взаимное тяготение полов друг к другу — неизбежно и не ослабевает на протяжении всего существования человечества (в последнем, на неопределенных основаниях сомневался Годвин). Рост средств жизнеобеспечения (продукции аграрного производства) происходит медленнее (первоначально Мальтус соотносил рост средств жизнеобеспечения и увеличение объема популяции так, что первое возрастает в арифметической прогрессии, тогда как второе — в геометрической; позднее он отошел от этого жесткого утверждения), чем расширенное воспроизводство населения. До начала регулярных переписей народонаселения в западном мире в 19 в. это не представлялось самоочевидным. Многие правительства продолжали поощрять рост народонаселения. Утописты же думали, что проблема гиперпопуляции станет актуальной лишь через тысячелетия. Мальтус связал с этими динамическими диспропорциями неизбежность существования нищеты, ее усиливающееся разлагающее давление на жизнь и культуру народных масс (рост благосостояния государства вовсе не был прямо пропорционален повышению благосостояния каждого его жителя). Лишь ликвидация относительной перенаселенности (этот термин Мальтус не использовал, но суть явления уловил и описал) в каждом государстве, в каждом географическом ареале, могла бы прервать воспроизводство нищеты. Он впервые исследовал на теоретическом, методологическом и практическом уровнях вопрос о формах (разрушительные, т. е. действия стихийных природных процессов и эпидемий; предупредительные, т. е. этнокультурные мероприятия по ограничению рождаемости) и средствах (сознательное воздержание) оптимизации рождаемости. Работы Мальтуса позволяют говорить о нем как о предшественнике таких научных дисциплин, как этнология, экология, география человека, популяционная статистика, социология. Соответствующие новые данные включались Мальтусом в расширенные переиздания своего основного труда в 1803, 1806, 1807, 1817, 1826: «Эссе о законе народонаселения; или разбор его прежнего и нынешнего воздействия на человеческое счастье; с исследованием наших соображений о будущем устранении или смягчении зол, которые ему сопутствуют».

В области политической экономии Мальтус также проявил себя оригинальным мыслителем, указывая, что эта «наука обнаруживает бóльшую близость к наукам о морали и политике, чем к математике». Его труд «Принципы политической экономии» (1820) подвергся разрушительной критике современниками (Д. Рикардо), но в 20 в. он по достоинству оценен Дж. М. Кейнсом, который включил Мальтуса в число самых выдающихся интеллектуальных представителей английского народа. Высоко ценили труды Мальтуса Дж. Милль и

Дж. С. Милль, Ч. Дарвин, А. Уоллес и др. Плагиатором, эпигоном, «попом», продажным служителем высших классов, человеконенавистником ославлен Мальтус в марксистской литературе. «Абстрактный закон населения существует только для растений и животных, пока в эту область исторически не вторгся человек» (*Маркс К.* Капитал, т. 1. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 64 и др.).

Соч.: *Мальтус Т.* Опыт о законе народонаселения. — В кн.: Антология экологической классики. М., 1993, с. 3—134; The Works of Thomas Robert Malthus, ed. by E. A. Wriglcy, D. Souden. L., 1986, v. 1—8.

Лит.: *Рикардо Д.* Примечания к книге г-на Мальтуса «Начала политической экономии, рассмотренные с точки зрения их практического приложения». — В кн.: *Рикардо Д.* Соч., т. 3. М., 1955, с. 95—291; *Туган-Барановский М.* Очерки из новейшей истории политической экономии (Смит. Мальтус, Рикардо и т.д.). СПб., 1903, с. 62—75; *Winch D.* Malthus. Oxf., N. Y., 1987.

П. М. Кожин

МАМАРДАШВИЛИ Мераб Константинович (15 сентября 1930, Гори — 25 ноября 1990, Москва) — философ, специалист по философии сознания и истории философии. Окончил философский ф-т МГУ (1954). После окончания аспирантуры (1957) работает в редакции журнала «ВФ», где публикуются его первые статьи («Процессы анализа и синтеза» и «Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания»). В 1961 командируется в Прагу в журнал «Проблемы мира и социализма». Позже, с 1966 он работает в академических институтах Москвы (в Институте международного рабочего движения и в ИИЕТ), а также читает лекции на психологическом факультете МГУ, в Институте кинематографии, на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР, в др. городах (Рига, Вильнюс, Ростов-на-Дону, Тбилиси). Эти лекции или беседы, как он их называл, и составляют основу его творческого наследия. В 1970 в Тбилиси он защитил докторскую диссертацию «Формы и содержание мышления», в 1972 получает звание профессора. В эти же годы он занимает должность зам. гл. ред. журнала «ВФ» (1968—74). С 1980 работает в Институте философии АН Грузии. При жизни были изданы всего три книги: «Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания» (М., 1968); «Классический и неклассический идеалы рациональности» (Тбилиси, 1984); «Как я понимаю философию» (М., 1990). Все остальное — и прежде всего многочисленные курсы его лекций (о Декарте, Канте, Марселе Прусте, античной и современной философии) — в «архиве» и лишь в наши дни начали издаваться. По отзывам слушателей он был великий мастер импровизации и мудрой философской беседы. Это был органичный для него жанр — устной беседы, размышления вслух, особенно в аудитории. Изданием наследия Мамардашвили занимается специально созданный Фонд его имени. В рамках Фонда выходят материалы Философских чтений, посвященных памяти Мамардашвили. Начав профессиональный путь с изучения истории философии и внимательного чтения работ Маркса, он формулирует в 70-е годы центральную идею своей философии: свободного явления или события мысли, случающегося в любой сфере человеческой жизнедеятельности («К пространственно-временной феноменологии событий знания». — «ВФ», 1994, № 1). Эта идея выдвинута им как защита трансцендентальных оснований европейской культуры, выявленных в свое время Декартом и Кантом. Считая, что «реальность входит в мир трансцендентально», он вслед за Кантом обращает внимание на априорные условия жизненного опыта человека, подчеркивая, что мы не можем мыслить произвольно и по желанию приращивать знания к уже имеющемуся знанию, потому что жизненное время дискретно. Но при этом как бы сдвигает свой анализ духовного опыта личности с проблемы метафизического априори на проблему, как он выражается, «метафизического апостериори», т. е. на сам факт события мысли. В дальнейшем этот подход получит развернутое обоснование в его публичных лекциях о Декарте и Канте, а затем — уже на материале искусства — в обширном цикле лекций о романе Пруста «В поисках утраченного времени». Задача философа (как и ученого, писателя, художника) состоит не только в том, чтобы мыслить самому, но и давать возможность думать и мыслить другим. Идея произведения как «органа жизни», способного порождать новые мысли и чувства, и раскрытие условий, при которых это возможно, станут с этого времени определяющими для его творчества. Согласно Мамардашвили, акт философской рефлексии в качестве предпосылки или условия возможного опытного познания уже заключен внутри специально-научного знания. Первопонятие (напр., сознание, свобода, бытие), дуализм «души» и «тела» — не опытная истина, а плодотворные тавтологии, которые открывают возможность грамотного рассуждения. Размышления об ощущении жизни, об исходных первопонятнях и составляют предмет его лекций, его натуральной философии.

Соч.: К проблеме метода истории философии. — «ВФ», 1965, № 6; Анализ сознания в работах Маркса. — Там же, 1968, № 6; Формы и содержание мышления. М., 1968; Классическая и современная философия (в соавт.). М., 1972; Проблема объективного метода в психологии (в соавт. с В. П. Зинченко). — «ВФ», 1977, № 7; Символ и сознание (всоазт.). Иерусалим, 1982; Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984; Картезианские размышления (январь 1981). М., 1993; Лекции о Прусте. М., 1995; Необходимость себя. Введение в философию, доклады, статьи, философские заметки. М., 1996; Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996; Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени». Тбилиси, 1996 (переиздана в СПб. — 1997); Лекции по античной философии. М., 1997; Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке (в соавт. с А. М. Пятигорским). М., 1997 (дополн. и перераб. изд. кн., вышедшей в Иерусалиме в 1984); Кантианские вариации. М., 1997; Эстетика мышления. М., 1999; Современная европейская философия. XX век. М., 1999.

Лит.: Контениальность мысли. М., 1994; Встречи с Декартом. М., 1996; Произведенное и названное. М., 1998.

Ю. П. Сенокосов

МАН (Man) Польде (6 декабря 1919, Антверпен — 21 декабря 1983) — американский литературовед и философ. Получил образование в Брюссельском свободном университете, доктор философии Гарвардского университета (1960); преподавал в университете Джона Гопкинса, а также в Цюрихском, Корнельском, Йельском университетах. Испытал влияние Батая, М. Бланшо, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, Г. Башляра. Предмет исследования — риторика литературной критики. Идея интенциональной риторики, разработанная в духе теории деконструкции, формируется как реакция на риторическую направленность позднего структурализма и в связи с переоценкой принципов поэзии романтизма. По Ману, романтическая апология символа, обычно отождествляемая с идеалистическим монизмом, скрывает в себе ошибку смешения символа аллегории, которую допускают и поэты, и их критики. Именно аллегория, троп, третируемый романтиками, создает целостность романтического произведения. Однако ирония романтиков

подрывает основу целостности, результатом чего оказывается предпочтение ими символа, а это не что иное, как искажение приема. Риторика в романтической традиции теряет нормативный, или описательный характер. Современная риторика, по Ману — это одновременно учение об убеждении и учение о тропах, разоблачение приемов убеждения, разубеждение. Содержащееся в ранних работах Ницше описание риторики как самоиронии стоит в центре той версии деконструкции, которую разрабатывает Ман. Литературная критика тоже действует на риторическом уровне языка. Поэтому современная литературная критика занята переоценкой письма, переписыванием, а не увязыванием письма с его особенной направленностью. Вот почему критика переживает кризис, а толкования литературы, сопоставляющие ее с внешними явлениями, порождены стремлением избежать кризиса. В основе критики лежит пересказ, требующий мастерского чтения и основанный на принципе пропуска: пропускается непонятное. Взаимодействие пропусков, делаемых автором, критиком и читателем, противостоит желаемому (оценке) во имя действительного — текста, который «сбывается, саморазрушаясь».

Соч.: Аллегории чтения. Екатеринбург, 1999; Blindness and Insight. Minneapolis, 1983; Allegories of Reading. New Haven, 1979; The Rhetoric of Romanticism. N.Y., 1984; Aesthetic Ideology. Minneapolis, 1987.

Лит.: (Dis) continuites: Essays on Paul de Man. Amst., 1989.

С. А. Никитин

МАНАС (санскр. manas, от корня man — думать) — в индийской философии обозначение психической способности координации и синтезирования деятельности моторных и сенсорных органов (***индрий***); манас также отвечает за то, чтобы чувственные данные поступали к субъекту познания (см. ***Атман***, ***Пуруша***) в определенной последовательности и чтобы психомоторные желания последнего без промедления передавались соответствующим «исполняющим органам». Манас часто выступает как ядро психической индивидуальности, определяющий специфический способ познания и действия личности. Распространенный перевод манаса как «ума» (англ. mind) может ввести в заблуждение, поскольку санскритский термин обозначает не активную познавательную способность (как «ум» в европейской традиции), а бессознательный инструмент, деятельность которого направляется сознательной душой. Большинство школ включало манас в число индрий, некоторые из них приписывали ему, помимо его обычных функций координатора, способность к особому роду восприятия (манаса пратьякша).

В санкхье манас вместе с аханкарой («эго») и буддхи («интеллектом») формирует внутренний орган (см. ***Антахкарана***). В вайшешике манас выступает в качестве своеобразного помощника атмана, существование которого объясняет, почему в одном случае познавательный контакт атмана, органов чувств и объектов приводит к возникновению знания, а в другом случае не приводит, почему акты познания возникают не одновременно, а последовательно, каким образом происходит припоминание (см. ***Смрити***), а также восприятие внутренних эмоциональных состояний (радости, страдания и т. п.).

В отличие от ведантастов, считавших манас всепроникающим, подобно Атману, и мимансака Кумарила Бхатты, видящего в нем субстанцию среднего размера, вайшешика представляет манас как особого рода атом (aṇu). Атомарностью манаса вайшешики объясняли составленность процесса познания из серии актов: манас, в силу своего крайне малого размера, способен в единицу времени вступить в контакт только с одним органом чувств и породить в душе только одну «единицу» знания. Манас — материален (murta), но в отличие от обычных материальных вещей, постоянно активен, способен перемещаться очень быстро и даже выходить за пределы тела (в особых йогических состояниях). Благодаря его скорости, смена чувственных восприятий (визуальных, слуховых и т. п.) происходит так быстро, что человеку кажется, что он видит, осязает и слышит одновременно.

Помимо учений, связывающих манас с определенными психическими функциями, он часто символизирует некую эмпирическую ментальность, «необработанный ум», чуждый духовной дисциплине и потому постоянно мечущийся. Так, в мимансе манас уподобляется демону, являющемуся причиной всех несчастий человека («нет у человека худшего врага, чем манас»). В учениях йоги неустойчивость манаса (синоним читта-вритти) считается препятствием к освобождению ***мокша*** (см. ***Мокша***), поэтому его стабилизация выступает одной из главных задач йога.

В. Г. Лысенко

МАНДАНА МИШРА (санскр. Mandana Misra) (7–8 вв.) — мимансак, ведантист, представитель лингвофилософии. Согласно традиции, был учеником ***Кумарила Бхатты***, но, будучи побежден в диспуте ***Шанкарой***, стал последователем ***адвайта-веданты*** и якобы принял имя Сурешвара.

Мандана Мишра является автором трех работ по мимансе — «Мимансанукраманика», «Бхаванавивека» и «Видхививека», одной работы по лингвофилософии — «Спхоттасиддхи», трактата по эпистемологии — «Вибхрамавивека» и первого в истории адвайта-веданты прозаического трактата — «Брахмасиддхи». В трактате «Брахмасиддхи» Мандана Мишра выдвигает и разрабатывает ряд концепций: ***авидья*** как то, что не может быть определено как реально существующее или не существующее; ***джива*** как локус неведения; определенная роль ритуалов в достижении Брахмана; необходимость медитации для достижения освобождения. Мандана Мишра стоит у истоков доктрины, получившей впоследствии название «концепции Манданы», согласно которой, помимо одной положительной сущности — Брахмана, реально существуют еще две отрицательные — небытие феноменального мира и уничтожение неведения.

Все вышеперечисленные концепции являются неприемлемыми для Шанкары и его последователя Сурешвары. Это заставляет предположить, что отождествление Манданы и Сурешвары является, скорее всего, ошибочным. Сомнения вызывает также датировка жизни Мандана Мишры. Если принять, что он жил раньше Шанкары, тогда именно ему принадлежит решающая роль в создании некоторых основных положений адвайта-веданты. Если же это не так, то его влияние на развитие адвайта-веданты все равно велико: через ***Вачаспати Мишру***, написавшего комментарии на «Брахмасиддхи», Мандана Мишра является основателем целого направления в адвайта-веданте — школы бхамати.

Соч.: Brahmasiddhi by Acarya Mandanamišra with Commentary by Šankhapani. Madras, 1937.

Е. В. Слинько

МАНДЕВИЛЬ (Mandeville) Бернард (1670, Дордрехт-21 января 1733, Лондон) — английский философ, психолог и писатель-моралист. Родился в Голландии в семье потомков

французских эмигрантов. Учился в эразмианской школе в Роттердаме (1678—85) и в Лейденском университете (1685—91), получив по его окончании степень доктора медицины. С сер. 1690-х гг. постоянно жил в Лондоне, занимался врачебной практикой и литературной деятельностью.

Основное произведение Мандевиля — «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц— Блага для общества» (1714, 1723, 1724, рус. пер. 1974). Оно выросло из его иронической поэмы «Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными» (1705, рус. пер. 2000), аллегории, в которой дан сатирический образ общества, процветающего благодаря порокам его членов, и пришедшего в упадок, как только в нем восторжествовало благонравие. Первое издание «Басни...» (1714), кроме поэмы, содержало обстоятельные комментарий к ней и трактат «Исследование о происхождении моральной добродетели». Мандевиль полагает, что в природе человека нет непосредственного нравственного начала, в ней бурлят эгоистические, низменные влечения и аффекты. Систему морали создало искусство политиков, приучивших людей преодолевать свои естественные влечения и аффекты из стыда, страха и гордости. Во 2-е издание (1723) вошли еще две работы — «Опыт о благотворительности и благотворительных школах» и «Исследование о природе общества». Последняя содержала критику этики «естественного нравственного чувства» Шефтсбери и обсуждение вопроса о начале зла. Проблема зла, обычно рассматривавшаяся как религиозно-этическая и метафизическая, у Мандевиля переосмысливается в социально-экономическую: он ставит вопрос о продуктивном значении зла для прогресса и самого существования общественной жизни. Как моральное, так и физическое зло (т. е. недостатки и пороки людей, неблагоприятные для них силы природы) Мандевиль принимает за тот основной побудительный мотив, который делает людей социальными существами и является залогом их успехов в хозяйственной деятельности, в искусствах и науках.

С 1723 вокруг «Басни...» разгорелась полемика. Начало положило заявление присяжных большого жюри графства Мидлсекс, осудившего книгу как безнравственную и опасную для религии и общества. В 3-м издании «Басни...» (1724) Мандевиль поместил свой ответ на это заявление. Но защищать книгу и разъяснять свои взгляды ему пришлось еще не раз: и во втором томе «Басни...» (1729), и в «Письме к Диону» (1732) — Джорджу Беркли, критиковавшему Мандевиля в своем сочинении «Алкифрон, или Мелкий философ». Предостерегая от неверного толкования своей концепции, Мандевиль подчеркивал, что пороки частных лиц складываются во благо общественного целого лишь в условиях правового политического управления, для которого законы имеют то же значение, что «жизненные духи» для тел одушевленных существ. Мандевиль стоял за светское государство и отвергал вмешательство духовенства в государственные дела. Христианская добродетель несовместима с мирским преуспеянием и величием, и мирским амбициям духовенства может служить лишь извращенное христианство. Эти идеи, как и свои соображения в защиту веротерпимости, Мандевиль изложил в книге «Свободные мысли о религии, церкви и национальном счастье» (1720). Государство в целом не может быть связано с какой-либо религией. Законодатель призван лишь узаконить христианскую религию, обеспечить свободу ее исповедания и защитить от любых нападок. Вопрос же о сущности христианской веры остается частным делом каждого человека. Как психолог Мандевиль придерживался концепции аффективной природа человека: в комментариях к «Возроптавшему улью...» он дал много примеров остроумного анализа человеческого поведения и сознания в понятиях этой теории. У него есть и специальное сочинение «Трактат об ипохондрических и истерических страстях» (1711).

«Басня о пчелах...» занимает видное место как в истории английской философии и литературы 18 в., так и в идеологии Просвещения в целом. Как заметил Ф. Ланге, положение, что пороки служат общему благу, было некоторым образом тайной статьей Просвещения, которая редко упоминалась, но никогда не забывалась.

Соч.: The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits, ed. by F. B. Kaye, vol. 1—2. Oxf., 1924; Free Thought on Religion, the Church and National Happiness. Stuttg.-Bad Cannstatt, 1969; Басня о пчелах. М., 2000.

Лит.: *Субботин А. Л.* Бернард Мандевиль. М., 1986; *Cook R. I.* Bernard Mandeville. N.Y., 1974; *Horne T. A.* The social thought of Bernard Mandeville. L., 1978; *Monro H.* The ambivalence of Bernard Mandeville. Oxf., 1975.

А. Л. Субботин

«МАНДУКЬЯ-КАРИКИ» (санскр. Māndūkya-kārikā) — метрический философский трактат, принадлежащий перу раннего ведантиста Гаудапады (5 — нач. 6 в.); другие названия: «Гаудапада-карика», «Гаудападия-карика», «Агама-шастра» («Шастра о священном писании»). Первая глава трактата — «Агама» — представляет собой комментарий на «Мандукья-упанишаду»; текст последней в виде 12 прозаических отрывков полностью включен в «Мандукья-карики» и не встречается самостоятельно. Трактат начинается с анализа четырех состояний (авастха) сознания, или четырех шагов (пада) души к освобождению. Первое из них — вайшванара — это сознание во время бодрствования, оно характеризуется ориентацией на внешние объекты; второе — тайджаса — наступает во сне со сновидениями (свапна), когда объектом выступает внутреннее содержание сознания; третье — праджня — в глубоком сне (сушупти), где отсутствует разделение на внешнее и внутреннее и ***Атман*** приближается к своей истинной сущности. Все эти состояния, относящиеся к феноменальной действительности, несут на себе печать неведения (авидъя) и качественно отличны от четвертого (гурия) состояния, которое определяется по преимуществу аполитически: как недвойственное (адвайта), неразделимое (абхеда), бескачественное (ниргуна), лишенное свойств (нирупадхика). Это четвертое состояние не поддается рациональному осмыслению и не может быть выражено вербально; вместе с тем оно реально и есть не что иное, как высшая сущность — Атман, тождественный ***Брахману***. Одним из способов приближения к этому состоянию служит медитация на связанный слог «ом», когда каждое из трех первых состояний ассоциируется с одним из звуков, на которые он раскладывается по правилам санскритской фонетики (а-у-м). При этом турия не находит себе прямого соответствия в звуковом строе слова; символ четвертого состояния — это точка как часть графического изображения одной из букв. В последующих главах трактата — «Вайтатхья» («Ложность») и «Адвайта» («Недвойственность») — рассматривается онтологический статус эмпирического мира, а также вопрос о его источнике. Гаудапада доказывает, что все явления мира иллюзорны, а само творение вселенной не может быть помыслено непротиворечиво. Представление Гаудапады об уровнях реальности и познания, заимствованное из ***буддизма*** вместе с доктриной «аджати» (отсутствие творения), получило дальнейшее развитие в ***вивварта-ваде*** (учение о видимости) позднейшей ***адвайта-веданты***. Четвертая глава

«Алата-шанти» («Угасание горящих угольев») по своим идеям, стилю и терминологии настолько близка махаянским произведениям, что выглядит прямым подражанием трактатам Нагарджуны и Асанги (кроме того, в ней содержатся и прямые цитаты из буддийских авторов). Согласно трактату, мир выступает проекцией единого сознания (читта), он проявляется в момент вибрации, пульсации этого сознания (читта-спанда) как некая иллюзорная кажимость. Вся мирская практика человека приравнивается к сновидениям, а выход за ее пределы в освобождение назван пробуждением (прабодха). Ряд исследователей склонен отождествлять аспарша-йогу (йог); свободную от касаний), упоминаемую в трактате в качестве пути к освобождению, с девятой дхьяной буддистов. Т о., с одной стороны, «Мандукья-карики» послужили своеобразным мостиком между некоторыми идеями махаянского буддизма и адвайта-ведантой ***Шанкары***. С другой стороны, бесспорна перекличка идей, связывающая учение Гаудапады с ***кашмирским шиваизмом***, прежде всего, с философской школой спанда.

Лит.: *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму (Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта). М., 1996; *Mahadevan N. M. P.* Gaudapada. A Study in Early Advaita. Madras, 1954; *Colin A. Cole.* Asparsa-Yoga. A Study of Gaudapada's Mandukya Karika. Delhi, 1982.

Н. В. Исаева

МАНЕГОЛД ИЗ ЛАУТЕНБАХА (Manegoldus de Lautenbach) (1030—1103) — монах монастырей в Лаутенбахе, Райтенбухе и Марбахе. Его отождествляют с «учителем и философом» Манеголдом, преподававшем во Франции в 1070—90, который впоследствии стал монахом. В трактате «К Гебхарду» он защищает позиции папы Григория VII в его борьбе с императором Генрихом IV обосновывает как меры папы против симонии, светской инвеституры, нарушений целибата, так и его право смещать императора, применять военную силу против схизматиков, запрещать верующим причащаться у недостойных священников. Размышляя о природе власти, он подчеркивает зависимость власти короля от договора с народом. Папа лишь констатирует нарушения и указывает на них народу. В послании «Против Вольфельма» обсуждает подчиненное положение диалектики (философии) по отношению к теологии.

Соч.: Liber ad Gebhardum, ed. K. Francke. — Monumenta Germanie Historica, Libelli de lite 1 (1891), pp. 308-430; Liber contra Wolfelmum, ed. W. Hartmann (1972).

Лит.: *Koch G.* Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV (1902, repr. 1965).

В. В. Петров

МАНИХЕЙСТВО — синкретическая религия, возникшая в 3 в. на Ближнем Востоке. Названо по имени своего основателя Мани (216—274/276), уроженца Вавилонии, первоначально принадлежавшего к иудео-христианской секте элхасаитов. Он проповедовал свое учение в Иране, Индии, на Кавказе. Был заключен в тюрьму по приказу иранского царя Бахрама I и, возможно, казнен. Уже при жизни Мани его учение начало широко распространяться, и позднее манихейская проповедь охватила огромную территорию от западной части Римской империи до Китая. Почти повсеместно манихейство подвергалось преследованиям, и лишь в Центральной Азии в 763—840 стало государственной религией уйгурского каганата. На Западе оно исчезает к 7—8 вв., но его влияние ощущается в учении таких средневековых ересей, как павликиане, богомилы, катары. В Китае манихейство просуществовало до 14 века. Мани попытался создать целостную религиозную систему на основе гностических учений, неортодоксального христианства. Существенно влияние зороастрийского дуализма. Своими предшественниками — апостолами Мани считал Будду, Заратустру и Иисуса.

Согласно манихейской доктрине, основу мироздания составляет непримиримая борьба двух начал — Света и Мрака. В результате битвы этих начал частицы Света были порабощены Мраком. Земля создана в области смешения Света и Мрака, и люди, души которых причастны Свету, должны помочь верховному богу, Отцу величия, освободить частицы Света и вновь отделить Свет от Мрака. Окончательно это произойдет в ходе конечной битвы Света и Мрака, в ходе которой материальный мир, принадлежащий Мраку, будет уничтожен. Манихеи составляли иерархически организованную церковь, в которой духовенство (избранники), практиковавшее строгую аскезу, существенно отличалось от обычных верующих.

Ист.: Texte zum Manichäismus. hrsg. F.Adam. B., 1954: Кефалайа («Главы»): Коптский манихейский трактат, пер. Е. Б. Смагиной. М.. 1998; *Дмитриева Л. В.* Хвастванифт. — В кн.: Тюркологические исследования. М.-Л., 1963.

Лит.: *Смагина Е. Б.* Манихейство. — В кн.: Религии Древнего Востока. М., 1995, с. 85—103; *Fluegel G.* Mani. Seine Lehre und seine Schriften. Lpz., 1862; *Kessler K.* Mani. Forschungen über die manichäische Religion. B., 1889; *Cumont F., Kugener M-A.* Recherches sur le manichéisme, v. 1—3. Brux., 1908; *Alfaric P.* Les écritures manichéennes, v. I—2. P., 1918; *Burkitt F.C.* The Religion of the Manichees. Cambr., 1925; *Polotsky H.-J.* Abriss des manichäischen Systems. Stuttg., 1934; *Puech H.C.* Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine. P., 1949; *Windengren G.* Mani und der Manichäismus. Stuttg., 1961; *Klima O.* Manis Zeit und Leben. Prag, 1962; *Asmussen J. P.* Xuastvanift. Studies in Manichaeism. Cph., 1965; *Boehlig A.* Die Gnosis, Bd. 3, Der Manichäismus. Z.— München, 1980; *Tardieu M.* Le Manichéisme. P., 1981; *Lieu S. N.* Manichäeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey. Manchester, 1985.

Н. В. Шабуров

МАННУРИ (Mannoury) Геррит (17 мая 1867, Вормервеер — 30 января 1956, Амстердам) — голландский философ, логик, математик; профессор Амстердамского университета (1919—37), один из основателей сигнифики и психолингвистики; оказал значительное влияние на идеологию интуиционистской школы (см. ***Интуиционизм***). Предмет философских исследований Маннури — язык как проявление жизни индивидуума и социальных групп, как средство общения со всеми психологическими особенностями, сопровождающими его использование. В содержании мысли Маннури выделял объективные элементы, относящиеся к определенному предмету, данному в понятии, и субъективные элементы, относящиеся к тому, что явно не определено, но потенциально всегда присутствует в мысли — эмоции и волю. Основой первых служат вещи, основой вторых — жизнь. По преобладанию объективного или субъективного элементов Маннури выделял пять лингвистических ступеней общения — пять форм языка: 1) примитивный язык, в котором каждое слово обращено к интуиции; 2) выразительный язык, в котором имеет место логическое членение фразы и обозначена роль синтаксиса в управлении словами; 3) язык обычного общения с развитым синтаксисом; 4) научный язык, в котором синтаксис конвенционален (устанавливается по соглашению) и 5) символический язык, в котором система аксиом или исходных предложений фиксируется a priori правилами употребления символов. Это язык математической логики и той части чистой математики, которой можно придать вид идеографии.

Основываясь на этой классификации Маннури стремился разработать терминологию, позволяющую установить различие между «языком я» и «языком вещи», с целью выразить действительность, представленную перед нашим умственным взором (devant l'esprit) в терминах личного опыта. Он считал, что это необходимо для решения вопроса об истине, поскольку, отвечая на такой вопрос, мы привлекаем акт нашей воли и очень обшо выраженное наше «я». При этом мы покидаем язык вещи, обращаясь к логике нашего «я». Природа всех физических законов ассоциативная. Им нельзя приписать объективное содержание в строгом смысле, хотя они играют важную роль в нашей жизни, облегчая переход от целей к средствам. Реально имеется градация стабильности в рядах наблюдений, что и дает место ассоциациям. В обычном языке эта градация выражается предикатами: «необходимо», «вероятно», «невозможно» и пр. Мы имеем привычку говорить о верификации законов природы. Но, выражаясь так, мы рассуждаем «за отсутствием исключений» (par exclusion des exceptions).

Философский вопрос о свободе или несвободе воли не имеет смысла по отношению к отдельному волевому акту, ибо здесь нет регулярности. Но столкновение многих волевых актов порождает регулярность, имеющую характер естественного закона.

В более или менее формализованном языке также имеют место регулярности, которые ведут к аналогичным ассоциациям. Это, к примеру, «наблюдение — ожидание», когда в диалоге мы предвидим заранее ответ; или «ожидание — наблюдение», когда, слушая речь, мы ожидаем слово, которое будет сказано. Законы лингвистики не являются, конечно, естественными законами, а логика не является естественной наукой. Однако наблюдение составляет большую часть логической работы. Является ли тот или иной ответ на поставленный вопрос точным или неточным зависит не только от тех средств, которыми мы решаем задачу, но и от чисто лингвистического определения вещей, к которым эта задача относится. «Игра в уточнения» есть по существу компромисс между словом и инструментом. Эта олимпийская игра называется «борьбой за десятичные доли».

Согласно Маннури, тщетны попытки придать математике единую основу, коренящуюся в недрах человеческого духа и вместе с тем непоколебимую. Лейбницевская идея универсального языка слишком прозаична и бесполезна. Вычислением нельзя разрешить человеческих споров, но для их уяснения критика языка все же полезна, поскольку язык имеет социальный характер.

В общественно-политических взглядах Маннури нашли отражение революционные настроения в тогдашней Европе и в России. Он сочувственно относился к борьбе пролетариата, рассматривая ее как начало новой эры, в которой полностью раскроется социальный смысл человеческого существования.

Соч.: Over de betekenis der wiskundige logica voor de philosophie Rotterdam, 1903; Methodologischesund Philosophischeszur Elementar-Maihematik. Haarlem, 1909; Over de sociale betekenis van de wiskundige denkvorm. Groningen, 1917; Woor in gedachte. Groningen, 1930; Die signifischen Grundlagen der Mathematik. — «Erkentnis», v. 4, S. 288-309, 317-345; Relativisme en dialektiek. Bussum, 1946; Handbook der analytische signifika, v. 1—2. Bussum, 1947—48; Les fondemments psycho-linguistiques des mathematiques. Neuchâtel, 1947; Signifika. Den Haag, 1949.

Лит.: *Френкель А. А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966; *Beth E. W.* In memoriam G. Mannoury — «Euclides». Groningen, 1956-57, Jg. 32, n. 9; «Synthese», v. 10a, 1958; *Dantzig D. van.* G. Mannoury's significance for mathematics and its foundations. — «Nieuw Archiefvoor wiskunde», ser 3, v. 5, 1957.

М. М. Новосёлов

МАО ЦЗЭДУН (26 декабря 1893, деревня Шаошань, уезд Сянгань провинции Хунань — 9 сентября 1976, Пекин) — китайский политический мыслитель и революционер. Выходец из зажиточной крестьянской семьи, обучался в педагогическом училище в Чанша, в нач. 1920-х гг. присоединился к коммунистическому движению. В 1945 стал председателем ЦК КПК. В 1949—54 — председатель Центрального народного правительства; в 1954—59 — председатель КНР.

Помимо китайской философии мировоззрение Мао Цзэдуна было сформировано марксистской литературой. В 1937 в небольших работах «О практике» и «О противоречии» он заявлял, что «для непосредственного познания какого-либо явления или явлений необходимо личное участие в практической борьбе, имеющей целью изменение действительности». Особое внимание уделял диалектическому «скачку» от чувственного к рациональному познанию, после чего происходит следующий «скачок» к революционной практике. Разрабатывая учение о противоречии, Мао Цзэдун выступил против механистического материализма и вульгарного эволюционизма, а также и восходящего к ***Дун Чжуншу*** понятия о «неизменности Неба и Дао». Мао Цзэдун призывал исследовать все стороны противоречий, при этом его слова «без жизни нет смерти, без смерти нет жизни; без верха нет низа, без низа нет верха; без беды нет счастья, без счастья нет беды» напоминают диалектические построения раннего ***даосизма*** (ср. «Дао дэ цзин», 2 и 58). Особое значение Мао Цзэдун придавал понятиям о «главном противоречии», «главной стороне противоречия». Несмотря на ссылку на традиционное понятие китайской мысли о «взаимном отрицании и взаимном порождении» (сянфань сянчэн), Мао Цзэдун провозгласил единство противоположностей «условным, временным и относительным», а их борьбу — абсолютной, акцентируя формулу «разделения единого надвое» (и фэнь вэй эр). В докладе «К вопросу о правильном разрешении противоречий внутри народа» (1957) Мао Цзэдун разделил два типа противоречий — антагонистические «между нами и врагами» и неантагонистические «внутри народа». Для решения политических противоречий внутри народа была предложена формула «единство — критика — единство», а для решения противоречий в развитии науки и культуры — «пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ». Заявив, что всякое «плохое дело содержит в себе элементы хорошего», Мао Цзэдун ссылался на Лао-цзы; «Несчастье есть опора счастья, а в счастье таится несчастье» («Дао дэ цзин», 58) и призвал не бояться третьей мировой войны, которая способна привести сотни миллионов людей к социализму и сильно ослабить позиции империализма, если вообще не покончить с ним. Начиная со второй половины 1950-х гг. вслед за началом политики «великого скачка» Мао Цзэдун все более акцентировал идеи перманентной классовой борьбы. Односторонний акцент на опыте и практике привел Мао Цзэдуна на поздних этапах деятельности к выводу о «невежестве» интеллигенции. В 1964 он заявил, что философия не может существовать в отрыве от практики и отдал распоряжение об отправке интеллигенции (в т. ч. и философов) в деревню для личного участия в классовой борьбе. В порядке реализации этой линии накануне «культурной революции» делались попытки подключить к философскому творчеству теоретически неподго-

товленных «практиков» — рабочих, крестьян и солдат. В работе «Откуда у людей правильные идеи?» (1963), оценивающейся как последнее значимое философское произведение Мао Цзэдуна, происхождение «правильных идей» связывалось с общественной практикой производственной и классовой борьбы.

Соч.: Избр. произв., т. 1—4. М., 1952—53; Избр. произв., т. 1—5. Пекин, 1964—77; Выступления Мао Цзэдуна, ранее не публиковавшиеся в китайской печати, в. 1—6. М., 1976.

А. В. Ломанов

МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА - наиболее влиятельное, наряду с ***Баденской школой***, направление ***неокантианства***. Основные представители: ***Г. Коген***, ***П. Наторп***, ***Э. Кассирер***, ***А. Либерт*** (некоторое время ***Н. Гартман***). Свою задачу школа видела в очищении кантовской философии от остатков догматизма и дальнейшем развитии ее из собственного ее принципа. Речь идет т. о. о понимании Канта в духе сформулированного самим Кантом идеала познания, т. е. исторически «нечистому'» Канту противопоставляется здесь «чистый» Кант, что дало возможность главе школы Когену обозначить свою интерпретацию Канта как «ревизию» (*Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1918, S. 784). Когеновская интерпретация стала фундаментальной для всех последующих разработок марбургского неокантианства. Ревизии подвергается прежде всего кантовская «вещь сама по себе» (см. ***Вещь в себе***), «досадное наследие средневековья» (К. Форлендер), губительная двусмысленность которой для всей критической философии была в полной мере осознана еще современниками Канта и нашла классическое выражение в парадоксе Якоби: «Без предпосылки аффицирующей вещи самой по себе нельзя войти в «Критику чистого разума», с ней невозможно там оставаться» (*Jacobi F. H.* Über den transzendentalen Idealismus — Werke, Lpz., 1812, Bd. 2, S. 301f). В ревизии Марбургской школы парадокс Якоби решается не менее парадоксальным образом: без вещи самой по себе можно войти в «Критику чистого разума», с ней необходимо там оставаться. Последовательное обоснование этого положения приводит к абсолютному «логическому идеализму», каковым видит себя Марбургская школа. Краткая цепь преобразований выглядит следующим образом: Кант, как известно, различает два ряда элементов познания: чувственность и рассудок. «Посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся» (*Кант И.* Соч. в 6 т., т. 3. М., 1964, с. 124). «Оставить в таком виде дуализм факторов познания, — комментирует Наторп, — совершенно невозможно, если мы серьезно придерживаемся кантовской идеи трансцендентального метода» («Кант и Марбургская школа». — В сб.: «Новые идеи в философии», вып. 5. СПб., 1913, с. 104). Это значит: аффицирующая вещь элиминируется, но тогда вместе с ней приходится отказаться и от данности ощущений как материи познания, а стало быть, от форм созерцания (трансцендентальная эстетика) и от рассудочного синтеза, апперцепции (трансцендентальная аналитика), «короче, почти всех и каждого из положений Канта» (там же). Вход в систему Канта без «вещи самой по себе» мыслим, т. о., только на почве абсолютного идеализма. Иными словами: вход в систему Канта без «вещи самой по себе» невозможен без ... Гегеля. «Мы начинаем с мышления. Мышление не может иметь никакого начала вне самого себя... Чистое мышление само по себе и только оно само должно порождать чистое познание» (*Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. B., 1902, S. 12). Но и Гегель, в свою очередь, подвергается Когеном острой критике за метафизически беспредметную логику, так что если Кант здесь и исправляется Гегелем, то лишь после того, как сам Гегель уже был исправлен Кантом (ср.: *Яковенко Б.* Теоретическая философия Германа Когена. — «Логос», кн. 1. М., 1910, с. 201 сл.).

Характерным для марбургского неокантианства является т. о. радикальное устранение из кантовской философии всех элементов материализма и сведение ее к чистому учению о методе, целью которого является построение mathesis universalis. Можно обозначить в этой связи следующие основополагающие принципы, в которых исчерпывается вся философская специфика школы: 1) Заданность (нет иной данности, кроме заданности мышлению мышлением же собственного предмета). 2) Проблематичность (построение системы наук как последняя проблема философии состоит из цепи проблем, ставимых мышлением самому себе). 3) Непрерывность (проблематичность знания фундирует непрерывность логических связей, благодаря которым только и возможна определенность логики). 4) Методологичность (научная истина равна научному методу, если сама наука мыслится не как факт науки, а как ее становление). 5) Относительность (знание есть всегда знание отношения и отношение знания; функциональное мышление заменяет субстанциальное). 6) Гипотетичность (в основе знания лежат ипотесы как чисто мыслительные основоположения, обусловливающие объективность и достоверность знания). 7) Бесконечность (логика первоначала конструируется Когеном по модели бесконечно-малого).

Свою философскую систему Марбургская школа предваряет не только интерпретацией Канта, но и историей философии вообще (в особенности работы Наторпа: «Descartes' Erkenntnistheorie», 1882; «Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum», 1884; «Platons Ideenlehre», 1903 и фундаментальное исследование Кассирера «Das Erkeimtnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit», 4 Bde, 1906—57), вследствие чего последняя часто выглядит не иначе, как курсом пропедевтики к усвоению «логического идеализма». Распад школы сразу после Первой мировой войны был ознаменован не только внешним отпадением от нее ряда ее адептов (вроде Н. Гартмана), но и переосмыслением ее оснований изнутри. Характерно в этом отношении 2-е издание книги Наторпа о Платоне (1921), где в большом «Метакритическом дополнении» идеи Платона трактуются уже не только как логические ипотесы, а как «выражение праконкретного, живого» (*Natorp P.* Platons Ideenlehre. Lpz., 1921, S. 869f). Последним мыслителем большого ранга, пытающимся сохранить верность принципам школы в разработке универсальной философии культуры, был Кассирер.

Лит.: *Гайденко П. П.* Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве марбургской школы.— В кн.: Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. См. также лит. к ст.: ***Кассирер***, ***Коген***, ***Наторп***, ***Неокантианство***.

К. А. Свасьян

МАРГИНАЛЬНОСТЬ (от лат. margo — край) - термин, выдвинутый Э. Парком (1864—1944) в эссе «Человеческая миграция и маргинальный человек» (1928) для обозначения определенного социально-психологического состояния иммигрантов. Маргинальность, согласно Парку, связана с сомнениями индивида относительно своей личной ценности, с неопределенностью дружеских связей, постоянной боязнью быть отвергнутым, склонностью избегать неопределенных ситуаций, болезненной застенчивостью, одиночеством, чрезмер-

ной мечтательностью, излишним беспокойством о будущем и т. п. Маргинальность рассматривалась как побочный продукт аккультурации, процесса воздействия друг на друга двух культур. Маргинальный человек живет в двух мирах одновременно (в случае иммигранта — в мире родной культуры и местной), что вынуждает его принимать ценности и нормы обоих миров. Р. Парк и Э. Стоунквист («Маргинальный человек», 1937) стали основоположниками психологической традиции в понимании явления маргинальности.

В 40—60-е гг. проблема маргинальности стала рассматриваться шире как конфликт культур. Э. Хьюз отмечал, что маргинальность имеет место там, где происходит социальное изменение и формируются группы, не имеющие определенной социальной идентификации, что сопровождается разочарованием (фрустрацией), расхождением личностных или групповых стремлений. Хьюз выделил т. н. переходные фазы, которые связаны с переходом людей от одного образа жизни к другому, от одной культуры и субкультуры к другой. Маргинальность для него — это идентификация человека с двумя статусами или референтными группами. Т. Шибутани считал, что обязательного соотношения между маргинальным статусом и личностными расстройствами душевного состояния не существует. Часто маргинальные личности формируют свои сообщества и следуют их ценностям. Невротические симптомы развиваются чаще у тех, кто пытается идентифицировать себя с высшей стратой и бунтует, когда их отвергают. Положительный исход маргинальной ситуации для личности — высокая творческая активность. Исследования маргинальности интенсивно развернулись после политических событий мая 1968. Маргинальность связывалась при этом с протестом, добровольным уходом от традиционных ценностей индустриального общества, своеобразными защитными реакциями молодежных субкультур в условиях массовой безработицы. Некоторые социологи приписывают явление маргинальности таким группам, как цыгане, иностранные рабочие, гомосексуалисты, проститутки, алкоголики, наркоманы, бродяги, молодежные субкультурные объединения, нищие, преступники и освобожденные уголовники.

Дж. Б. Манчини выделил три концептуальные направления в изучении маргинальности: культурное, структурное и ролевое. Культурная маргинальность относится к процессам кросскультурных контактов и ассимиляции. Ролевая маргинальность возникает в случае неудачного соотнесения себя, своего социального положения с позитивной референтной группой; с выбором такой роли, которая содержит в себе элементы двух ролей и т. д. Структурная маргинальность описывает случаи политического, социального и экономического бессилия лишенных избирательных прав (или поставленных в невыгодное положение) групп внутри общества. В России о маргинальности заговорили в начале реформ. Как правило, термин употреблялся с негативным оттенком, поскольку маргинальность отождествлялась с антиобщественными объединениями, с перевернутой системой ценностей. За последние годы семантика термина «маргинальность» в отечественной литературе существенно изменилась, исчезло негативное отношение к этому понятию, которое рассматривается как понятие, обозначающее неустойчивость положения личности в контексте социальных изменений.

Е. Сергеев

МАРЕШАЛЬ (Marechal) Пьер Сильвен (15 августа 1750, Париж — 18 января 1803, Мон-Ру) — французский философ, публицист, драматург и политический деятель. Адвокат в Париже, затем библиотекарь. Испытал влияние философии Декарта, Монтеня, Руссо. Сочетал в своих трудах атеистический материализм и уравнительный коммунизм. Его «Отрывок из нравственной поэмы о Боге» («Fragment d'un poème morale sur Dieu», 1781) утверждал право народа на революцию и высказывал симпатии к республиканской форме правления. В философской поэме «Французский Лукреций» («Le Lucréce francais», 1781, окончательный текст 1797, отрывки в русском переводе «Стихи против Бога» в кн.: «Атеизм и борьба с церковью в эпоху Великой Французской революции», ч. 1. М., 1933) выступил с критикой всех форм религии, заявляя, что человек сам создает Бога по своему образу: «Боги неба — всегда дети Земли»; материя вечна, развивается по имманентным законам и порождает неисчислимое богатство форм; высшее существо для Марешаля — человек, в котором выражается все величие природы.

В 1784 Марешаль анонимно публикует пародию на Священное Писание «Книга, уцелевшая от потопа» («Le livre echappé au déluge»), в 1787 пишет «Альманах честных людей» («L'Almanach des honnêtes gens»), в котором предвосхищает введенный позднее Национальным конвентом республиканский календарь, заменив имена «святых» именами «честных людей»: Демокрита, Аристотеля, Декарта, Гельвеция и других мыслителей. Здесь же на равных правах присутствуют Моисей, Христос и Магомет. Новое исчисление датируется годом выхода «Альманаха» (1788) — первым годом «царства Разума». По постановлению парижского парламента «Альманах» был сожжен, Марешаль заключен в тюрьму, а затем выслан из Парижа.

В годы революции Марешаль возглавил демократический еженедельник «Парижские революции» («Revolutions de Paris»), участвовал в движении дехристианизации. В период Директории сотрудничал с Бабефом, по поручению которого написал «Манифест равных», не принятый, однако, бабувистами. Позднее стал высказывать мысли о необходимости новой революции, уничтожении государства и частной собственности. После разгрома бабувистского движения отошел от политической деятельности. В 1798 выходит работа «Культ и законы общества безбожников» («Culte et lois d'une société d'hommes sans Dieu»), в 1800 — «Словарь древних и новых атеистов» («Dictionnaire des athées, anciens et modernes»), а также «Путешествие Пифагора» («Voyages de Pythagore», v. 1—6,1799), в котором изложены принципы утопического коммунизма, в 1801 «За и против Библии» («Pour et contre la Bible»). В России «Путешествие...» было опубликовано без имени автора в 1804-10.

Соч.: Избр. атеистические произв. М., 1958.

Лит.: *Киясов С. Е.* Сильвен Марешаль. Саратов, 1987; *Лихоткин Г. И.* Сильвен Марешаль и «Завещание Екатерины» (к истории одной литературной мистификации). Л., 1974: *Момджян Х. Н.* Французское просвещение XVIII века. М., 1983; Mémoire en faveur de Dieu, par J. de L'Isle de Sales. P., 1802; *Dameron P.* Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Marechal et Delaland. P., 1857; *Dommanget M.* Sylvain Marechal. L'egalitaire «L'homme sans Dieu». Sa vie, son oeuvre. P., 1980.

И. А. Андреева

МАРИАС (*Marias*) **Хулиан** (1914, Вальядолид - 1979) — испанский философ, ученик и сподвижник ***Х. Ортеги-и-Гассета***. Учился на факультете философии и литературы Мадридского университета (1931—36). В 1936 получил степень лиценциата, в 1951 — степень доктора философии. Совместно с Ортегой создал Институт гуманитарных проблем (1948). С 1965

постоянный член Испанской Королевской академии языка. Читал, в ранге свободного профессора, лекции в университетах США. Основные работы: «Мигель де Унамуно» (1943), «Введение в философию» (1947), «Исторический метод поколений» (1949), «Идея метафизики» (1954), «Биография философии» (1954), «Социальная структура. Теория и метод» (1955), «Ортега. Обстоятельства и призвание» (1960), «Испанцы» (1962), «Метафизическая антропология» (1970), «Женщина в XX веке» (1980).

Мариас развивает антинатуралистическое учение Ортеги о жизни человека как лежащей за всеми интерпретациями «радикальной реальности»; она не имеет природы, но несет в себе историю, биографию. Однако биографическую составляющую, предпосылкой которой является «эмпирическая структура», Мариас считает лишь одним из измерений жизни. Так возникает его вариант «философской антропологии». Философское творчество, по Мариасу, вытекает из потребности человека найти точку опоры в исторических обстоятельствах, а история философии предстает полным драматизма процессом этого поиска. Идеи о социальной структуре мира Мариас связывал с учением Ортеги о «поколениях», смена которых, вызванная изменением идей и верований, приводит к возникновению нового «образа мира» и определяет движение истории. Политическим идеалом Мариаса является «социальный либерализм».

Соч.: Antropologia metafisica. Madrid, 1970; Filosofia española actual. Madrid, 1973; Historia de la filosofia. Madrid, 1976; Introducción a la filosofia. Madrid, 1960; La mujer en el siglo XX. Madrid, 1980; Ortega. Circunstancia y vocatión. Madrid, 1973.

Лит.: *Рутквич А. М.* Социальная философия мадридской школы. М., 1981.

А. Б. Зыкова

МАРИАТЕГИ (Mariategui) Хосе Карлос (14июня 1895 — 16 апреля 1930) — теоретик-марксист, один из основателей Коммунистической партии Перу. До 1919 работал в газетах. В 1919—23 путешествовал по Европе, жил в Италии. Дважды был арестован. В 1928 выпустил в свет «Семь очерков истолкования перуанской действительности» («Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana», 1928, рус. пер. 1963) и создал организационный комитет социалистической партии Перу, которая после его смерти была переименована в Компартию Перу. Публицистическую деятельность (в частности, в журнале «Амаута») Мариатеги сочетал с исследованием теоретич. вопросов. В книге «В защиту марксизма» («Defensa del marxismo», 1934) выступил против А. де Мана и М. Истмена, показав, в частности, несостоятельность отождествления марксистской диалектики с гегелевской. Он подверг критике теорию «этического социализма», идеи т. н. апристов, отрицавших руководящую роль пролетариата в национально-освободительном движении. В книге «Семь очерков...» он дал анализ развития классовых отношений в Перу, индейской проблемы, проблемы демократии, истории развития народного образования и др. Много внимания Мариатеги уделял защите угнетенных индейских масс, рассматривая их в контексте национально-освободительной борьбы. Значительное место в его творчестве занимают исследования по истории Перу, в частности, по проблеме первобытного коммунизма древних инков.

Соч.: Obras, t. 1-3. Lima, 1950-1955.

Лит.: Х. К. Мариатеги — пламенный борец за торжество идей марксизма-ленинизма. М., 1966: Х. К. Мариатеги и современность. М., 1985; *Гавриков Ю. П.* Совесть Перу. М., 1987.

М. Н. Грецкий

МАРИЙ ВИКТОРИН (Caius Marius Victorinus) (281/91, Африка — после 363) — римский неоплатоник, ритор, педагог, комментатор. В 355 принял христианство. Наследие его чрезвычайно разнообразно. Большая часть того, что делал Викториан не имело прецедентов в латинской традиции. Он написал комментарии на «Топику» и «О нахождении» Цицерона, трактаты о гипотетических силлогизмах (ввел само это название), работу по теории определений, перевел «Эйсагог» (Введение в категории) Порфирия, «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля, возможно, трактаты из 1-й Эннеады Плотина, разрабатывал тринитарное богословие, тогда еще неизвестное на Западе, был первым латинским комментатором «Посланий» апостола Павла. Большая часть его работ родилась из нужд преподавания. Переводя греческих философов, он создает латинскую философскую терминологию, вводя при этом неологизмы. Его стиль часто «темен», мало проработан.

До своего обращения, в комментарии на «О нахождении» Цицерона, он демонстрирует религиозный скептицизм, говоря, что в повседневной жизни предпочтительнее следовать древней отеческой религии, хотя и мнение христиан не более абсурдно, чем прочие; всех же их превосходит философия Платона. Как неоплатоник он следовал ***Порфирию***. Приняв крещение, Марий Викторин воспринимал христианство сквозь призму платонизма: Логос (или Ум) предсуществует в Отце и рождается, чтобы создать умопостигаемый мир; души предсуществуют в Уме; они пали в этот чувственный мир, соблазненные материей. Их хранит Логос (т. е. Христос или Дух Святой, тождественные для Мария Викторина), который и возвращает их к Отцу.

Марий Викторин участвовал в тринитарных спорах 359—363 В переписке с вымышленным оппонентом, арианином Кандидом, и в сочинении «Против Ария» (359/360) он опровергает арианство, не принимает «подобосущия» Сына Отцу, считая, что можно говорить о «подобном качестве», но не о подобной субстанции. В «Против Ария» II (361) и «De homoousio recipiendo» («О принятии единосущия») выступает против запрета использовать в символе веры слова ousia (сущность) и homousios (единосущный), доказывая, что они соответствуют языку Свящ. Писания и Церкви. Моральная смелость Мария Викторина сказалась в том, что, будучи заметной фигурой в Риме, он противостоял религиозной политике императоров Констанция и Юлиана в эпоху всеобщего конформизма. Уйдя в отставку при императоре Юлиане (362), он комментировал «Послания» Павла (к Галатам, Филиппийцам и Эфесянам). Его логические работы через посредство Боэция, Кассиодора, Исидора оказали значительное влияние на средневековую мысль. Христианские его сочинения практически не читались, поскольку его риторико-философские методы в целом были чужды церковной традиции; однако некоторые из его работ повлияли на ***Алкуина*** и ***Иоанна Скотта Эриугену***.

Соч.: Traités théologiques sur la Trinité, éd. P. Henry et P. Hadot. 2 .vol. P., 1960 (Sources chrétiennes. t. 68—69); In epistulas Pauli, ed. Locher. Lipsiae, 1972 (Bibliotheca Teubneriana); Opera theologica, ed. Locher. Lipsiae, 1976 (Bibliotheca Teubneriana); Ars grammatica, ed I. Mariotti. Firenze, 1967; In Ciceronis Rhetoricam, ed. C Halm, in: Rhetores Latini Minores. Lipsiae, 1863; De definitionibus, ed. Th. Stangl, in: Tulliana et Mario-Victoriniana. Münch., 1888; Theological Treatises on the Trinity, transl. M. T. Clark. Wash., 1981.

Лит.: *Hadot P.* Marius Victorinus. P., 1971; *Он же.* Porphyre et Victorinus, 2 vols. P., 1968.

В.В. Петров

МАРИН (Μαρινος) из Неаполя (Сихем в Самарии) (5 в.) — философ и математик, в 485 на короткое время возглавивший Академию после Прокла, учеником которого он был. Прокл посвятил Марину толкование видения Эра из X кн. «Государства» Платона. Между тем, Дамаский в «Жизни Исидора» критикует его философские позиции. Марин написал комментарий к «Филебу», который сжег, так как он оказался вне школьной традиции афинского платонизма. В своем толковании «Парменида» он не принял концепции генад своих непосредственных предшественников Сириана и Прокла. Элиас (Proleg. 28, 29) приводит высказывание Марина: «Если бы все было математикой!». Единственное сохранившееся его сочинение «Прокл, или О счастье», написанное непосредственно после смерти Прокла, представляет собой энкомий и философскую оценку учителя.

Соч.: *Marini.* Vita Procli, graece et latine, rec. J. F. Boissonnade. Lipsiae, 1814.

Ю. А. Шичалин

МАРИТЕН (Maritain) Жак (18 ноября 1882, Париж — 29 апреля 1973, Тулуза) — французский философ-неотомист. Получив воспитание в протестантской среде, Маритен провел юность в интеллектуальных и нравственных исканиях, связанных с неудовлетворенностью современным ему состоянием философии и с ощущением кризиса европейской цивилизации. Выход был найден в принятии католичества (в 1906; под влиянием Леона Блуа) и в обращении к философии Фомы Аквинского. Последующие годы были посвящены активной научной, преподавательской и общественной деятельности: с 1914 — профессор Католического института (Париж); в 1940—45 работал в Принстонском и Колумбийском университетах (США); в 1945—48 — посол Франции в Ватикане; в 1948—60 — профессор Принстонского университета. В 1958 открылся Центр Жака Маритена по изучению томизма в Нотр-Даме (США).

Маритен стремился к аутентичному, но актуализирующему прочтению трудов Фомы Аквинского (сам он называл себя не неотомистом, а палеотомистом), однако его мысль была принципиально открыта для диалога с различными философскими системами (Маритен испытал особое влияние Бергсона) и с современными гуманитарными науками — антропологией, психологией и социологией, а также биологией (прежде всего влияние эмбриогенетической теории неовитализма Г. Дриша).

В основе метафизики Маритена лежит понятие «бытия как бытия». Мироздание, согласно Маритену, состоит из единичных конкретных бытийствующих вещей, имеющих своей причиной высшее бытие — Бога. Эти вещи представляют собой неисчерпаемые сверхобъективные субъекты, объективируемые интеллектом на первом этапе их познания — при «простом схватывании». Т. о. порождается мир объектов. Однако томистская теория познания, основной принцип которой — «истина следует бытию вещей», не останавливается на этом этапе. Уже чувственное постижение мира позволяет нам воспринимать вещи как сущие, хотя при этом не происходит понимания самого «акта существования». Только интеллект, осуществляя экзистенциальное суждение (а экзистенциальным является, по Маритену, и предикативное суждение), интенционально переживает тот самый акт бытия, которым бытийствует вещь. Более того, постижение интеллектом акта бытия вещей является необходимым для достижения ими совершенной степени бытия. И если объект является интеллигибельным моментом превосходящего любую объективацию субъекта, то постижение бытия субъекта в суждении можно назвать сверх-интеллигибельным и даже в какой-то мере мистическим актом, погружением интеллигибельного в сверх-интеллигибельное. Вместе с тем доступ к понятию «бытия» обеспечивает погруженность субъекта в бытие, благодаря которой осознается первичная неотделимость акта существования и того, что существует. Поэтому если «простое схватывание» идеи предшествует составлению экзистенциального суждения как материальная причина, то суждение первично как причина формальная.

Хотя Маритен называл процесс постижения бытия «третьей абстракцией» (после физической и математической), это не следует понимать как увеличение степени абстрактности при переходе от естественных наук к математике и далее к метафизике: каждый из этих видов познания имеет дело со своим особым способом схватывания реальности. Метафизика рассматривает сущее вне материальных условий, вне времени и пространства, но ее предмет не универсальное бытие как абстрактный момент эмпирически схватываемого сущего, а сам индивидуальный акт бытия, недостижимый для естественнонаучного знания, ограниченного в силу того, что оно основано на установлении соответствия между данными чувственного опыта и их теоретическим описанием.

Помимо теоретического познания, Маритен обращается к моральному и поэтическому опыту, в котором человек также имеет дело с бытием в качестве блага и красоты. Этот опыт относится к сфере практической философии и направлен (в отличие от теоретической) не на уже существующие вещи, а на то, чтобы приводить вещи (или поступки) к существованию. Практическое нравственное действие отличается от теоретического акта тем, что оно осуществляется в уникальных условиях «здесь и теперь» и в силу этого не может иметь прецедентов. Оно требует напряжения всего человека, не только его интеллекта, но и воли, наделяющей действие нередуцируемой (к предписаниям, советам, давлению жизненных обстоятельств и т. д.) свободой. Действие осуществляется в соответствии с неявным знанием, известным нам благодаря склонности или сродству. Зачастую нравственное действие выглядит иррациональным, отрицающим обычные стандарты поведения, что ярко проявляется во многих поступках христианских святых. Однако это не отрицает важность универсальных норм — они составляют единство с индивидуальными актами. Кьеркегоровский «рыцарь веры» Авраам, даже совершая «абсурдное» действие, следовал универсальному правилу: «Ты должен повиноваться Богу». Устранение же универсальных законов привело бы, по Маритену, и к устранению свободы.

Поэзия (которую Маритен понимал не как вид литературы, а как особую форму открытости бытию) и творческая деятельность также активно создают автономный мир, выражая бытие и сущность того, кто творит. Однако сущность творца может выявиться только тогда, когда его бытие особым, поэтическим, образом коммуницирует с бытием преходящих вещей, стремясь сохранить их в вечности. Это устремление к вечности, к бытию как таковому, позволяет поэтическому произведению говорить больше, чем оно есть. Маритен находился в дружеских отношениях со многими деятелями искусств различных направлений, признавая важность многообразия творческого опыта.

Маритен также считал, что философ и христианин должны занимать активную политическую позицию. Он посвятил ряд

произведений политической теории, оценке текущей ситуации и поиску выхода из кризиса европейской цивилизации. По Маритену, кризис может быть преодолен только на путях христианского «интегрального гуманизма», утверждающего человека как наделенного свободной волей и разумного существа, осуществляющего свой выбор перед лицом Бога. Человеческую личность (которую Маритен отличал от индивидуальности) он считал более онтологически значимой, чем какое-либо социально-политическое образование, в силу обладания ею субсистентной душой, причастной высшему бытию.

Философия культуры, политики, а также истории составляет наиболее оригинальный вклад Маритена в развитие томизма. Однако он всегда оставался верным основным онтологическим положениям Фомы Аквинского, применяя их к решению современных проблем.

Соч.: De Bergson à Thomas d'Aquin. P., 1927; Court traité de l'existence et de l'existant. P., 1947; Creative Intuition in Art and Poetry. N. Y., 1953; Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir. P., 1932; Humanisme integral. P., 1936; Le songe de Descartes. P., 1932; Man and the State. Chicago, 1951; Sept Lecons sur l'être. P., 1934; The Range of Reason. N. Y., 1952; Метафизика и мистика. — «Путь». Париж, 1926, № 2; (переизд.: М., 1992); Ответственность художника. — В кн.: Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991; О человеческом знании. — «ВФ», 1997, № 5; Работы Ж. Маритена по культурологии и история мысли, реферативный сборник. М., 1992; Философ в мире. М., 1994; Философия прав человека. — В кн.: Европейский альманах, 1992: История. Традиция. Культура. М., 1992.

Лит.: *Губман Б. Л.* Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. М., 1983; *Phelan G. B.* Jacques Maritain. N. Y, 1937; *Crotaeu J.* Les Fondements thomistes du personnalisme de Maritain. Ottawa, 1955.

К. В. Бандуровский

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Marcus Aurefius Antoninus) (26 апреля 121, Рим — 17 марта 180, Виндобона, ныне Вена) — последний крупный представитель Поздней Стои, римский император (с 161). Единственное сочинение «К самому себе» (Εἰς ἑαυτόν) в 19 книгах, — философский «дневник» (состоящий из отдельных рассуждений) в жанре диатрибы, один из лучших памятников моралистической литературы. По сравнению с ***Сенекой*** и ***Эпиктетом*** Марк Аврелий менее оригинален; его значимость — в личном и свободном отношении к «сумме» стоических догм, которым у него сопутствуют гераклитовские, эпикурейские и платонические мотивы при общем скептическом настрое.

Интересы его сосредоточены в области практической этики: гносеология, космология и теоретическая этика интересуют его только как пропедевтика. Космос есть целесообразно упорядоченное целое, управляемое промыслом, или всеобщим разумом, тождественным материальной божественной ***пневме***. Однако основа стоического мировоззрения (соединение понятий «космос» и «разум») становится у Марка Аврелия объектом скептической оценки и последующего выбора: либо промысл и целесообразность с их неизбежными издержками, либо хаос атомов (IX 39). Но и признание первого не устраняет сомнении в познаваемости мира (V 10; VII 32; IX 41), представления о котором пронизаны мотивами вечного обновления (VI16; IX 28), хотя стоическое учение о «воспламенении» упоминается лишь вскользь (III 3). Душа человека тождественна «пневматическому» началу (πνευμάτιον), разум (истечение, частица мирового разума — IX 6) — «ведущему» (ἡγεμονικόν — II 2; XV 3). Подобно ***Панэтию***, ***Посидонию*** и Сенеке, Марк Аврелий отвергает психологический монизм Ранней Стои: «ведущее» резко отделяется от влечений, разум (иногда отождествляемый с личным «демоном» — II 13; . V 27) противопоставляется не только душе, но иногда (в платоническом духе) и веществу в целом (XII 2—3). Счастье заключено в добродетели — философском согласии со всеобщим разумом (III 6; IV 16; VIII 54). Нужно обратиться «к самому себе», сообразовать свое разумное начало (которое единственно в «нашей власти») с природой целого и так обрести «бесстрастие» (III 7; V 15; 32; XI 18). Все предопределено от века (X 5), мудрец принимает судьбу как должное и любит свои жребий (IV 26; VII 54). Однако Марк Аврелий (как и все стоики) заинтересован в обосновании автономии морального выбора. Добродетель должна подчиняться иной причинности, нежели природные явления: какую бы картину мира ни выбрал человек — стоическую, атомистическую и т. п. — он должен сделать себя достойным божественной помощи (X 6—7; XI 18; XII 14). «Теодицея» Марка Аврелия вполне традиционна: зло имеет исключительно моральный характер, и боги не отвечают за него (VI 41—42). Иногда у него проглядывает огрубленный интеллектуализм уже платонического толка — пороки суть следствие неведения (IV 3; XI 18). С Сенекой, Эпиктетом, а также с христианским учением (при отрицательном отношении к христианам — XI 3) Марка Аврелия сближают призывы к гуманности, к заботе о душе, к осознанию своей греховности (II 6; 8; VII 31; IX 4—5); космополитический пафос обретает особый смысл в устах повелителя мировой империи (IV 4). В обостренном личном отношении к божеству, в пессимизме, близком к трагической безысходности, выражается характерное для Поздней Стои сочетание философского умозрения с интимным религиозным чувством.

Соч.: Ad se ipsum libri XII, ed. J. Dalfen. Lpz., 1979; в рус. пер.: Наедине с собой. Размышления, пер. С. Роговина. М., 1914 (переиздание: Магнитогорск, 1994); Размышления, пер. А. К. Гаврилова. Л., 1985.

Лит.: Унт Я. «Размышления» Марка Аврелия как литературный и философский памятник. — В кн.: *Марк Аврелий.* Размышления. Л., 1985; *Neuenschwander H. R.* Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios. Bern — Stuttg., 1951; *Pesce D.* Epicuro e Marco Aurelio, Due studi sulla saggezza antica. Firenze, 1959; *Bodson A.* La morale sociale des derniers Stoiciens. P., 1967; *Dalfen J.* Formgeschichtliche Unter-suchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels. Münch., 1967; *Rutherford R. B.* The Meditations of Marcus Aurelius. A study. Oxf., 1989; *Fontaine F.* Marc Aurèle. P., 1991. См. также лит. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

МАРКИОН (род. ок. 85, Синоп, Малая Азия — ум. ок. 160) — христианский богослов, церковный деятель, создатель особой доктрины — маркионитства. Около 138 прибыл в Рим и занял видное положение в Римской церкви. Стал проповедовать свое учение, которое было признано еретическим. Около 144 порвал с большой Церковью и основал собственную маркионитскую церковь, распространившуюся по всей территории Римской империи и просуществовавшую в течение нескольких столетий. Сочинения Маркиона не сохранились, и его доктрина реконструируется на основании антимаркионитских полемических произведений церковных оппонентов (Ириней Лионский, Тертуллиан, Ипполит Римский, Климент Александрийский, Ориген, Ефрем Сирин, Епифаний Кипрский, Езник Кохбаци и др.). Маркион находился под определяющим влиянием апостола Павла, из идеи которого он сделал радикальные выводы. Для Маркиона Моисеев Закон и Евангелие Иисуса Христа абсолютно противоположны друг другу. Из этой противоположности он выводит наличие двух богов — Бога Ветхого Завета, творца несовершенного мира, и

милостивого и благого Бога Нового Завета, посланником которого и явился Иисус Христос. Маркион утверждал, что только Павел правильно понял Христа, другие же апостолы исказили его учение на иудейский манер. Полностью отвергнув Ветхий Завет, Маркион сделал попытку составить канон христианского Священного Писания, включив в него 10 посланий Павла (кроме Пастырских) и Евангелие от Луки. А. Гарнак видел в Маркионе выдающегося христианского богослова, стремившегося порвать связь христианства с ветхозаветным наследием, продолжателя Павла и отдаленного предшественника ***Лютера***. Другие исследователи подчеркивают гностический характер учения Маркиона.

Лит.: *Harnak A.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Lpz., 1921 (2 Ausg., 1924); *Blakmann E.C.* Marcion and his influence. L., 1948.

Н. В. Шабуров

МАРКОВ Андрей Андреевич (22 сентября 1903, Санкт-Петербург— 11 октября 1979, Москва) — математик и логик, сын математика акад. А. А. Маркова (1856—1922), основатель российского ***конструктивного направления***. Окончил физико-математический факультет Петроградского университета (1924) по физическому отделению. Начав с работ по химии, квантовой механике, теории относительности, прикладной геофизике, а затем и по небесной механике, Марков к 1935 был естественным ходом исследований подведен к математике, где потом работал практически во всех основных ее теоретических областях. В 1935 ему без защиты диссертации была присуждена ученая степень доктора физико-математических наук. В 1936 Марков стал профессором Ленинградского университета, где вскоре получил кафедру геометрии. Параллельно занимался также прикладной (в т. ч. и закрытой) тематикой: теорией пластичности, криптографией и др. Нетрадиционный (не «по образованию», а «по опыту практической работы») путь Маркова в математику обусловил и нетрадиционный его подход к проблемам ее архитектуры. Последний (начиная примерно с 1946) и наиболее важный этап его деятельности был в основном посвящен проблематике, связанной с философией и логикой: основаниям математики, теории алгорифмов и математической логике, а также методологии науки. В 1953 Марков был избран чл.-корр. АН СССР. В 1955 он переехал в Москву, где в 1958 основал в МГУ кафедру математической логики, которую возглавлял до конца своих дней. Длительное время Марков работал также в Математическом институте им. Стеклова АН СССР и в ВЦ АН СССР.

Имея в виду философский аспект математической деятельности Маркова, следует вычленять в ней два резко различающихся периода: начальный — «доконструктивный» (1935—46) и завершающий — «конструктивный». На протяжении первого из них Марков в своей работе опирался на господствовавшую в то время канторовскую «архитектурную программу для математики» (см. ***Множеств теория***). Однако он во многом разделял принципиальную критику, высказанную в адрес этой концепции ***Л. Э. Я. Брауэром,*** выдвинувшим в противовес ей совсем иную «архитектурную программу» — т. н. ***интуиционизм*** — и развившим, в частности, особую ***интуиционистскую логику***. Обладая острым чутьем к новому в науке, Марков был первым, кто полностью осознал те богатые общематематические и логические возможности, которые несло с собой произведенное в 1936 уточнение бытовавшего до того времени общего, расплывчатого представления об алгорифме, превратившее это представление в математически точно формулируемое понятие. Огромное влияние оказала на Маркова и ныне уже знаменитая, опирающаяся на это уточнение работа Клики «Об истолковании интуиционистской арифметики» (*Kleene S. C.* On the interpretation of intuitionistic number theory.— «J. Symb. Logic», vol. 10, 1945, p. 109—124), радикально продвинувшая разработку основ конструктивной логической семантики. Именно семантика Клини и легла в момент перехода Маркова к его «конструктивному периоду» в основу исходного варианта его собственной семантики, вылившейся в 60—70-х гг. в т. н. «марковскую ступенчатую семантическую систему».

К 1947 Марков, к концу своего «доконструктивного» периода уже приобретший мировую известность, резко и навсегда порвал со своим теоретико-множественным прошлым — (случай, едва ли имеющий в истории науки много прецедентов) — и предложил собственный подход к архитектуре математики, обычно называемый теперь марковским конструктивизмом. Этот подход, базирующийся на уточненном понятии алгорифма и на ***конструктивной логике***, позволил Маркову создать в значительной мере «аскетическую» по своим средствам философскую концепцию, не только свободную от принципиальных недостатков предшествующих концепций ***Кантора***, ***Брауэра*** и ***Гильберта***, но и во многом предвосхитившую теоретические потребности уже наступавшей к тому времени «машинной эры» вычислительной математики. Марковым создана большая, плодотворно работающая научная школа, представители которой имеются ныне во многих странах мира.

Соч.: О конструктивной математике. — В кн.: Тр. Математического института им. Стеклова. 1962, т. 67, с. 8—14; О конструктивных функциях, там же, 1958, т. 52, с. 315—348; О логике конструктивной математики. М., 1972; Теория алгорифмов. М.-Л., АН СССР, 1954 (Тр. Математического института им. Стеклова, т. 42); *Марков А. А., Нагорный Н. М.* Теория алгорифмов. 2 е изд. М., 1996.

Лит.: *Нагорный Н. М., Щанин И. А.* Андреи Андреевич Марков (к шестидесятилетию со дня рождения). — «Успехи математических наук», 1964, т. 19(3), с. 207—223; *Nagorny N.* Andrei Markov and mathematical constructivism, in: Logic, Methodology and Philosophy of Science IX, Proc. of the 9th Int. Congr. Log., Methodol.? Philos. Sci.? Uppsala, 1991. Amst., 1994, p. 467-479.

Н. М. Нагорный

МАРКС (Marx) Карл Генрих (5 мая 1818, Трир — 14 марта 1883, Лондон) — немецкий философ, экономист, публицист и политический деятель. Учился на юридических факультетах университетов в Бонне и Берлине. Доктор философии (диссертация «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», 1841). Сотрудничал в радикальных изданиях Германии, Франции, Бельгии, Англии, США, Австрии. С начала 50-х гг. жил в Лондоне как политический эмигрант. Играл значительную роль в развитии международного рабочего движения в 60—70-х гг. 19 века.

В философском наследии Маркса наиболее значимы идеи, относящиеся к антропологии и философии истории («Экономическо-философские рукописи», 1844, «Немецкая идеология», совместно с Ф. Энгельсом, 1844—45), служащие основанием его социологических и экономических концепций («Критика политической экономии», 1857—58; «Капитал», т. 1, 1867). По стилистике мышления и проблематике Маркс примыкает к традиции европейского гуманизма. Испытал большое влияние Гегеля и затем Фейербаха, вслед за которым он отказывается от признания разума в качестве специфической характеристики человека (как рода и индивида), усматривая его сущность прежде всего в практике, деятельности, изна-

чально общественной по своей природе (человек есть «ансамбль общественных отношений», «Тезисы о Фейербахе», 1845). Маркс выделяет многообразные формы, исторические типы и способы организации практической жизни. Эти складывающиеся в общественном бытии устойчивые компоненты, «формы» и «отношения» — язык, возрастные и гендерные стереотипы, семейно-родственные связи, позиции в разделении труда и профессиональной деятельности («социальные роли»), моральные и правовые нормы, национально-культурные традиции, религиозные ориентации и т. д. — существуют независимо от воли и желания отдельного человека и интериоризируются им. Они существуют и обособленно от индивида, в виде различных институтов, организаций, корпораций и т. д., но, включенные в «личностные структуры» людей, детерминируют индивидуальный внутренний мир, сознание, мораль. Т. о., «сущностные силы» человека как родового существа выступают по отношению к нему как индивиду как силы отчужденные, господствующие над его жизнью: отчуждение человека (Entäusserung, Entfremdung) предстает как его самоотчуждение (Selbstentfremdung). Противоположный по своей направленности процесс самоосвобождения («эмансипации») человека понимается как освоение (Aneignung): человек должен освоить, сделать своим внутренним достоянием отчужденные от него силы.

Эта перспектива определила и философию истории Маркса, построенную на рефлексивном взаимоотношении понятий «отчуждение» и «освоение»: переход к «освоению» человеком своих «сущностных сил» базируется на преодолении «отчужденного труда», представленного в эксплуатации человека человеком и господстве частной собственности. Соответственно, история человечества истолковывается как последовательность трех основных эпох. Первая — эпоха господства отношений «личной зависимости» на ранних фазах истории, когда народы и цивилизации оторваны друг от друга, а индивид прочно «вписан» в пределы социальных организаций типа общины, касты, сословия и т. п. Практически под данную категорию у Маркса подводится вся история человечества до периода смены т. н. «традиционных обществ» современным «индустриальным обществом». Вторая ступень характеризуется господством отношений «личной независимости», чему соответствует «...система универсального общественного обмена веществ, универсальных отношений, всеобщих потребностей и универсальных потенций» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 101). Речь идет об индустриальном обществе с единым мировым финансовым рынком, господством наемного труда и правовым обеспечением личной свободы индивида. Господство социального отчуждения на этой стадии принимает уже не личную, а вещную форму и наиболее наглядно выражено в деньгах. Личная независимость в сочетании с вещной зависимостью, «овеществлением» (Verdinglichung) определяет эту стадию общественного развития. Переход к третьей ступени, к стадии «освоения», означает ликвидацию господства отчужденных и овеществленных сил, подчинение их личностному развитию индивидов. На этой стадии должна господствовать «...свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и превращении их коллективной, общественной производительности в общественное достояние» (там же, с. 100). Становление этой новой исторической формы, которую Маркс называет «концом предыстории» человечества, он связывает с закатом эры наемного труда, неуклонным возрастанием «свободного времени» как пространства свободного развития личности, с переходом всей сферы «производящей практики» в ведение науки и т. д.

Социальная структура общества, концепция социального изменения, специфика общественных конфликтов — все это осмысляется им с позиции признания субстанциального характера производящей практики (труд, «инструментальная деятельность», промышленное производство) и типов его организации.

Социологический проект будущего представлен у Маркса в концепциях классового конфликта и социального изменения. Социальный (классовый) конфликт — не аномалия, а повседневная норма существования общества с классовой структурой. Общество, основную социальную структуру которого составляют наемные работники и капиталисты, Маркс называет капиталистическим. Фундаментальные интересы (осознанные и неосознанные потребности) этих классов полярно противоположны — прежде всего в сфере производства и распределения: один класс только производит, второй — только владеет. Управление, надзор, принуждение к наиболее эффективному и дешевому труду — одна из наиболее важных сфер деятельности капиталиста. С другой стороны, борьба за сокращение рабочего времени, улучшение условий труда, повышение оплаты, участие в прибыли, страхование различного ущерба, причиняемого работнику на производстве, пенсионное обеспечение, доступное образование и т. п. — таков комплекс требований со стороны наемных работников, включающий в себя норматив «социальной справедливости», прежде всего равенства в распределении и потреблении производимого продукта, что означает ликвидацию капитала, частной собственности и реорганизацию «производящей практики» на социалистических началах.

Общество, основывающееся на наемном труде и капитале, ведущее постоянную классовую борьбу (Маркс иногда называет ее «внутренней гражданской войной») крайне динамично сравнительно с предшествующими типами обществ. Специфика социальных изменений в данном типе общества понимается у Маркса как постепенное накопление «общественного богатства» (и материального, и сконцентрированного в самом человеке как развитие его способностей и многосторонних потенций), которое достигает некоей границы, с преодолением которой меняется общий характер производства с его полярностями труда и капитала. И то, и другое уходят в прошлое, заменяются свободным ассоциированным трудом. Началом перехода к данной исторической ступени Маркс считал политический переворот, завоевание людьми «наемного труда» государственной власти с последующими преобразованиями в системе производства, распределения и потребления.

По Марксу, капиталистическая экономика базируется на существовании прибавочной стоимости, составляющей цель и условие всякого капиталистического производства. Наемный работник лишь часть рабочего времени работает «на себя», в остальное же время создает т. н. «прибавочный» продукт, денежное выражение которого («прибавочная стоимость») полностью принадлежит собственнику основных средств производства. Экономические стимулы, «движущие силы» эволюции производства и основывающихся на нем социальных отношений и институтов Маркс видел в деятельности капитала. Получение наивысшей прибыли как основная цель производства стимулирует не только сокращение издержек, но и совершенствование производственного процесса в целом. Экономический рост, расширенное воспроизводство, постоянный

технологический прогресс — закон для такого типа производства. Принимая все новые формы, разрастаясь до планетарных масштабов, капитал с неизбежностью создает материальное богатство, позволяющее на его основе начать переход к коренным социальным преобразованиям — медленным или быстрым, революционным или реформационным.

Соч.: *Marx K.. Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA), Abt. 1-4. B., 1975; – в рус. пер.: *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч.. т. 1—50, 2-е изд. М., 1955—81.

Лит.: *Лапин Н. И.* Молодой Маркс. 3 изд. М., 1986; *Hyppolite J.* Etudes мiг Marx et Hegel. P., 1955; *Thier E.* Menschenbild des jungen Marx. Gött., 1957: *Althusser L.*. Lire le Capital. P., 1970: *McLellan D.* Marx befor Marxism. L., 1970.

А. Б. Баллаев

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — ***см. Диалектический материализм.***

МАРКУЗЕ (Marcuse) Герберт (19 июля 1898, Берлин — 29 июля 1979, Штарнберг) — немецко-американский философ и социолог, один из представителей Франкфуртской школы первого поколения. Изучал философию во Фрейбургском университете у Гуссерля и Хайдеггера; в 1932 под руководством Хайдеггера подготовил к защите труд о Гегеле; работа вышла в свет под заголовком «Онтология Гегеля и теория историчности» («Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit». Fr./M., 1932), но политические разногласия с Хайдеггером не позволили ее защитить. В 1933 — эмиграция из Германии; с 1934 — сотрудник Института социальных исследований в Нью-Йорке; в 1954—64 — профессор философии и политологии в Бостоне, с 1965 — профессор политических наук в университете Сан-Диего (Калифорния); в 60-е — нач. 70-х гг. принимал деятельное участие в антиавторитарном студенческом движении, став важнейшим идеологом «молодежной революции».

Первой радикальной формулировкой философского мировоззрения Маркузе стала работа «Разум и революция; Гегель и возникновение социальной теории» (Reason and revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. N. Y., 1941). Маркузе не считает, что связь между западноевропейской рациональностью и современным капитализмом носит однозначный и неизбежный характер (как то полагали в «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймер). В западном разуме имеет место и иное, эстетическое, измерение — способность творческой фантазии, благодаря которой этот разум в состоянии преодолеть сам себя. Уже в этой работе последовательно ведется критика свойственного догматическому марксизму инструменталистского понятия диалектики. Продемонстрировать освободительный потенциал гегелевской и марксовой диалектической философии истории Маркузе пытается сначала на основе экзистенциальной аналитики Хайдеггера, а затем — опираясь на идеи Фрейда в работе «Эрос и цивилизация» (Eros and civilisation. Boston, 1955, рус. пер. 1995). Кризисные явления позднекапиталистического общества вызваны не экономико-технологическими, а культурно-антропологическими причинами. Тоталитаризм 20 столетия представляет собой не только и не столько политический феномен, сколько свидетельство «катастрофы человеческой сущности». Отсюда необходимость «тотальной революции» — полного пересмотра отношения человека к миру и самому себе. Эти мотивы находят дальнейшую разработку в нашумевшей книге Маркузе «Одномерный человек» (One-dimensional man. Boston, 1964, рус. пер. 1994), а также в «Эссе об освобождении» (Essay on liberation. Boston, 1968) и сборнике «Контрреволюция и восстание» (Counterrevolution and revolt. Boston, 1972). Он усматривает глубинную связь между современными отношениями господства и современной культурой. Этот тип культуры, в свою очередь, тесно связан с репрессией человеческой чувственности, с социальной практикой подавления присущих человеку влечений. Т. о., наличные общественные отношения укоренены, в конечном итоге, в (исторически и социально) определенном способе переживании мира. Поэтому изменение этих отношений требует прежде всего изменения способа человеческого самопереживания и мировидения. Подлинная революция должна быть нацелена не столько на изменение внешних (политических и экономических) отношений господства, сколько на радикальную трансформацию сознания в структурах которого данные отношения закреплены. Революция начинается с «великого отказа» — противостояния современной репрессивной культуре; разрывая оковы этой культуры, революция взрывает основы существующего социального порядка.

Соч.: Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik. Münch., 1977.

Лит.: *Баталов Э. Я.* Философия бунта. М., 1973; *Штейгервальд Р.* Третий путь Маркузе. М., 1971; *Schoolman M.* The imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse. L., 1980; *Wiggershaus R.* Die Frankfurter Schule. Geschichte – theoretische Entwicklung – politische Bedeutung. Munch., 1986.

МАРСЕЛЬ (Marcel) Габриэль Оноре (7декабря 1889, Париж — 7 октября 1973, там же) — французский философ, драматург, театральный и музыкальный критик. С его именем связано возникновение в 1920-е гг. экзистенциализма во Франции. Позже, в 1950-х гг., Марсель предпочитал для определения своей философии термин «неосократизм». Как драматург развивался в русле традиции, представленной именами Ш. Пеги, П. Клоделя, Ф. Мориака.

Родился в семье известного дипломата. Образование получил в лицее Карно и в Сорбонне. До 1923 преподавал философию в различных лицеях Франции. Вел отдел театральной критики в «Ле нувель литтерэр» (1945—68). Член Академии юридических и политических наук Института Франции. Лауреат Гран при Французской Академии наук по литературе (1949). В 1950—70-е гг. читал лекции в университетах США, Латинской Америки, Европы, Ближнего Востока, Японии. Ранние работы Марселя посвящены философии Колриджа и Шеллинга; большое влияние в этот период на него оказали сочинения Ф. Брэдли, Дж. Ройса, У. Хокинга. Наступление «эры экзистенциализма» в европейской философии обозначил его «Метафизический дневник» (Journal métaphysique, 1927), в котором Марсель через анализ и критику абстрактных категорий «университетского идеализма» начала века приходит к утверждению философского статуса конкретного человека, индивида. Главное в философии экзистенции Марселя — это осознание «трудности жить» (Пьер Колэн) как фундаментального условия человеческого существования, индивидуального опыта потерь, испытаний, надежды. Марсель отмежевывается от кантовских постулатов, касающихся, по его убеждению, лишь чистого субъекта, который рассматривается изолированно от бесконечно варьирующегося конкретного опыта: «Эти постулаты недействительны вне определенного морального формализма, очевидным образом игнорирующего именно то, что есть нередуцируемого в человеческой драме» (Homo viator. P., 1944, p. 9). В отличие от К. Ясперса и М. Хайдеггера, у Марселя во главе угла — не экзистенция в пограничной ситуации, а человек во плоти (incarné), вопло-

щенное бытие, рассматриваемое не как банальная очевидность физического телесного существования, а как условие, само задающее всю систему отношений, ранее философией не учитывавшихся либо искажавшихся. По утверждению П. Рикера, Марсель открыл путь философии собственного тела, явившись непосредственным предшественником М. Мерло-Понти.

В 1929 Марсель принял католичество. Отрицательно относясь к схоластической метафизике неотомизма, он тяготел к августинианству. В 1930-е гг. он обращается к проблемам онтологии, мысля бытие в неразрывной связи с тем, что он называет «онтологической потребностью» человека; ему чуждо понятие бытия как тотальности, как сферы «в себе», безразличной к человеческому существованию. Импульс для возникновения у человека «онтологической потребности» обосновывается Марселем социально — как протест против обезличенного, отчужденного существования индивида в обществе, представляющем собой бюрократический механизм, с функциональной дробностью, бессмысленностью труда и других аспектов жизни и деятельности людей. Конкретные черты реального отчуждения, «технология обесчеловечивания» — предмет философской критики в работах Марселя «Люди против человеческого» (1951), «Человек, ставший проблемой» (1955). В итоге Марсель определяет «онтологическую потребность» человека как потребность быть вопреки условиям подобного существования. Бытие утверждается в качестве гаранта абсолютной значимости экзистенции, в качестве основания ее надежд и таких человеческих ценностей, как верность, любовь, братство людей; по утверждению самого философа, эта его идея бытия полностью находится в русле того, что он в дальнейшем называл интерсубъективностью.

Согласно Марселю, необходимо восстановить традиционное понимание личности, ее достоинства, при этом не сводя обоснование к сугубо рациональному, почитая в человеке и то, что выходит за эти пределы, прежде всего заложенную в нем способность к святости. Радикальное неприятие Марселем требований, которые предъявлял к нравственной позиции человека Ж.-П. Сартр, исходя из идеи его богооставленности и одиночества, и которые Марсель расценивал как чреватые нигилизмом, побудило Марселя порвать с движением экзистенциализма в своей стране. Значительно больше общего со своей философией обнаруживает он у Ясперса и, особенно в 1950-е гг., у Хайдеггера. Однако, в отличие от Хайдеггера, для Марселя обращение к онтологии не есть выход за пределы нравственного. Онтологическое и нравственное в экзистенции граничат, соприкасаются. Марсель защищает нравственное не только от возможного нигилизма. Для него недопустимо положение, согласно которому метафизика веры, как в бартианстве, возникает на руинах гуманизма. Будучи религиозным мыслителем, Марсель тем не менее называет себя «философом порога», выступая против религиозного догматизма, христианского патернализма, полагая, что в любой религии главными ориентирами должны быть истина и справедливость. Самое большее, что дозволено христианину — это пробудить в ближнем чувство, что тот — дитя Божие, высказать ему благоговейное отношение и сострадание. Благоговение (pieté) перед живым, жизнью, сострадание (charité) к живому — это для Марселя всеобъемлющая форма нравственности. Основные нравственные ценности, по Марселю, — это мужество и жертвенность в сочетании с «духом истины» (esprit de la verité). «Дух истины», противостоящий таким деформирующим реальность склонностям человека, как самоугождение, потворство себе, самообман, требует отрицания смерти. Единственный среди экзистенциалистов, Марсель выделил как основной, подлинный факт трагизма человеческой участи не мысленное предвосхищение человеком собственной смерти, пожизненно ему сопутствующее, а смерть ближнего. Хайдеггеровское ***«бытие-к-смерти»*** является в глазах Марселя искажением смысла существования. В действительности только близкие доступны духовному взору человека, именно их он постигает и любит как бытие.

Обращенность на «другого» в философии Марселя не умаляет достоинства и значимости «я», не снимает проблемы взаимности. Главным критерием человечности индивида является disponibilité (открытость, «расположенность»). Это — позиция деятельного сознания. Быть «disponible» значит отдавать себя и связывать себя этим дарением (s'engager). Такое понимание проблемы «я» и «другой» отличалось, в частности, от трактовки Э. Левинаса, который, исходя из сознания изначальной вины Я перед Другим, служения Другому, развил многие из идей Марселя в направлении морального ригоризма. Другая важная проблема — проблема самоидентификации. Экзистенция, согласно Марселю, интерсубъективна по своей структуре. Интерсубъективный характер носит не только общение с другими, но и взаимоотношение с собой, с множественностью «я», ввиду нетождественности человека себе как в настоящем, так и в разные периоды его жизни. Для Марселя выход из этого лабиринта изменчивости, чреватого отрицанием тождества личности, — Другой, его опосредующая роль, связывающая прошлое человека с его настоящим. Каждый для себя есть «мы», он может быть собой лишь благодаря этой множественности. Путь, который ведет к другому, пролегает через глубины собственного «я», но их выявляет не интроспекция, с ее ограниченными ресурсами, а опыт в широком смысле слова, т. е. испытание себя при соприкосновении с жизнью, когда оказываются задействованными самые различные, подчас наиболее обескураживающие свойства человеческой натуры. Опыт общения в душе с «другим собой», с которым приходится постоянно восстанавливать контакт, тесно связан с проблемой рефлексии над собой. Высшая ступень рефлексии — вторичная рефлексия (reflexion seconde, в отличие от рефлексии первичной, аналитической, направленной на свой предмет как на внешнее) — основывается на душевной сосредоточенности, собранности. Внутренняя собранность (recueillement) отнюдь не ведет к замыканию в себе: напротив, в результате ее человек оказывается более открыт, доступен чувству справедливости и сопричастности (participation); это как бы собирание воедино внутреннего опыта. На этой стадии то, что рассматривалось как «проблема» (т. е. как нечто внешнее, безучастное по отношению к человеку и несущественное для него), начинает восприниматься как «таинство» — нечто неотделимое от него, всецело объемлющее его состояние.

Драматургия Марселя — совершенно особая по отношению к его философии сфера, всегда предварявшая, по его признанию, философскую мысль. Среди наиболее известных пьес — «Человек Божий», «Пылающая часовня», «Расколотый мир», «Квартет фа-диез», «Чужое сердце» и др. Стихия драмы — диалог, прямая речь — особенно важна как органичная сфера человеческого общения. Здесь реализуется важнейшая посылка экзистенциализма, согласно которой субъект, сущий может быть полноценно мыслим лишь в том случае, если ему предоставляют слово (а не говорят о нем как об объекте, в

третьем лице). По собственному признанию Марселя, его философия «является экзистенциальной в той самой мере, в какой она является театром, то есть драматургической тканью» (П. Рикер — Г. Марсель. Беседы. 1968, рус. пер. в кн.: *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995, с. 160). Драматург, считает Марсель, имеет дело с гораздо более многообразной действительностью, встречающиеся в пьесах ситуации существенно разнообразнее тех, что редуцированы, упорядочены и как бы «очищены» отвлеченной терминологией классической философии. В театре на первый план выходят «искаженная интерсубъективность», самые сложные аспекты человеческих взаимоотношений. За драматургией Марселя закрепилось определение «театр двойственности и вопроса». Театр — это место интеракции, многоголосия; философия же, по Марселю, охотно становится на точку зрения субъективности. Марсель ценил в театре возможность воплощения плюрализма мнений, отрицание свойственной философской системе «единой точки зрения из центра», т. е. то, к чему он тяготел во всем своем творчестве.

Соч.: Journal Métaphysique. P., 1927; Position et approches concrètes du mystère ontologique. — В кн.: Le monde cassé. P., 1933; Homo viator. Prolégoménes a une métaphysique de l'esperance. P., 1944; Le Mystère de l'Etre. V. I. Reflexion et mystere. P., 1951; V. II. Foi et realité. P., 1951; Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1998; в рус. пер.: Быть и иметь. Новочеркасск, 1994; Трагическая мудрость философии. Избр. М., 1995.

Лит.: *Ricoeur P.* G. Marcel et K. Jaspers. P., 1947; *P. A. Schilpp, L. E. Hahn* (ed.). The Philosophy of G. Marcel. La Salle (III.), 1984; *Gabriel Marcel.* Colloque organise par la Bibliothèque Nationale et l'Association «Presence de Gabriel Marcel». 28-30 Sept. 1988. P., 1989.

Г. М. Тавризян

МАРСИЛИЙ ИНГЕНСКИЙ (Johannes Marsilius Inguen, Marsilius de Novimagio) (1330/40, Инген. ок. Неймегена — 20 августа 1396, Гейдельберг) — философ-номиналист и естествоиспытатель, последователь Ж. Буридана и Николая Орема (комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, работам Аристотеля, трактаты по логике). Магистр (с 1362) и ректор (1367 и 1371) Парижского университета; первый ректор Гейдельбергского университета (1386).

Придерживаясь оккамовского различения между опытным знанием и верой, считал, что абсолютное могущество Бога и сотворение мира из ничего, будучи предметом веры, не могут быть доказаны, и точно так же вера в факт телесного воскресения не зависит от нашего понимания того, как это возможно. При этом Марсилий принимал скотистское доказательство бытия Бога, исходящее из существования единственной действующей причины всего сущего.

Вслед за ***Буриданом*** принимал теорию импетуса как некоей «запечатленной силы» (virtus impressa) в движущемся объекте и считал, что импетус (в зависимости от направления движения он может быть различных видов) не идентичен движению, но есть качество, к нему прибавляемое.

Соч.: Quaestiones super 1-IV libros Sententiarum Petri Lombardi. Francfon, 1965 (reprod.); Quaestiones super 1-II libros De generatione et corruptione Aribtotelis. Francfort, 1965 (reprod.); Quaestiones super I-II libros Analyticorum priorum Aristotelis. Francfort, 1968 (reprod.).

Лит.: *Bos E. P.* John Buridan and Marsile of Inghen on consequences, in: *J. Pinlorg* (ed.). The logic of John Buridan. 3rd European Symposium on Medieval Logic and Semantics. Cph., 1975. p. 61—69; *Markowski M.* Les Questions de Marsile d'Inghen sur la Métaphysique d'Aristotel. — «Mediaevalia Philosophyca Polonorum», 13, 1968, p. 8—32.

А. М. Шишков

МАРСИЛИЙ ПАДУАНСКИЙ (Marsilius Patavensis) (1275/89 — 1342/43) — средневековый политический философ, теоретик светского государства. Учился в университетах Падуи, Орлеана и Парижа. В 1312—13 — ректор Парижского университета. Во время борьбы папы Иоанна XXII с императором Людвигом Баварским принял сторону последнего. Автор (возможно в соавторстве со своим другом аверроистом ***Ж. Жанденом***) антипапского труда «Defensor Pacis» (Защитник мира, 1324), осужденного церковью в 1327 (и повторно в 1378). Бежав ко двору императора в Германию, был объявлен еретиком, отлучен от церкви и заочно приговорен к сожжению на костре.

В главном сочинении «Defensor Pacis» и в малой версии его — « Defensor minor» (1342; составлен в ответ на критику соратника по борьбе с папой **У. *Оккама***) он выступил против светских притязаний церкви, которую обвинял в нарушении «мира», обеспечивающего нормальное функционирование государства. В обосновании независимости государства от церкви Марсилий Падуанский исходил из концепции «двух истин» (см. ***Двойственной истины теория***), разграничивая посюстороннюю и потустороннюю жизнь, земное счастье и вечное спасение как две автономные области. Деполитизируя духовную власть и отвергая претензии пап на абсолютное господство, он в то же время осуществлял десакрализацию светской власти, опираясь на аристотелевское понимание государства; источник последней — не Бог, а народ, а цель ее — не спасение, а «хорошая жизнь» на земле. За церковью признается лишь религиозно-нравственный авторитет, и из надгосударственного законосозидающего «сообщества» она превращается в «общину верующих», включаясь в государство как его «часть»: клир подчиняется светскому суду, церковная юрисдикция ограничивается даже в таких вопросах, как отлучение, интердикт, суды над еретиками. Предвосхищая идеи Реформации, Марсилий Падуанский выступает против «обмирщения» церкви, требует отказа ее от накопленных богатств.

Развивая теорию светского самодостаточного государства, противостоящую абсолютистским притязаниям не только папской, но и имперской власти, Марсилий Падуанский выдвинул концепцию народного суверенитета, объявляющую народ (точнее, его наиболее значимую часть — pars valentior) источником политической власти и ее высшей инстанцией. В рамках этой ориентации он подошел к идее о разделении властей — исполнительной и законодательной, подчиняя первую (в лице избираемого народом императора) второй — народному представительному органу, «человеческому законодателю» (legislator humana). Отделяя политико-правовую область государства от нравственно-религиозной сферы церкви, Марсилий Падуанский развивает светскую философию права, которая устанавливает независимость учреждаемого людьми «позитивного» закона от предустановленного Богом «естественного» нравственного закона.

Соч.: Defensor Pacis, ed. R. Scholz, t. 1-2. Hannover, 1932-33; *Gewirth A.* Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. 2: The Defensor Pacis, engl. trad. N.Y., 1956; *Brampton C. K.* (ed.), The defensor minor of Marsilius of Padua. Birmingham, 1922; Quillet J., Jeudy C., Marsilius of Padua. Oeuvres mineurs. P., 1979.

Лит.: *Gewirth A.* Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. 1: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. N. Y., 1956; *Lagarde G.* de. La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge. T. 3: Le defensor pacis. P., 1970; *Quiller J.* La philosophic politique de Marsile de Padoue. P., 1970.

Н. В. Ефремова

МАРЦИАН КАПЕЛЛА (Martianus Felix Capella) (5 в.) – автор сочинения «О браке Филологии и Меркурия» (De nuptiis Philologiae et Mercurii) ключевой работы в истории образования. «De nuptiis» принадлежит к римской риторической традиции и предлагает хорошо сбалансированное изложение семи свободных искусств, традиционно необходимых для воспитания образованного человека. Состоит из девяти книг. Первые две — аллегорический роман, повествующий о бракосочетании бога Меркурия со смертной Филологией (впоследствии это соединение толковалось как союз красноречия и ученого знания, искусств тривия и квадривия). Каждая последующая книга излагает основы одного из семи свободных искусств. В повествовательной части причудливо смешаны неопифагореизм, старые римские и этрусские религиозные идеи, неоплатонические и стоические представления, заимствования из египетских культов и герметизма. Физика и космология носят платонистский характер. Олимпийский пантеон встроен в рамки астральной религии. Души людей состоят из божественного огня и обладают природной склонностью к восхождению, когда этому не препятствует тело. Награда душе дается не через веру, а за содеянное в области религии или искусств — Марциан Капелла был последним латинским выразителем «религии культуры» — спасения через пайдейю. В широкое обращение это сочинение ввели каролингские ученые, от которых до нас дошло три комментария на него.

Соч.: De Nuptiis Philologiae et Mercurii, ed. J. Willis. Lipsiae, 1993 (Bibliotheca Teubneriana).

Лит.: Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, 2 vols., ed. W H. Stahl, R. Johnson, E. L. Burge (N. Y.-L., 1971-77); *Schanzer D.* A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's «De Nuptiis Philologiae et Mercurii». Book I. Berkeley—L., 1986.

В. В. Петров

МАСАРИК (Masaryk) Томаш Гарриг (17 марта 1850, Чединг, Австро-Венгрия — 14 сент. 1937, Прага) — чешский философ и социолог, политический деятель. Первый президент Чехословацкой республики (1918—35). Окончил философский факультет Венского университета, доктор философии, профессор философии Пражского университета (1882—1914). С марта 1917 до начала 1918 был в России, где участвовал в формировании Чехословацкого легиона. В своих философских воззрениях придерживался (особенно в молодости) позитивистских взглядов, подчеркивая независимость наук от мировоззрения. Масарик был сторонником «реализма», или «конкретизма». Согласно Масарику, традиционная философия не может считаться осмысленной концепцией, ибо она претендует на «всезнание», тогда как собственным предметом философии является «мир отдельных вещей», вне частных наук философия существовать не может. В работе «Самоубийство как общественное массовое явление» (1881) он исходил из того, что причина самоубийства — утрата религиозной веры. Масарик участвовал в дискуссиях нач. 20 в. о марксизме («Философские и социологические основания марксизма», 1899). В труде «Россия и Европа» (1913) Масарик критически анализирует истоки духовного, религиозного и социального кризиса в России. В Праге в 1921 на русском языке вышла его брошюра «О большевизме», где он подверг критике догматизацию марксизма большевиками.

Соч.: Grundzüge einer konkreten Logik. W., 1887; Russland and Europa, B. 1-2. N.Y., 1913-18.

Лит.: *Novy L.* Filosofie T. G. Masaryk. Praha, 1962; T. G. Masaryk (1850—1937), v. 1-3, 1989—90.

М. А. Хевеши

МАСОНСТВО В РОССИИ (франкмасонство, от франц. franc macon — вольный каменщик) — религиозно-философское течение, возникшее в Великобритании в нач. 18 в. и вскоре распространившееся в Европе и в Америке. Первые Масонские ложи создавались по принципу старинного вольного каменщичества, имевшего всего три степени (ученик, товарищ, мастер). На этой стадии изучалась и разрабатывалась только нравственная сторона масонства. Позднее появились высшие степени масонства. Здесь общим теоретическим источником его идеологии выступили теософия и герметическая философия. Принципы масонской организации требовали возвыситься над социальными и национальными различиями, преодолеть религиозные предрассудки и «посредством свободного и мирного прогресса достигнуть закрепления вечного и всеобщего права, на основании которого каждый человек призван к свободному и полному развитию всех своих способностей» (*Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867, с. 60). Этическая неопределенность, многозначность теософии создавали предпосылки для различных толкований основ масонского учения, что порождало различные «системы» масонства, с одной стороны, и поиски истинного масонства, с другой. Образцовыми считались английские ложи из-за простоты их устройства и аполитичности.

В 30-е гг. 18 в. англичанин генерал Яков Кейт, находившийся на русской службе, гроссмейстер английских лож, основал первые ложи в России. Уже в 50-е гг. в Петербургской ложе состояли офицеры основном русских аристократических фамилий, историки кн. М. М. Щербатов и И. Н. Болтин, поэт А. П. Сумароков. В 1760 масонство появилось в Москве. В значительной степени это была дань моде — привлекали масонские обряды, лозунги равенства, братства и взаимной помощи. Для большинства русских масонство означало новую светскую религию, лишенную догматизма и формализма религии официальной. Следует отметить, что масонские ложи в России — первые организационные формы самодеятельности общества. В начале царствования Екатерины II масонство получает распространение. Бытование различных «систем» стимулировало поиски «истинного» масонства, которое высшие круги общества связывали с английской системой, представленной в России И. П. Елагиным. Ее основная идея — преобразование мира путем воспитания отдельной личности — очень скоро не выдержала конкуренции с утверждением представителя немецкой «системы» барона Рейхеля, что истина, или Премудрость, уже открыта, ее надо только найти. Она зашифрована в тайнописи древних или явится в виде Откровения, когда человек достигнет состояния благодати. Отсюда поиски тайного смысла Св. Писания, внимание к древним халдейским, персидским, египетским, иудейским преданиям, патристике и древней философии, теософии, греческим и римским мистериям, оккультным наукам. В 1776 елагинские ложи слились с рейхелевскими. В Москве напряженные масонские искания отличали ложу кн. Н. Н. Трубецкого, с которым сблизился ***Н. И. Новиков***. Вскоре он и его единомышленники образовали ложу «Гармония», «истинным» масонством было признано учение ордена розенкрейцеров. В 1786 начались правительственные гонения на московских масонов, Большинство лож прекратили свое существование, хотя русское масонство оставалось вне политики, в рамках религиозно-нравственных устремлений, рисуя утопические проекты будущего общества, основанного на любви, филантропии и моральном совершенствовании каждого. Выход в 1791 книги «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, казнь

Людовика XVI и возникшие слухи о готовящемся покушении «мартинистов» на Екатерину II — все это предопределило арест в 1792 московских масонов — Новикова и членов его кружка. В 1796 Павел I освободил масонов из крепости и вернул из ссылок, но официально масонские ложи разрешил открыть пришедший к власти Александр I, по его же приказу они были запрещены в 1822 г. и возродились только в начале 20 в.

Масонство — это сфера эзотерического знания, осложненного специфической символикой и существующего в пределах тайной организации. Можно говорить об этической, теософической (теоретическое богопознание) доктринах масонства и о его практической деятельности (познание природы с использованием алхимии, магии, духовидения, каббалы и т. п.). Религиозно-этическая направленность рус. масонства соответствовала гуманистическим тенденциям общества, явилась реакцией на рационализм и религиозный нигилизм просветительства, на догматизм православной церкви. Ключевая идея масонской доктрины — самосовершенствование личности, основанное на познании Бога и самой себя. В процессе самопознания посвященный, восходя по ступеням покаяния и очищения, достигал состояния созерцания в себе Бога, т. е. становился на путь духовного возрождения. Этическая сторона учения была тесно связана с традициями раннего христианства, с гностицизмом и другими мистическими течениями. Идейными источниками русского масонства, помимо Св. Писания, были труды западноевропейских мистиков и теософов: Фомы Кемпийского, Иоанна Арндта, Иоанна Масона, Ф. Парацельса, Я. Беме, Э. Сведенборга, К. Эккартсгаузена, Л. К. Сен-Мартена. В большинстве это — мистики-пантеисты, признававшие единство природы и Бога и абсолютизировавшие индивидуальные пути богопознания. Русские масоны не восприняли православную аскетическую мистику, следуя в русле западного пантеистического мистицизма. Поэтому поиски сокровенных тайн природы или человека было для них и познанием Бога, ибо они исходили из убеждения, что Бог и «натура» едины. Человек утратил в результате грехопадения свою изначальную богоподобность, но в процессе общения с Богом он обновляется, достигает благодати, к нему возвращаются первоначальные чистота и святость, а главное — для него вновь становится доступным сокровенное знание, слово Божие. Философское содержание масонства разрабатывалось как одно из направлений христианской мистической антропологии. Эта религиозно-мистическая доктрина и составляла искомое «истинное христианство». Подобно всем мистикам, Царство Божие масоны мыслили внутри человека. Церкви официальной противопоставлялась истинная, внутренняя церковь. Поэтому церковь осуждала масонство как ересь, хотя русские масоны считали себя истинно православными. В России гуманистические и реформационные процессы были выражены слабо, но при всех антицерковных настроениях религиозность общественного сознания проявлялась в значительно большей степени, чем на Западе, что и определило специфичность русского масонства. Его акцент на индивидуальное обновление, его высокие этические идеалы играли в развитии самосознания человека немалую роль. По мнению Н. Бердяева, влияние масонства подготовило у нас пробуждение философской мысли в 30-е гг., хотя в самом масонстве оригинальных идей не было».

Лит.: Масонство в прошлом и настоящем, тт. 1—2. М., 1914—15: изд. 2, М., 1991; *Боголюбов В.* Новиков и его время. М., 1916; ***Вернадский Г. В.*** Русское масонство в царствование императрицы Екатерины II. Пг., 1917; *Пыпин А. Н.* Русское масонство 18 и перв. четв. 19 вв. Пг., 1916.

И. Ф. Хубушина

МАССОВОЕ ОБЩЕСТВО — метафорическое или символическое (как говорил о ненаучных определениях Э. Фёгелин в «Новой политической науке») обозначение общества, в котором преобладают массовые стандартизированные производственные и потребительские процессы. Действительность опровергла иллюзию интегрального общества, которое реально остается гетерогенным, и в то же время создала подлинные материальные и духовные основы для интеграции: унифицированные материальные инфраструктуры (коммуникации всех видов — транспорт, электросвязь, возможность безгранично тиражировать информацию, аудио- и видеокопии любых оригиналов и т. д.); унифицированные (сравнительно высокие) условия и формы жизни, труда, потребления, общедоступных видов досуга, культуры (кино, эстрады); доступность территориальной мобильности и т. д. Созданные т. о. элементы общего блага — общедоступные коллективные и индивидуальные товары. Одним из них стало новое измерение бытия — ***качество жизни*** со всеми ее атрибутами, не только материальными, но и духовными человеческими отношениями, душевным комфортом и т. п. Массовый характер приняли и демократизированные политические процессы участия в политической жизни страны, города, местного управления и пр.

Омассовление условий и форм жизни не могло не проявиться в усреднении культуры, в распространении ее примитивных образцов, стандартизированных и размноженных современными техническими средствами. Это обстоятельство вместе с массовым участием в политике стало одним из источников противоречивых суждений о массовом обществе — от элитарной критики омассовления, «тирании масс» (И. Бентам, ***Ф. Ницше***, ***О. Шпенглер***, ***Н. А. Бердяев***, ***Х. Ортега-и-Гассет*** и др.), защиты массового общества от элитарной критики (К. Мангейм, ***Ханна Арендт*** и др.) до попыток дать позитивную оценку массовому обществу (*Д. Белл,* Э. Шилз и пр.). Основной вопрос, на который еще не дали ответ ни наука, ни сама история — это вопрос об отношении гражданского и массового общества. Становится ли массовое общество новой формой расширяющегося ***гражданского общества?*** Либо оно будет поставлять новый социальный материал для совершенствования гражданского общества, которое изменилось со времен Гоббса и Локка и меняется при переходе к постиндустриальным обществам 21 в.? Ведь изначально понятие «гражданское общество» включало в себя не все общество, а только его городскую «цивильную», цивилизованную часть, т. е. наиболее подготовленную и достойную часть общества («средние классы», «новый класс» профессионалов, ***«меритократия»***). В этом варианте массовое общество — расширенная социальная основа, которая может совершенствовать и пополнять гражданское общество.

Лит.: *Миллс Ч. Р.* Властвующая элита. М., 1959; *Ашин Г. К.* Доктрина массового общества. М., 1959; *Kornhauzier W.* The Politics of mass Society. N.Y., 1965.

И. И. Кравченко

МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ — специфический род общественного сознания, получивший широкое распространение и весьма важное значение в обществах современного типа. Подобно классовым, национальным, профессиональным и иным групповым формам общественного сознания, массовое

сознание выделяется не по своим гносеологическим свойствам (по содержанию, уровню и качеству отражения действительности и т. п.), а прежде всего по специфическим свойствам его носителя, субъекта. При этом в отличие от названных форм общественного сознания, носителем которых являются те или иные группы общества (классы, нации и т. д.), в случае массового сознания в качестве такого субъекта выступает особая совокупность (множество, общность) индивидов, именуемая массой. Типичные (разномасштабные) примеры массы: участники широких политических, социокультурных и иных движений ***современности***; аудитории различных средств и каналов массовой информации; потребители тех или иных социально «окрашенных» (напр., престижных, модных) товаров и услуг; члены разнообразных любительских (по интересам) ассоциаций и клубов; «болельщики» футбольных и иных спортивных команд и т. п.

К числу наиболее существенных особенностей всякой массы следует отнести: 1) статистический характер данной общности, находящий выражение в том, что она совпадает со множеством дискретных «единиц», не представляя собой какого-либо самостоятельного, целостного образования, отличного от составляющих его элементов; 2) стохастическую (вероятностную) природу данной общности, заключающуюся в том, что «вхождение» в нее индивидов носит неупорядоченный, случайный характер, осуществляется по формуле «может быть, а может и не быть», в результате чего такая общность всегда отличается «размытыми», открытыми границами, неопределенным количественным и качественным составом; 3) ситуативность существования данной общности, выражающаяся в том, что она образуется и функционирует исключительно на базе и в границах той или иной конкретной деятельности, невозможна вне ее, в результате чего всегда оказывается неустойчивым образованием, меняющимся от случая к случаю, от одной конкретной ситуации к другой; 4) явно выраженную гетерогенность (разнородность, «смешанность») состава данной общности, ее откровенно внегрупповую (или межгрупповую) природу, проявляющуюся в том, что в массе «разрушаются» границы между всеми существующими в обществе социальными, демографическими, политическими, региональными и иными группами.

Перечисленные свойства массы полностью определяют присущий ей тип сознания, особенности его содержания и структуры, способы формирования и функционирования. В содержательном отношении массовое сознание представляет собой широкую совокупность идей, суждений, представлений, иллюзий, чувств, настроений, в том или ином виде отражающих все без исключения стороны жизни общества. Вместе с тем по своему содержанию массовое сознание значительно уже общественного сознания в целом, поскольку за его границами остается великое множество «сюжетов», не доступных пониманию масс и/или не затрагивающих их интересы (ср., напр., содержание науки, права и т. д.).

По своей структуре массовое сознание представляет собой чрезвычайно сложное, конгломеративное образование, возникающее на «пересечении» всех известных типов общественного сознания — чувственного и рационального, обыденного и теоретического, абстрактного и художественного, созерцательного и связанного с волевыми действиями и т. д. Бросающиеся (в этой связи) в глаза свойства структуры массового сознания — ее разорванность, пористость, противоречивость, способность к быстрым, неожиданным изменениям.

Как и сами массы, массовое сознание в обществах современного типа возникает и формируется в первую очередь в процессе массовизации основных условий и форм жизнедеятельности людей (в сферах производства, потребления, общения, социально-политического участия, досуга), порождающем одинаковые или подобные устремления, интересы, потребности, навыки, склонности и т. д. Действие этих условий и форм бытия закрепляется и получает свое завершение в производстве и распространении соответствующих видов массовой культуры, прежде всего связанных с функционированием средств массовой информации и пропаганды. С их помощью указанные интересы, потребности, устремления широких слоев населения оформляются в виде серии стандартных образов действительности, способов ее познания и моделей поведения. Будучи духовным продуктом объективных процессов массовизации человеческих практик, массовое сознание само оказывает активнейшее воздействие на многие стороны жизни общества, выступая в качестве мощного регулятора массовых форм поведения людей. При этом главными формами выражения и функционирования массового сознания являются общественное мнение и общественное настроение. В западной философии и социологии массовое сознание освещалось с различных позиций — откровенно антидемократических, отождествляющих массы с «толпой», «чернью» (*Я. Буркхард, Г. Лебон, **Х. Ортега-и-Гассет***); социально-критических, рассматривающих массу в качестве негативного порождения современных антигуманных типов обществ (***Э. Фромм, Д. Рисмен, Ч. Р. Миллс, Г. Маркузе***); позитивистских, связывающих появление масс с научно-техническим прогрессом, деятельностью современных СМИ (Г. Блумер, Э. Шилз, Д. Мартиндейл). В российской науке на протяжении десятилетий позитивное исследование массового сознания было в сущности запрещено из-за полной несовместимости этой проблематики с господствующими в обществе идеологическими установками. Вместе с тем первые работы на этот счет появились в СССР уже в 60-х гг.

Лит.: *Трушин Б. А.* Логические принципы исследования массового сознания. — «ВФ», 1970, № 7—8; *Он же.* Массовое сознание. Опыт определения и проблемы исследования. М., 1987; *Дилигенский Г. Г.* В поисках смысла и цели. Проблемы массового сознания современного капиталистического общества. М., 1986; *Он же.* Российский горожанин конца 90-х: генезис постсоветского сознания. М., 1998; *Blumer H.* Movies and Conduct. N. Y., 1933; *Riesman D.* The Lonely Crowd. N. Y., 1950; *Bell D.* The End of Ideology. Glencoe, 1964; *Ellule J.* Propaganda. The Formation of Men's Attitude. N. Y., 1965.

Б. А. Трушин

МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ ТЕОРИИ. Формирование и развитие массовой культуры в конце 19 — нач. 20 в. было, по сути, лишено теоретического осмысления. Интеллектуальные элиты в Европе и в США, да и в других странах мира ограничивались пренебрежительными ремарками (кино, напр., называлось «развлечением для илотов») и уничижительной критикой. Популярная беллетристика, ярмарочные представления, балаганы, увеселительные заведения, кинематограф триумфально шествовали по планете, но не считались достойным объектом для какого-либо исследования. Зарождение критической теории массовой культуры происходит в рамках социально-философских размышлений по общим проблемам социального развития, в частности обличения ***массового общества***. Первопроходческой в этом отношении можно считать работу ***Х. Ортеги-и-Гассета*** «Восстание масс» (1929), посвященную опасностям вторжения «толпы» в столь тонкие и

чувствительные сферы, как культура и принятие политических решений. Элитарные установки автора обусловили однозначно негативную трактовку массовой культуры. Позднее это направление приобрело более отчетливо социологический характер и критика концентрировалась на выявлении тлетворного влияния «общества потребления» (и массовой культуры как его основного компонента) на духовную жизнь людей: на смену творческой индивидуальности якобы приходит «одномерный человек».

В рамках ***Франкфуртской школы*** социальных исследований существовало два различных подхода к анализу массовой культуры. Первый, аналитический, был представлен ***В. Беньямином*** («Произведение искусства в эпоху его технического воспроизведения», 1941). Рассматривая культурные последствия распространения технических искусств, допускающих тиражирование равноценных по художественному качеству и достоверности экземпляров, автор выявлял утерю «ауры» произведения искусства как уникального творения и связанные с этим фундаментальные изменения социального функционирования культуры. Собственно эстетические аспекты отчетливо обнаруживались в рамках второго — критического — подхода. В классической работе ***Т. Адорно*** и ***М. Хоркхаймера*** «Диалектика просвещения» (1948) главным объектом критики стала индустрия культуры, с которой авторы, бежавшие от фашизма в США, по сути впервые столкнулись на американском континенте. Господство массовой культуры, создающей стандартизированную продукцию на потребу рынку, с их точки зрения, приводит к тому, что современное общество утрачивает способность взращивать подлинную свободу и индивидуальность. Голливудские фильмы, радиопередачи, массовая журналистика и реклама привели к размыванию границ между «искусством» и «жизнью»; при этом существование «высокой» культуры не спасает положения, поскольку эти две половины — массовая и элитарная культуры — не складываются в единое целое.

В марксистской традиции, в частности в работах советских философов, литературоведов и искусствоведов, преобладала критика «буржуазной массовой культуры» как формы манипуляции массовым сознанием (***Кукаркин А. В.*** Буржуазная массовая культура. 1978). Очевидное несовпадение обличения массовой культуры с марксистско-ленинской ориентацией на «широкие народные массы» привело к искусственному разграничению массовой культуры (буржуазной) и культуры масс (социалистической). В ряде работ (***Туровская М.*** Герои «безгеройного времени». 1971; ***Райнов Б.*** Черный роман, рус. пер. 1975) проблематика массовой культуры рассматривалась более аналитически и дифференцированно, проводилась мысль о диффузии (В. Баскаков) элитарной и массовой культур.

Внутренняя двойственность отличает и рассмотрение массовой культуры с точки зрения теорий массовой коммуникации (масс-медиа). С одной стороны, К. М. Энценсбергер и другие «левые» теоретики обличают грубость и непристойность ложного наслаждения популярной продукцией. С другой стороны, социологи и футурологи во главе с ***М. Маклюеном*** усматривают в средствах массовой коммуникации решающий механизм расширения человеческой чувственности и превращения Земного шара в «глобальную деревню».

На этой основе в 1980—90-е гг. вырастает корпус теорий глобализации культуры, в частности последствий распространения американских образцов культуры «Макдональдса» и «кока-колы» по всему миру. Оценивается этот процесс по-разному: как безусловный прогресс (американскими исследователями и авторами, связанными с «коммуникативными автострадами» и индустрией культуры), как неизбежное зло или как «культурный империализм», требующий противодействия. Отсюда французская идея исключения культуры из сферы действия рыночных механизмов и свободной международной торговли (*Матлар А., Делькур Кс., Матлар М.* Международные рынки образов. 1993).

Т. о., в теориях массовой культуры сосуществуют две тенденции; критическая и апологетическая. Согласно первой, массовая культура — сила разрушительная, угрожающая стабильности и возможностям развития человека и общества, согласно второй — необходимый компонент модернизации, культурная составляющая демократии, правового государства и рыночной экономики.

К. Э. Разлогов

МАТЕМАТИЗАЦИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ — процесс применения понятий и методов математики в естественных, технических и социально-экономических науках для количественного анализа исследуемых ими явлений. Хотя математизация научного знания началась давно, но только в период современной научно-технической революции приобрела большой размах и значение. Наряду с традиционными областями применения математики, какими являются механика, астрономия, физика и химия, ее методы стали проникать в такие отрасли науки, которые раньше считались не поддающимися математизации ввиду их особой сложности (биология, экономика, социология, лингвистика и др.).

Как и любая другая модель, математическая модель, во-первых, отображает некоторые существенные свойства и отношения оригинала, во-вторых, в точно определенном смысле замещает его и, в-третьих, дает новую информацию о нем. Однако в отличие от материальных моделей они являются разновидностями концептуальных моделей, которые отображают количественно-структурные отношения исследуемых процессов и являются оперативно-символическими по характеру применения. Часто такое моделирование характеризуют как искусство применения математики, причем перевод существенных факторов исследуемых явлений на язык математики считают самой трудной стадией моделирования. Поскольку во многих конкретных приложениях математики имеют дело с анализом величин и взаимосвязей между ними, то нередко математическую модель рассматривают как систему уравнений вместе с известными данными, необходимыми для ее решения (начальные условия, граничные условия, значения коэффициентов уравнения и т. п.). Однако для применения математики в новейших разделах естествознания, а также в социологии, психологии, лингвистике и т. д. приходится обращаться к неметрическим моделям, основанным не на измерении величин, а анализе абстрактных структур и категорий. Построение любой математической модели начинается с установления существенных для изучаемых явлений и процессов их качественных свойств и отношений, которые следует выделить от других несущественных факторов и моментов, затрудняющих исследование. Обычно эта стадия осуществляется в специальных науках. Дальнейший этап моделирования связан с формулированием найденных качественных зависимостей на точном языке математики, т. е. с «переводом» информации качественного характера на количественно-структурный язык. Для этих целей используют все теории и методы современной математики, но этот этап является едва ли не самой трудной частью математического исследования.

Ведь для описания одних и тех же явлений могут быть построены самые разнообразные математические модели. Поэтому необходимо, чтобы модель не слишком упрощала изучаемые явления, но в то же время ее точность находилась в границах, определяемых условиями задачи. Характер математической модели, ее сложность и специфика определяются прежде всего природой тех реальных систем и процессов, которые она описывает. После того, как модель построена, ее исследуют на непротиворечивость, а главное — из нее выводят дедуктивные следствия, которые затем интерпретируют с помощью эмпирических данных. По расхождению или согласию следствий модели и результатов наблюдений и экспериментов делают заключение об адекватности модели реальности.

Основные формы и методы математизации научного знания связаны с теми типами моделей, которые применяются в различных науках. Они весьма разнообразны и многочисленны, начиная от простого счета и измерения и кончая сложнейшими структурными методами и современным математическим экспериментом. Среди них следует выделить, во-первых, метрические или функциональные методы, опирающиеся на измерение величин исследуемых процессов и выявление функциональных связей между ними; во-вторых, структурные методы, ориентированные не столько на измерение величин, сколько на анализ и взаимоотношение элементов, компонентов и подмножеств различных систем и математических структур. Нередко трудно выразить эти отношения определенным числом, хотя возможно представить их с помощью сравнительных терминов «больше», «меньше» или «равно» и использовать для их анализа структуры порядка. Еще большее применение в последние годы приобрели алгебраические и топологические структуры, напр., понятие графа, часто используемое для анализа малых социальных групп, организации и планирования перевозок, транспортных потоков и т. п.

Среди метрических средств математизации научного знания можно выделить детерминистические методы, основывающиеся на использовании функциональных моделей, начиная от классических дифференциального и интегрального исчислений и кончая функциональным анализом. Они получили наиболее широкое применение благодаря точности и достоверности получаемых из них результатов. Методы другого рода, называемые стохастическими, опираются на статистическую информацию о случайных массовых событиях и поэтому их предсказания имеют вероятностный характер. Долгое время именно последнее обстоятельство надолго задержало их использование в науке, но под воздействием запросов биологии, демографии, экономики и социологии вероятностно-статистические методы получили мощный стимул для развития и стали равноправными средствами математического исследования.

Появление и непрерывное совершенствование быстродействующих вычислительных средств открыло невиданные раньше возможности для применения математических методов в науке и других сферах деятельности. Если раньше из-за отсутствия таких средств приходилось значительно упрощать математические модели и получать приближенные результаты, то с изобретением компьютеров такая необходимость во многом отпала. Уже первые компьютеры могли заменить труд нескольких тысяч профессиональных вычислителей и по мере увеличения их быстродействия во 2 и 3 поколениях получили широкое применение всюду, где требовалось выполнить большой объем различных расчетов (управление производством, расчет траекторий ракет и искусственных спутников Земли, проектирование атомных реакторов и т. п.). Однако только с увеличением быстродействия и особенно «памяти» новых компьютеров они стали использоваться в научном исследовании, во-первых, для работы с ними пользователя в режиме диалога, во-вторых, для проведения математического, или вычислительного, эксперимента. Режим диалога дает возможность исследователю проверять гипотезы путем сопоставления их следствии с большим массивом эмпирических данных и соответственно корректировать их. Математический эксперимент является более мощным средством научного познания, ибо классические методы математизации научного знания опирались на сравнительно простые модели, которые можно было использовать только однократно, причем каждый раз осуществлять все операции заново. В отличие от этого при математическом экспериментировании программа вычислений и математическое обеспечение остаются неизменными, а экспериментирование совершается над математическими моделями путем изменения их параметров. После расчета различных вариантов модели их следствия сравниваются с данными эмпирических наблюдений и натурных экспериментов. Опираясь на эти результаты, можно выбрать наиболее оптимальную модель в качестве решения проблемы. Эффективность использования такого эксперимента зависит не столько от совершенства вычислительной техники, сколько от тщательного и глубокого исследования изучаемых процессов на качественном уровне. Сам такой эксперимент обычно предпринимается для решения крупных научно-технических и глобальных проблем (экологических, энергетических и др.). В некоторых процессах, изучение которых сопряжено с опасностью для жизни и здоровья людей, математический эксперимент остается единственным средством исследования (ядерная энергетика, термоядерный синтез, химические и другие вредные производства и т. д.).

Другим важным направлением применения математических моделей, алгоритмов и современных компьютеров являются исследования по искусственному интеллекту, одна из основных целей которых заключается в эффективном поиске нестандартных приемов решения интеллектуальных задач. Иногда простейшие такие задачи решаются путем простого перебора возможных вариантов и выбора среди них наилучшего, но при большем числе вариантов с этим не может справиться даже мощный компьютер. Между тем человеческий мозг решает подобные задачи значительно быстрее и экономнее, по-видимому, заранее исключая неправдоподобные варианты. Главная идея компьютерного эвристического программирования заключается в ограничении перебора различных вариантов или комбинаций решений путем использования соответствующей дополнительной теоретической или эмпирической информации с тем, чтобы исключить заведомо неверные варианты.

Возможности применения математических методов в любой конкретной науке зависят прежде всего от уровня ее теоретической зрелости. Это, конечно, не исключает их применения и на эмпирической стадии исследования. Однако эти методы являются достаточно элементарными (счет, измерения, сравнения и т. п.) и поэтому на теоретическом уровне требуется использовать более абстрактные математические модели и структуры.

Современная научно-техническая революция значительно ускорила процесс математизации научного знания и выдви-

нула на первый план проблему математического описания процессов, изучаемых в биологических, социально-экономических и гуманитарных науках. Первой и определяющей причиной математизации научного знания служит воздействие научно-технической революции на все сферы знания, в результате чего многие естественные, технические и частично экономические науки поднялись на качественно новый уровень развития. Введение более общих и абстрактных понятий и создание глубоких теорий в этих науках способствовало дальнейшей их математизации. В этом — вторая причина успехов современной математизации научного знания, которая представляет собой двуединый процесс, включающий рост и развитие конкретных наук, с одной стороны, и совершенствование методов самой математики, с другой. Наконец, третья причина математизации научного знания связана со всевозрастающим использованием все более эффективной электронно-вычислительной техники и других устройств по автоматизации интеллектуальной деятельности. Переворот в вычислительной технике оказал огромное влияние не только на математику и научное познание вообще, но вместе с алгоритмами управления и реализующими их компьютерами эта техника становится составной частью производительных сил современного общества. Замена тяжелого ручного труда машинами, автоматизация производственных процессов, гибкие технологии, промышленные роботы — все эти и другие перспективные направления технического прогресса связаны со все увеличивающимся применением компьютеров и тем самым математических методов исследования.

Объективной основой использования математических методов в конкретных науках служит качественная однородность изучаемых ими различных классов явлений. Именно вследствие такой однородности и общности они оказываются количественно и структурно сравнимыми и поэтому поддающимися математической обработке. Однако чем более сложными и качественно отличными оказываются формы движения материи, тем труднее они поддаются математизации. Самой математизированной наукой является механика, изучающая форму движения, в которой абстрагируются от качественных изменений тел и анализируют лишь результат их движения. Самой сложной и потому наиболее трудной для использования математических методов служит общественная форма, в которой приходится учитывать наряду с объективными различиями социальных систем и структур также субъективные стороны деятельности людей (их цели, волю, интересы, ценностные ориентировки и мотивации и т. п.). Поэтому количественные оценки нередко здесь тесно связаны с качественными, а иногда они отступают на второй план. Математизация научного знания будет эффективной только тогда, когда математизируемая наука будет достаточно зрелой, обладающей сложившимся концептуальным аппаратом. К сожалению, при нынешней моде на математизацию язык символов и формул, строгость и точность математических утверждений и доказательств оказывает гипнотическое влияние на людей, мало искушенных в ней и, главное, не понимающих сущности ее метода. В результате этого нередко за формулами перестают видеть реальное содержание изучаемых процессов.

Лит.: Математическое моделирование. М., 1979; *Моисеев Н. Н.* Математика ставит эксперимент. М., 1979: *Тихонов А. Н., Костомаров Д. П.* Рассказы о прикладной математике. М., 1979; *Рузавин Г. И.* Математизация научного знания. М., 1984.

Г. И. Рузавин

«МАТЕМАТИЧЕСКИЕ НАЧАЛА НАТУРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ» (Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. L., 1687; последнее издание — L., 1990; рус. пер. академика А. Н. Крылова: П., 1915—1916) — главное сочинение ***И. Ньютона***, год публикации которого считается годом рождения новоевропейской науки. В этом труде в качестве оснований («принципов», «начал») научного знания выдвинуты новые определения движения, материи, пространства, времени, силы. Вся система т. н. классической физики предстает как вывод всех возможных следствий из этих оснований.

Основываясь на трудах Галилея, Декарта и др., Ньютон отказывается от трактовки движения, данного еще Аристотелем, и толкует его не как процесс «возвращения» тела на свое «естественное место», а как состояние, эквивалентное по значению состоянию покоя. При этом движению придается не интегральный (от одной точки к другой), а дифференциальный (в каждой точке) смысл. Время понимается как абсолютная длительность, а пространство — как абсолютная пустота. Последнее определение, из которого следует принцип дальнодействия, вызвал ожесточенные споры Ньютона с его современниками — Рэном, Гуком, Гюйгенсом и др. Однако Ньютон, ориентирующийся не на столкновение тел, а на взаимодействие сил, не нуждался в представлении о непосредственном соприкосновении, в этом заключалось истинное содержание новой динамики. В работе дается также формулировка трех основных законов движения и раскрывается значение динамики как универсальной системы взаимодействия атомарных сил. Силе инерции придается особенно важное значение; она прирождена материи, однако сведения о ней мы получаем лишь по ее проявлениям, т. е. на основе взаимодействия различных сил. Одна из целей «Начал» — доказательство закона всемирного тяготения, величайшего открытия Ньютона. Выяснять природу тяготения (как и природу инерции) Ньютон отказывается, считая, что достаточно факта его существования, на основе расчетов которого можно объяснить «все явления небесных тел и моря». «Начала» оказали огромное воздействие на все последующее развитие теоретической науки и оставались незыблемым ее фундаментом в течение почти двух столетий вплоть до открытия А. Эйнштейна; их законы и формулировки и сейчас верны для мира макрообъектов и малых скоростей. Разработанный здесь метод принципов во многом повлиял на формирование и развитие методологии науки 17—18 вв.

Т. Б. Длугач

МАТЕРИАЛИЗМ (от лат. materialis — вещественный) — монистическое философское направление, признающее существование мира вне и независимо от сознания познающего субъекта и объясняющее этот мир из самого себя, не прибегая к гипотезе о предшествующем ему и порождающем его мировом духе (боге, абсолютной идее и т. д.). Человеческое сознание при этом понимается как закономерный продукт эволюции материального мира. Различают вульгарный и последовательный материализм. Первый трактует сознание как вид материи («мозг так же выделяет мысль, как печень — желчь»), второй — как ее свойство, возникающее на определенном этапе развития материального мира из свойства, присущего всей материи, — отражения. Положение о первичности материи и вторичности сознания является основой для ответа на вопрос, познаваем ли мир: будучи закономерным продуктом развития материи, сознание человека способно не только познавать мир, но и посредством практики творить его.

Термин «материалисты» ввел Лейбниц для обозначения своих противников. Несколько лет спустя он уже фигурировал в философском словаре И. Вальха: «Материализмом называют то, когда отрицают духовные субстанции и не хотят допускать ничего, кроме телесного... Материализмом следует называть и то, когда все события и действия природных тел выводят только из свойств материи, таких, как величина, фигура, тяжесть, разъединение и соединение и, т. о., не хотят признавать никакого другого духовного принципа, кроме души» (*Walch I. G.* Philosophisches Lexicon, 1726). Французские материалисты 18 в. — Ламетри, Дидро, Гольбах и Гельвеций — сознательно применяли термин «материализм» по отношению к себе. Однако даже в 19 в. Л. Фейербах и Э. Геккель отказывались называть себя материалистами.

В Европе материализм прошел в своем развитии три этапа. Первый этап был связан с наивным или стихийным материализмом древних греков и римлян (Эмпедокл, Анаксимандр, Демокрит, Эпикур). В 16—18 вв. Ф. Бэкон, Гоббс, Дидро, Гольбах, Гельвеции и др. сформировали метафизический и механистический материализм. В 1840-х гг. К. Маркс и Ф. Энгельс сформулировали основные принципы диалектического материализма.

Материализм утверждает, что в основе качественного разнообразия мира лежит абсолютно однородная первоматерия. Поиски последней составляли одну из главных задач материализма с самого его возникновения. Фалес считал, что все в мире состоит из воды, Анаксимен — воздуха, Гераклит — огня. В 16—18 вв. все явления мира пытались вывести из механически движущейся материи, в конце 19 в. Э. Геккель предложил на роль первоматерии эфир. Однако каждый раз эти гипотезы опровергались. Итогом стал отказ от субстратного определения материи и переход к феноменологическому — через ее отношение к сознанию. Наиболее развернуто это определение сформулировал В. И. Ленин. Материя трактуется им как реальность, существующая вне сознания, независимо от него и отражаемая в нем. Феноменологическое определение материи не исключает субстратного, а дополняет его.

Первые материалисты, обсуждавшие вопрос, что представляет собой материя как субстанция всех вещей, исходили из ее первичности по отношению к собственному сознанию как чего-то само собой разумеющегося. И лишь в 17 в., после формулировки Декартом принципа методологического сомнения и разработки Беркли аргументов в защиту субъективного идеализма, было признано, что обоснование этого исходного положения материализма — сложнейшая философская задача. Общепризнанного ее решения нет до сих пор. С точки зрения диалектического материализма, веру в реальность и познаваемость материального мира доказывает успех практической деятельности, основанной на этой вере.

Последовательный материализм особенно трудно провести при исследовании человеческого общества. Материалист во взглядах на природу вполне может оказаться идеалистом во взглядах на общество. Расхождения между историческим материализмом и историческим идеализмом возникают при ответе на вопрос, почему по одной и той же социальной проблеме существуют диаметрально противоположные точки зрения. Исторический материализм утверждает, что эти расхождения во взглядах объясняются не только объективными трудностями познания социальных явлений, но и теми материальными отношениями, в которых находятся носители этих взглядов и которые складываются независимо от их воли. В этом смысл тезиса «общественное бытие определяет общественное сознание». Из него следует практический вывод: чтобы изменить общественное сознание людей, нужно изменить их общественное бытие. Отсюда же делается вывод о классовости общественного сознания в классовом обществе и о классовой борьбе как средстве его изменения. В то же время и отказ от материалистического взгляда на историю, попытка воздействовать на взгляды и поступки людей, полностью игнорируя их обусловленность общественным бытием, ведет к социальному хаосу.

На протяжении всей истории философии разработка материализма была не самоцелью, а средством для решения главного вопроса всякого мировоззрения — о цели человеческой жизни. Для материализма такой целью является счастье как отдельного человека, так и всего человечества, достигаемое в реальной, земной жизни, в процессе достижения рациональных и конструктивных целей.

Задача объяснить мир в целом из самого себя, поставленная материализмом, естественна и потому чрезвычайно трудна для реализации. Последовательный субъективный идеалист, солипсист, объявляет существующим только свое собственное сознание, тем самым снимая вопрос об его отношении к внешнему миру. Объективный идеалист, признавая объективный мир, сохраняет проблему, но решает ее посредством своего рода круга: сознание субъекта выводит из внешнего по отношению к нему мира, а этот последний — из «мировой идеи». Дуалист, утверждая взаимную независимость материального и идеального, обходит проблему за счет отказа от одного из основополагающих научных принципов — монизма. Но за эту «интеллектуальную честность» материализм платит дорогую цену. Именно глобальностью программы материализма, нежеланием упростить ее, объясняется немногочисленность полученных в ее рамках выдающихся научных результатов и, как следствие, немногочисленность великих материалистов в истории философии. Отсюда же и попытки принять желаемое за действительное, объявить программу материализма реализованной, так дискредитировавшие диалектический материализм. См. также статью ***Диалектический материализм*** и литературу к этой статье.

Г. Д. Левин

«МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ. Критические заметки об одной реакционной философии» — философско-публицистический труд В. И. Ленина (1909). Поводом для написания его послужили сб. статей В. Базарова, А. Богданова, А. Луначарского, С. Суворова и др. «Очерки по философии марксизма» (1908), а также книг П. Юшкевича, Я. Бермана и Н. Валентинова. Ленин выступает против попыток соединить марксизм с философией ***Э. Маха*** и ***Р. Авенариуса*** и подвергает критическому анализу эмпириокритицизм. Марксизм, по Ленину, имеет собственную философию — диалектический материализм со своей теорией познания, трактуемой им как теория отражения. В первых трех главах сравнивается теория познания эмпириокритицизма и диалектического материализма, в четвертой вскрывается родство эмпириокритицизма с другими идеалистическими концепциями (берклеанством, юмизмом, имманентной философией и т. д.), в пятой — его связь с «физическим идеализмом» (А. Пуанкаре, В. Оствальд, П. Дюгем и др.), в шестой дается критика эмпириокритической концепции общества, ей противопоставляется теория исторического материализма, рассматривается проблема партийности философии и общественных наук. Развивая теорию отражения, Ленин показывает,

что если прежний материализм отождествлял материю с веществом, то для диалектического материализма материя есть «объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им» (Поли. собр. соч., т. 18, с. 276). Неабсолютный характер некоторых свойств, считавшихся ранее первичными, вовсе не означает, что материя исчезла: исчез лишь «тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже» (там же, с. 275). «Природа бесконечна», и диалектический материализм настаивает на относительном характере любых вех познания объекта. В данном контексте Ленин исследует смысл объективной, абсолютной и относительной истин и их связь с общественной практикой. При этом критерий практики никогда не может с абсолютной полнотой подтвердить истинность или ложность какого бы то ни было человеческого представления, но он достаточно определенен, чтобы вести борьбу со всяким идеализмом и агностицизмом. Ленин не исследует соотношение чувственного и рационального, эмпирического и теоретического уровней знания, не анализирует специально активную роль субъекта, а также роль практики в формировании сознания, характер социальной детерминации. Его задача заключалась не в показе того, как происходит познание, а в выявлении принципиальной противоположности идеалистической и материалистической позиций в гносеологии. В советский период книга «Материализм и эмпириокритицизм» считалась каноническим творением марксистской философии, преобладал догматический подход к ее изучению. Сам Ленин, со свойственным ему реализмом, отмечал, что работа будет небесполезна (независимо от полемических целей) как пособие для ознакомления с философией марксизма, а равно с философскими выводами из новейших открытий естествознания.

Лит.: *Кедров Б. М.* К изучению книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М., 1973; *Грецкий М. Н.* Наука — философия — идеология. М., 1978; *Ильенков Э. В.* Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. М., 1980; Материализм и эмпириокритицизм в России и за рубежом. Новые материалы. М., 1990; *Althusser L.* Lenine ei la philosophie. P., 1969; Actuaiità del materialismo dialectico. Roma, 1974.

М. Н. Грецкий

МАТЕРИАЛИЗМ ФРАНЦУЗСКИЙ — основное направление философии французского Просвещения 18 в.

Первым представителем философии французского Просвещения, осуществившим оригинальный синтез ***картезианства***, учения ***Гассенди*** и янсенизма, явился Б. Фонтенель (1657—1757), творчество которого составило необходимое звено перехода от французской философии 17 в. к просветительской мысли 18 в. Составной частью философии французского Просвещения был ***деизм***, представители которого, напр., Вольтер, исходили из абсолютного дуализма материи и движения, разделяли теорию ***врожденных идей***, идею субстанциальности души и др. Отвергая средневековую схоластику, разоблачая фанатизм и нетерпимость католической церкви, деисты рассматривали Бога в качестве разумной первопричины мира, а ***«естественную религию»*** — в качестве социального регулятора исторического процесса. Утверждаемая ими теория ***общественного договора*** строилась на представлении о неизменной сущности абстрактного человека.

Другим философским течением французского Просвещения был открытый материализм, сформировавшийся в процессе критики деизма на базе естественнонаучных идей ***Коперника, Галилея, Декарта, Ньютона***. Систематическое изложение основных идей французского материализма 18 в. было дано в сочинении П. Гольбаха ***«Система природы»*** (1770), где было развито учение о материи как объективной реальности, существующей независимо от человеческого сознания и воздействующей на наши органы чувств, о материальном мире как целостной системе, о движении как атрибуте несотворенной материи. Отстаивая принципы материалистического сенсуализма, Гольбах подверг критике субъективный идеализм ***Дж. Беркли***, учение Декарта о врожденных идеях, гилозоизм и представления о субстанциальности души. К. А. Гельвеций в сочинении ***«Об уме»*** (1758), признавая объективное существование внешнего мира, считал природу множеством различных образований, а материю — не субстанцией, а совокупностью свойств, важнейшие из которых — протяженность, плотность, непроницаемость и движение. Отвергая теологическую и спиритуалистическую концепцию общества и человека, Гельвеции развивал идеи утилитаризма, согласно которым правильно понятый личный интерес составляет основу общественной жизни.

Применение принципов материалистического сенсуализма к изучению истории привело целый ряд просветителей (***Вольтер, Тюрго, Кондорсе, Руссо, Гельвеций***) к признанию закономерного характера исторического процесса, к понятию исторической эволюции и теории исторического прогресса. Представления об уровнях организации материи, содержавшиеся в трудах французских метриалистов 18 в., были связаны с наметившимися у них идеями о развитии живой природы.

Атеистическое наследие французского метриализма не ограничивалось рационалистической критикой религии, а содержало аргументированное опровержение креационизма и телеологии, деистических доказательств существования Бога.

Лит.: *Богуславский В. М.* У истоков французского атеизма и материализма. М., 1964; Век Просвещения. М.—Париж, 1970; *Кузнецов В. Я.* Французский материализм XVIII в. М., 1981; *Момджян Х. Н.* Французское Просвещение XVIII в. М., 1983; *Gusdorf G.* Les principes de la pensée au siècle des Lumieres. P., 1971; *Hazard P.* La pensée européenne au 18 siècle de Montesquieu à Lessing. P., 1964.

Е. Г. Ям

МАТЕРИАЛЬНОЕ (от лат. materialis — вещественный) — состоящее из ***материи***. Первые философы понимали материю как простейший субстрат мира, а материальным называли то, что состоит из него. Однако все попытки найти этот первосубстрат не увенчались успехом. Материальным стали называть все, что существует вне и независимо от сознания субъекта. Такое определение материального называют феноменологическим. Материальное в этом смысле включает не только предметы, самостоятельно существующие в пространстве-времени, но и их части, а также признаки (свойства и отношения). Материальным называют также мир в целом, включающий и человеческое сознание, но трактуемый как не зависящий ни от какого предшествующего ему и порождающего его сознания (Бога, духа, идеи и т. д.). См. также статьи ***Материя*** и ***Материализм***.

Г. Д. Левин

МАТЕРИЯ — понятие древнегреческой, затем всей европейской философии. Играет важную роль в онтологии, натурфилософии, теории познания. Имеется во многих, но не во всех системах европейской философии. Основные значения понятия материи: 1) субстрат, «подлежащее», «то, из чего» (Аристотель) возникают и состоят вещи и Вселенная; 2) бесконечно делимый континуум, пространство, «то, в чем» (Платон),

или протяжение (Декарт); 3) принцип индивидуации, т. е. условие множественности (Платон, Аристотель, Прокл, Лейбниц); 4) вещество, или тело, обладающее инертностью, т. е. массой, и непроницаемостью, т. е. упругостью или твердостью (античные стоики, новоевропейские материалисты). Противопоставляется материя духу, разуму, сознанию, форме, идее, благу, Богу, актуальному бытию (как чистая потенция), или, напротив, вторичным явлениям сознания как подлинное, объективное, первичное бытие. На этой оппозиции основывается идеологическое значение понятия материи и противостояние ***материализма*** и ***идеализма***.

Термин «материя» — латинская калька древнегреческого слова «ὕλη» («ὕλη» первоначально означало «лес», древесину как строительный материал; лат. materia — также первоначально «дубовая древесина, строевой лес»). В философию термин «ὕλη» впервые введен Аристотелем, латинский перевод «materia» — Цицероном. Аристотель употребляет термин «ὕλη» — материя, излагая взгляды своих предшественников. По его утверждению, «первоначало всего», о котором учили большинство философов-досократиков, есть именно материя (вода у Фалеса, воздух у Анаксимена, беспредельное у Анаксимандра, огонь у Гераклита, четыре элемента у Эмпедокла, атомы у Демокрита): «Большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются» (Метафизика, 983 b5—9). С материей отождествляет он и «третье начало» Платона, «хору»-пространство. Эту традицию продолжает ученик Аристотеля Феофраст, а затем все древние доксографы и новые историки философии.

Учения первых греческих натурфилософов одно время объединяли под названием «гилозоизма», т. е. «живоматериализма», дабы подчеркнуть отличие их представления о первоматерии как живом и отчасти разумном начале от механистического материализма нового времени. Нередко такой гилозоизм характеризовался как переходная ступень от мифа к логосу, от религиозного мировосприятия к рациональной философии. В первоначалах досократиков видели развитие космогонических мифов Передней Азии. Однако сами натурфилософы сознавали себя не продолжателями, а прямыми оппонентами традиционной мифологии: критика общепринятых религиозных воззрений как бессмысленных и безнравственных составляет полемический пафос ранних досократиков. Главное их стремление — утвердить мир на единой незыблемой, вечной основе, и именно в качестве такого вечного, всеохватывающего начала выступает у них материя; более того, она — живая, движущая и организующая, всемогущая божественная сила. Она обеспечивает единство и стабильность космоса, неизменность и непреложность его законов — то, чего не могли обеспечить враждующие, преходящие и слабые божества традиционной мифологии. Фалесовская вода порождает и объемлет все космические элементы; «беспредельное» Анаксимандра — божественно и непреходяще, обеспечивает неизменность и постоянство круговорота возникновении и уничтожении в мире; Анаксименовский воздух все проникает, животворит и движет. При этом материальному первоначалу приписывается правильное, закономерное движение (напр., разрежение и сгущение у Анаксимена). У Гераклита первоматерия — огонь, вечный, живой и подвижный, он отождествляется с мировым законом, мерой, или разумом — Логосом, обеспечивающим единство противоположностей.

Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит вводят понятие материи как одновременно единой и множественной: четыре элемента Эмпедокла, вселенская смесь частиц Анаксагора, атомы Демокрита.

Учение Платона о материи можно рассматривать как решение проблемы: как обосновать сосуществование множественного эмпирического мира и изначально единого, неизменного и умопостигаемого бытия. Если подлинное бытие — первообраз, а эмпирический мир — его подобие или отражение, то необходимо должно быть нечто, в чем отражается первообраз, что обусловливает отличие от него отражения, и тем самым существование числового множества, движения и изменения. Есть два вида, — рассуждает Платон в диалоге «Тимей», — с одной стороны, «то, что всегда есть и никогда не возникает, с другой — то, что всегда возникает, но никогда не существует. Первое постигается умом и мышлением и всегда тождественно себе; второе — неразумным чувством и мнением, оно всегда рождается и погибает, но никогда не существует в действительности» (27 d — 28 a). Однако необходимо допустить и «третий вид», непостижимый ни уму, ни чувствам, — нечто «темное и дремучее», о чем мы можем лишь догадываться путем «незаконного умозаключения». Этот третий вид — пространство, или материя — служит местом и средой, в которой возникают и гибнут эмпирические вещи, их «матерью», «кормилицей» и «восприемницей», тем «воском», на котором запечатлеваются оттиски вечно сущего; эти оттиски и составляют наш эмпирический мир. Третий вид непреходящ, ибо не возникает и не погибает; но в то же время он и не существует, ибо совсем непричастен бытию. Он не тождествен себе, ибо не обладает никакими свойствами, сущностью или смыслом, и потому же он — не изменчив, ибо в нем нечему изменяться. Если подлинное бытие проявляет себя в эмпирии в виде смысла и целесообразности, законов природы и космоса, обеспечивающих гармонию, порядок и сохранение, то «третий вид» проявляется как «необходимость» — мировая энтропия. Т. о., то, что называется в новое время «законами природы», распадается для Платона на две части: собственно законы, проявление единого мирового разума, источника бытия, и проявления материи, «необходимости», источника тленности и несовершенства. Не обладая никакими качественными характеристиками, Платоновская материя наделена одним потенциальным свойством: она способна к математическому структурированию. По описанию Платона, когда подлинное бытие отражается в материи, возникает множество треугольников, равносторонних и прямоугольных равнобедренных, которые затем упорядочиваются в пять видов правильных многогранников; каждый из пяти видов соответствует одному из первоэлементов: тетраэдр — огонь, октаэдр — воздух, икосаэдр — вода, куб — земля, а додекаэдр — элемент неба (впоследствии пятый элемент, quinta essentia, был назван «эфиром» и считался особо тонким живым огнем, из которого состоит небесная сфера и все небесные тела). Материя, в которой существуют эти геометрические фигуры и тела, называется у Платона «пространством» (χώρα τόπος), но мыслится не как реальное пустое пространство, а скорее как математический континуум. Его главная характеристика — «беспредельность» (τό ἄπειρον), не в смысле бесконечной протяженности, а в смысле абсолютной неопределенности и бесконечной делимости. Такая материя выступает прежде всего как принцип множественности, противостоящий единому бытию. Платона не занимает очевидное затруднение: как объяснить переход от чисто математических конструкций к телам, обладающим массой и упругостью.

Аристотель разрабатывает свое понятие материи. Как ученик и последователь Платона, он принимает, что предметом истинного, научного знания может быть лишь единое, неизменное бытие — идея, или форма (εἶδος, μορφή). Но относительно эмпирического мира он расходится с Платоном, не соглашаясь признать ни иллюзорности его существования, ни его непознаваемости. Одна из главных задач аристотелевой метафизики — обосновать реальность эмпирического мира и возможность науки физики, т. е. достоверного знания об изменчивых вещах. Такая постановка проблемы не позволяет принять досократовское представление о материи как об определенном наборе первоэлементов, где возникновение и изменение мыслится как результат чисто количественных комбинаций этих элементов. Подобное представление лишь отодвигает проблему — вопрос о происхождении самих первоэлементов остается открытым. Аристотель избирает другой путь — релятивирует платоновский принцип множественности, делает материю относительной. Платоновская материя выступает прямой противоположностью вечному бытию (идеям) как небытие; божественному принципу единства — как принцип множественности; идеям как источнику определенности — как «беспредельность» и бесконечность, идеальному Уму — как бессмысленная «необходимость». Для Аристотеля материя — тоже небытие, беспредельность, лишенная целесообразности необходимость, однако главная ее характеристика иная: материя — это то, что ничему не противоположно, материя — это всегда субъект, бескачественное подлежащее (ὑποκείμενον) всех предикатов (форм). Материя, по Аристотелю, всегда есть материя чего-нибудь, и понятие материи имеет смысл лишь для пары соотнесенных предметов. Способ познания материл — аналогия (пропорция). Как бронза является материей для статуи, так четыре первоэлемента (земля, вода, воздух, огонь) — материя для бронзы, а невоспринимаемая для чувств и разума первоматерия — материя для четырех элементов. В том же соотношении находятся, напр., живое существо, или душа, и его материя — тело; физическое тело и его материя — четыре элемента и т. д. Это значит, что статуя по сравнению с бронзой, или живое существо по сравнению с неодушевленным телом содержит некий дополнительный элемент — Аристотель называет его тем же словом, каким Платон называл свои вечные идеи — εἶδος, форма. Другая же составная часть всякого существа или вещи, та, что подлежит оформлению и структурированию, и есть ее материя. При этом материя вовсе не должна существовать независимо от вещи и прежде нее, как в частном случае с бронзой и статуей; так, душа (т. е. одушевленность, жизнь) и тело живого существа не существуют ни до, ни отдельно друг от друга. Аристотель уточняет свое понятие материи в трех важнейших аспектах: с точки зрения ее способности к изменению, бытия и познаваемости. Говоря об изменении, возникновении или становлении чего-либо, необходимо, согласно Аристотелю, различать то, что становится, и то, чем оно становится. Первое и есть материя, второе — форма, или «составное», т. е. то, что состоит из материи и формы (таковы, по Аристотелю, все сущие вещи и существа за исключением Бога — вечного двигателя, который есть чистая «форма форм» и материи непричастен). Первоматерия, служащая материей для всего сущего, сама не есть сущее. Материя — это небытие, τό μή όν. Однако поскольку материя понятие относительное, то она — не просто небытие вообще, а небытие чего-то, той вещи, которая может возникнуть именно из этой материи при воздействии определенных причин (действующей, формальной и целевой). Следовательно, всякая материя — это определенная вещь (τόδε τι) в возможности (δυνάει). Соответственно, и первоматерия, лежащая в основе мироздания, — это не чистое небытие, а потенциальное бытие, τό δυνάμει όν. Первая материя существует только в составе данной вселенной, а не сама по себе, следовательно, другой вселенной, нежели наша, быть не может. С точки зрения познания, материя, как не обладающая ни одним из определений того предмета, для которого она служит материей, есть нечто неопределенное (ἀόριστον, ἀμορφον). Поэтому материя сама по себе непознаваема ни теоретически, ни эмпирически. О ее существовании мы заключаем лишь путем аналогии. Благодаря такому понятию материи Аристотель может объяснить все процессы возникновения, изменения и движения как процессы реализации заложенной в вещах предрасположенности к принятию той или иной формы, как актуализацию потенций или, что то же самое, как оформление и переоформление материи. Аристотелевское понятие материи, т. о., не обозначает определенный предмет, напр., первовещество, а является импликацией научной программы: при исследовании всякой эмпирически данной вещи или класса вещей и явлений ставится вопрос, что именно должно рассматриваться как материя этой вещи и какими именно действующими и формально-целевыми причинами обусловлена актуализация этой материи. В рамках такой программы возможно построение рационального научного естествознания, которое должно носить квалитативный характер. Научной программой служило и платоновское понятие материи как пространства, принципа множественности и математического континуума. Соответственно, и естествознание, разработанное на основе платоновской программы, должно было носить математический характер. Именно поэтому современные физики рассматривают Платона как своего предтечу.

После Аристотеля в эпоху эллинизма понятие материи разрабатывается в школах стоиков и неоплатоников. Стоики сводят все сущее к материи, неоплатоники, наоборот, к идее-форме, что позволяет теоретически дедуцировать мироздание из одного источника. Для стоика бытие— едино; все, что существует, составляет вселенную (τό πάν, universum), космос, который поэтому тоже един и единствен. Главный признак бытия — способность действовать и испытывать воздействие. Такой способностью обладают только тела. Следовательно, существуют только тела. Телом стоики считают не всякую вещь, воспринимаемую чувствами (как Платон), но лишь предметы, обладающие упругостью (твердостью, непроницаемостью) и όγκος — трехмерным объемом и тяжестью. Бог, душа и качества предметов, по стоическому учению, тоже телесны. Напротив, пространство, время, пустота, значения слов и понятий — не тела; они представляют собой «нечто» (τι), но не существуют в действительности. Раз пустоты нет, то вселенная есть физический континуум, следовательно, всякое тело может до бесконечности делиться на тела. Материя, согласно стоическим воззрениям, телесна, едина, непрерывна и представляет собой единственное сущее. Такая теоретическая система стройна и последовательна, но мало пригодна для объяснения эмпирической действительности. Она нуждается в уточнении — и стоицизм, слегка видоизменив, включает в свою систему платоновско-аристотелевское учение о взаимодействии материи и формы. Поскольку существовать — значит действовать и претерпевать воздействие, постольку внутри сущего — материи — можно различить две части, или два начала (ἀρχαί): действующее и страдающее. Пассивная часть

материи, способная гл. о. к страданию, выступает в качестве подлежащего (ὑποκείμενον) и есть материя в узком смысле слова. Она представляет собой бескачественное тело (ἄποιον σῶμα), или бескачественную сущность (ἄποιον οὐσία), она инертна (бессильна — ἀδύναμος) и неподвижна, но вечна — не возникла и не подлежит разрушению, сохраняя неизменным свое количество. В ней и на нее действует активная часть материи — Логос, которого стоики зовут еще «Богом, Умом, Провидением и Зевсом». Эта воплощенная Сила, божественный Разум, представляет собой теплое газообразное тело, состоящее из смеси тончайших частиц теплого воздуха и огня, и называется «дыханием» — πνεῦμα (лат. spiritus). Механизм взаимодействия пневмы и инертной первоматерии стоики объясняют с помощью учения о «всецелом смешении» (διόλου κράσις). При смешении различных компонентов вселенского континуума могут возникать абсолютно гомогенные смеси: при отделении сколь угодно малой части этой смеси, в ней будут наличествовать все компоненты. Пневма — самый тонкий из элементов, смешана повсюду с частицами косной пассивной материи. Функции пневмы у стоиков — те же, что функции формы-идеи у Платона и Аристотеля: она сообщает пассивной части материи порядок и структуру, обеспечивает цельность и единство космоса и каждой вещи в нем. Она же является источником изменения и движения. Однако взаимодействие упорядочивающего и пассивного начал объясняется у стоиков чисто физически: будучи силой, пневма создает напряжение (τόνος) между материальными частицами, своего рода динамическое притяжение. Именно к стоическому учению о пневме, вероятно, восходят позднейшие понятия эфира и физической силы в естествознании.

Учение о материи, отличное от стоического, разрабатывается в ***неоплатонизме***. Согласно общей для всех неоплатоников иерархической схеме, первоначалом всего является Единое (оно же «Бог» и «Благо как таковое»). Это Единое выше всякого бытия — «по ту сторону» сущего (оно так и называется — τό ἐπέκεινα, «потустороннее»; лат. — трансценденция). Единое — источник бытия, которое составляет следующую ступень в неоплатонической иерархии и называется по-разному: бытием, истинно сущим, Умом, умопостигаемым миром или идеями. Бытие существует постольку, поскольку оно едино — «постоянно взирает на Единое». Ниже бытия располагается Душа, «неделимая и разделенная в телах», двойственное существо, причастное бытию, разуму, вечности и неизменности в силу своей неделимости, причастное небытию, бессмысленности и движению в силу разделенности в телах (индивидуации). Следующая ступень вниз по онтологической лестнице — тело, телесность вообще (τό σωματειδες), тленное, изменчивое, косное, неразумное, существующее лишь в излучении души и формы-идеи низшего порядка. Дальше вниз ничего нет. Это и есть материя неоплатоников — тот низ, «дно» онтологической иерархии, где ничего нет, небытие (τό μή όν). Характеристики материи — беспредельная, бесконечная, бескачественная, не существующая, инертная, бессильная, вязкая, противоположность благу, источник и сущность зла. Будучи тоже в своем роде по ту сторону всего сущего, материя представляет собой, согласно Плотину, прямую противоположность не бытию и идее, а самому Единому-Благу. Другие неоплатоники не принимали такую концепцию двух трансцендентных полюсов и отрицали за материей самостоятельность. Помимо этой низшей материи «дна», Плотин, а вслед за ним Порфирий и Прокл учили об «умопостигаемой материи», той, которая служит средой для умопостигаемых сущностей — первого и высшего множества. Это то самое понятие математического континуума, о котором говорил Платон, но более разработанное и детализованное. Помимо умопостигаемой материи, служащей субстратом для идей и арифметических чисел, Прокл вводит понятие материи воображения (φαντασία), субстрата геометрических фигур. Общее свойство всех видов материи — материи идей, чисел, воображаемых фигур и чувственных тел — беспредельность, т. е. неопределенность, иррациональность и делимость до бесконечности.

У христианских мыслителей поздней Античности и раннего средневековья учение о материи сводится к доказательству того, что материи нет, ибо Бог сотворил мир из ничего. Ни платоновский дуализм, ни аристотелевский имманентизм для них неприемлемы. На этом настаивают Ориген, Евсевий и все каппадокийцы. Другие мыслители, пишущие на натурфилософские темы по языческим источникам (Калкидий, Исидор, Беда Достопочтимый, Гонорий и др.), оговариваются, что первая материя, materia, то, из чего или в чем творил Создатель Вселенной, действительно есть ложная языческая выдумка, но материя как беспорядочное смешение всех элементарных частиц на заре мировой истории могла существовать в результате первого акта творения; именно о ней говорит Платон в «Тимее» (первичное смешение треугольников до начала деятельности Демиурга-Творца), и ее называют silva — второй вариант перевода греч. ὕλη на латынь. Учение о вторичной материи — сильве — сохранялось до 13 в., соединившись позднее с атомистическими представлениями. Что касается собственно материи — materia prima, то на протяжении всего Средневековья в арабском мире, а начиная с 13 в. и на европейском Западе разрабатывается аристотелевское учение. В центре обсуждения оказываются вопросы о бытии, небытии или потенциальном бытии материи, и в связи с этим о том, что означает ее потенциальность в сравнении с действительным бытием — материальных вещей, души или вечных идей; о самостоятельности или релятивности материи; оба эти вопроса объединяются на латинском Западе в один: является ли материя субстанцией? Исследуются также вопросы о единстве или множественности материи (материя умопостигаемая, имагинативная и собственно первоматерия — субстрат тел и вещества), о материи как принципе индивидуации, в частности: каким образом возможны индивидуальные души, если принцип множественности — материя, а души бессмертны, следовательно, нематериальны? Обсуждается также, вечна ли материя, или сотворена, или родилась естественным образом? И проблема, детально поставленная, но не разрешенная Аристотелем: материальны ли небесные тела, и если да, то что у них за материей? Ближе всех к Аристотелю трактовал понятие материи Фома Аквинский; с точки зрения Фомы, она не имеет самостоятельного бытия, следовательно, не есть в собственном смысле субстанция; материя для Фомы есть прежде всего принцип индивидуации, условие возможности нумерического различия в вещах. Оппонентом Фомы выступил прежде всего Дунс Скот, учивший, что индивидуальные вещи — прежде видов и родов, а потому чисто нумерического отличия нет и материя не может быть принципом индивидуации. На учение Скота опирались затем номиналисты Оккам и Буридан, для которых материя — конкретная, актуально существующая вещь, самостоятельная субстанция. Это номиналистическое понимание материи во многом определило трактовку материи в новое время, прежде всего в естественных науках (как реально существующее вещество, наделенное массой и силой) и в философии Просвещения.

Основные тенденции развития учения о материи в новое время следующие: 1) Субстанциализация: относительная, существующая лишь в потенции и только по отношению к форме материя аристотелевской традиции превращается в реально и самостоятельно существующую субстанцию, которая сама продуцирует все формы и процессы во вселенной и, собственно, всю вселенную и составляет. 2) Структурирование: бескачественная и бесформенная материя наделяется собственными, неотделимыми от нее свойствами: протяжением, инерцией, тяжестью, упругостью и/или атомистической структурой. 3) Динамизация: пассивная материя превращается в активную движущую силу.

С другой стороны, прежде всего для развития понятия материи были характерны прямо противоположные тенденции: материя феноменализируется, т. е. рассматривается не как субстанция (сущность), а как явление; а в философии естествознания последнего времени это понятие размывается и постепенно исчезает — материя утрачивает одну за другой свои определенные характеристики, становясь бескачественным носителем атрибутов (прежде всего пространства и времени). Платонизирующие философы 16—17 вв. рассматривали материю как одно из двух извечных, параллельно существующих начал. Для Дж. Бруно все субстанции восходят к двум субстанциальным принципам: формальному («мировая душа») и материальному, который Бруно, опираясь на платоновского «Тимея», называет «вместилищем форм». Материя, по Бруно, едина, познается лишь разумом и существует одновременно и актуально, и потенциально, ибо абсолютная потенция есть акт. Будучи абсолютной, вечной, единой и неотличимой от действительности возможностью, материя у Бруно получает первенство перед формами, постоянно сменяющими друг друга в материи. Содержащая в себе формы материя есть природа — прообраз и верховная сила Вселенной. Дуалистом выступает в своей рационалистической метафизике и Декарт. Но материю он толкует иначе, чем Бруно. Все сущее, по Декарту, принадлежит к одной из двух несовместимых субстанций: мыслящей (res cogitans) или протяженной (res extensa). Вторая и есть материя, сущность которой Декарт сводит к трехмерному протяжению. Все чувственно воспринимаемые свойства вещества, как твердость, вес, цвет, суть лишь случайные свойства (акциденции) материи. Будучи пассивной протяженной субстанцией материя делима до бесконечности, заполняет все пространство и остается повсюду тождественной себе.

В противовес рационалистам, для которых понятие материи играет кардинальную роль, английские эмпирики либо элиминируют его вовсе за ненадобностью, либо сводят его роль к минимуму. Для Дж. Локка материя есть условное понятие, получаемое путем абстракции: если тело (вещество) есть «плотная, протяженная и оформленная субстанция» (*Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме, III, гл. 10, § 15), то за вычетом протяжения и оформленности мы получим «смутное представление» о некоей плотной субстанции, которая не может существовать реально и самостоятельно, будучи пассивной, мертвой и неспособной что-либо из себя породить. Дж. Беркли объявляет понятие материи ложным и ненужным: поскольку все не духовные вещи сводятся к основанным на чувственном восприятии представлениям, то материя, о которой говорят философы, должна быть источником восприятия, носителем чувственных качеств. Но источник восприятия — Бог, и посредника ему, как всемогущему, для воздействия на наши органы чувств не нужно. Такой же вторичной абстракцией является материя и у Д. Юма. В целом, начиная с античных скептиков и английских эмпиристов и вплоть до современных философов естествознания, понятие материи исчезает там, где исчезает потребность понять мир как единство.

Наиболее последовательным аристотеликом в Европе нового времени (хотя и с оговорками) следует считать ***Г. В. Лейбница***. Вслед за Фомой Аквинским он считает материю прежде всего принципом индивидуации. В этом своем качестве материя первична по отношению к пространству и протяжению, в то время как для Платона, Плотина, Бруно, Торричелли, Декарта она и есть пространство. Для Лейбница первая материя, познаваемая лишь путем метафизической рефлексии, есть «пассивная сила», в отличие от «активной силы» — формы. Свое учение о materia prima Лейбниц считает адекватным изложением аристотелевского учения о первой материи; однако понятие «сила» (лат. potentia, греч. δύναμις) означает для него уже не «возможность», противоположную действительности, реальному бытию, а «способность к действию». Первичные, неотделимые свойства материи — непроницаемость и инертность. Именно с помощью этих свойств Лейбниц объясняет роль материи как физического принципа индивидуации (для Аристотеля и Фомы этот принцип был прежде всего логическим). Бесчисленное множество монад не сливаются друг с другом физически, поскольку они непроницаемы, и составляют непрерывный континуум, поскольку каждая в отдельности не имеет протяжения; так возникает пространство. Агрегат монад обладает массой, поскольку они инертны, и называется телом, или веществом.

Французский материализм 17 в. обязан своим учением о материи механистическим и атомистическим воззрениям, преобладавшим в естественных и прикладных науках того времени. Новоевропейский материализм должен был иметь и вне-эмпирические, общеметафизические и даже религиозные корни. Как и для стоиков, материя для новых материалистов едина, вечна и составляет все, что существует в действительности. Все, что не материя, — вторично либо иллюзорно. Как и у стоиков, материалистический монизм французских просветителей неотъемлем от всеобъемлющего рационализма и религиозного имманентизма (материя и есть бог), что сообщает учению о материи тех и других подлинно религиозный пафос. Материя, или природа, по выражению П. Гольбаха, «есть великое целое, вне которого ничто не может существовать» (*Гольбах П.*, Избр. произв. в 2-х тт., т. 1. М., 1963, с. 75). «Способ существования материи — движение», которое происходит «из внутренне присущей материи силы». Все, что мы воспринимаем и мыслим, включая нас самих и наше мышление, — модификации той же единой материи и ее движения. Материя бесконечна как в пространстве, так и во времени, протяженна, делима, непроницаема, способна принимать любые формы, которые сама же и продуцирует.

Под влиянием эмпирической философии и естествознания сложилось ***феноменалистическое*** учение о материи И. Канта. Уже у предшественников Канта Хр. Вольфа и А. Баумгартена, понятие материи рассматривалось как применимое только к области явлений; однако сами явления еще требовали рационального обоснования в виде более простых субстанций. Кант редуцирует эту основу явлений к полностью непостижимому для нас (т. е. нерациональному) трансцендентальному объекту («вещь в себе»), к которой уже неприменима категория субстанции. По выражению Канта, материя есть «субстанция явления», но не явление субстанции. Будучи явл-

ением, материя существует в нас, она зависит от существования познающего субъекта, однако представляется чем-то внешним, объективным: она есть «чистая форма, или известный способ представления неизвестного предмета с помощью того созерцания, которое мы называем внешним чувством». Материя есть то, что наполняет пространство; протяженность и непроницаемость составляют ее понятие. Материя, по Канту, — это высший эмпирический принцип единства явлений, но принцип не конститутивный, а регулятивный: любое реальное определение материи может рассматриваться как выводимое из чего-то другого. Иными словами, материя не обладает реальностью априори, но только эмпирической реальностью; ее существование не необходимо. Пространство предшествует материи, и ее понятие нужно нам лишь для обозначения того, что существует в пространстве. Чтобы заполнить пространство, материи нужны две основные силы: репульсивная (сила отталкивания), она же экспансивная (сила распространения вширь), — основа ее протяженности и непроницаемости; сила притяжения противоположная первой, — основа ее ограниченности и измеримости. Кантовское учение о материи представляет собой следующий шаг в направлении, заданном эмпиристами, — к устранению понятия материи, из философии, к замене его, как в современной физике и философии естествознания, понятиями пространства и времени как более адекватными и содержательными. Однако непосредственные наследники Канта — немецкие идеалисты — в этом отношении вернулись назад, к прежним категориям греческой и новоевропейской метафизики; поскольку для метафизической системы, объясняющей мир в его единстве, понятие материи необходимо.

Фр. Шеллинг в ранних работах развивает кантовское учение о силах отталкивания и притяжения как двух принципах реальности, или формах материи. Позже у Шеллинга появляется «синтетическая сила» — сила тяжести, как конструирующий материю момент. Сила тяжести, или материя, — это проявление спящего Духа; материя — есть «дух, рассматриваемый в равновесии своих деятельностей». Реальность, бытие — это не дух и материя, ибо оба они — два состояния одного бытия: материя «сама есть угасший дух, или наоборот: дух есть материя в становлении».

Для Гегеля материя есть «первая реальность, наличное для-себя-бытие; она — не просто абстрактное бытие, но позитивное существование пространства, как исключающего другое пространство». Гегель диалектически развивает понятие материи из противоположности двух абстракций — положительной абстракции пространства и отрицательной — времени. «Материя есть единство и отрицание этих двух абстрактных моментов, первое конкретное». Т. о. она отмечает границу, переход из идеальности в реальность. Сам переход, «движение есть процесс — переход из пространства во время и обратно: напротив, материя, как отношение пространства и времени, есть покоящаяся самотождественность». Существенные определения материи составляют диалектическую триаду (отталкивание — притяжение — тяжесть). Тяжесть и есть, по Гегелю, субстанциальность материи: именно тяжесть выражает «ничтожность вне-себя-бытия материи в ее для-себя-бытии, ее несамостоятельность».

Физическое понятие материи довольно существенно отличается от онтологического понятия. Оно складывается со становлением экспериментального естествознания 17 в. под влиянием как философских представлений, так и ради нужд эксперимента. Для Галилея первичные качества материи — это ее арифметические (исчислимость), геометрические (форма, величина, положение, касание) и кинематические (подвижность) свойства. Кеплер усматривает в материи две изначальных, диалектически противопоставленных силы: силу движения и силу инерции. В классической ньютоновской механике основные свойства материи — это инерция (инертная масса), способность сохранять состояние покоя или равномерного прямолинейного движения, и тяжесть — способность тяжелых масс взаимно притягиваться по закону гравитации. Материи противопоставляется энергия — (–) способность совершать механическую работу, или проявлять силу в движении. Другие признаки материи: сохранение массы во всех физических и химических процессах; тождество инертной и тяжелой массы, отличие материи от пространства и времени.

Уже у Лейбница и Канта материя оказывается полностью сводимой к проявлениям силы. У Канта она зависима от пространства и времени как первичных форм чувственности. К нач. 20 в. понятие материи как носителя массы, отличного от силы и энергии, с одной стороны, от пространства и времени, с другой, — расшатывается. В частности, напр., сам процесс взвешивания, сведение массы к весу, устраняет барьер между инертностью как признаком вещества и силой. Уже второй закон Ньютона определяет массу через соотношение силы и ускорения. Открытие неевклидовых геометрий поставило вопрос об их физическом смысле и сделало проблематичным физическое понятие пространства. Кроме того, предпринимались попытки объяснить массу как чисто электромагнитно-индуктивный эффект, причем масса должна рассматриваться в этом случае как величина, зависимая от скорости. Наконец, теория относительности Эйнштейна поставила массу в окончательную зависимость от скорости. Масса и энергия в формуле $E = mc^2$ эквивалентны друг другу и взаимозаменимы. Закон сохранения действителен теперь лишь применительно к «сумме» массы и энергии, т. н. «массэнергии». В то же время пространство, или пространственно-временной континуум, утрачивает «онтологическое» отличие от материи. И то, и другое рассматриваются теперь как различные аспекты той же реальности и, в конечном счете, отождествляются. В современной физике не сохранилось ни одного из классических определений материи. Однако как философия, так и физика предпочитают обходить это ставшее неопределенным и темным понятие, заменяя его другими — пространство-время, хаос, система и др.

Лит.: *Гейзенберг В.* Философские проблемы атомной физики. М., 1953; *Овчинников Н. Ф.* Понятие массы и энергии в их историческом развитии и философском значении. М., 1957; *Кучевский В. Б.* Анализ категории «материя». М., 1983; *Lange F. A.* Geschichte des Materialismus. 1866; *Baeumker Cl.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. 1890; *Weyl H.* Raum, Zeit, Materie. 1970; *Mittelstaedt P.* Philosophische Probleme der modernen Physik. 1976.

Т. Ю. Бородой

МĀТУРЙДЙ Абӯ Мансӯр Муҳаммад Ибн Муҳаммад, ал- (870, Матурид — 940, Самарканд) — мусульманский религиозный философ, основатель и эпоним теологической школы, ставшей одной из двух (наряду с ашаризмом) ведущих школ суннитского ***калама*** — матуридизма. Праву ханафитского толка и другим религиозным наукам ал-Мāтурйдй обучался в Самарканде, где впоследствии преподавал и жил вплоть до своей смерти.

Среди наиболее важных из изданных сочинений ал-Мāтурйдй — обширный комментарий к Корану «Та'вйлāт ал-қур'āн», толкование к теологическому трактату «ал-Фиқх ал-акбар»

(«Большой фикх» Абу Ханифы (основателя ханафитского толка в мусульманском праве, ум. 767) «Шарх ал-Фикх ал-акбар», а также «Книга о единобожии» («Китаб ат-тауҳид»). Лишь последнее признается вполне аутентичным (хотя бейрутское издание 1970 и представляет, по-видимому, одну из версий этой книги). Из не дошедших до нас трудов ал-Матурйди — трактаты по методологии права и работы в опровержение мутазилитов, каррамитов, шиитов и исмаилитов-карматов.

Если ашариты разрабатывали свое учение как серединное между мутазилизмом и традиционализмом, то ал-Матурйди и его последователи занимали срединную позицию между ашаритской и мутазилитской. В ашаритском духе ал-Матурйди учит о реальности и извечности субстанциальных атрибутов, об извечности Корана в отношении его «смысла» и становлении во времени в отношении словесного выражения этого смысла; о людских деяниях как сотворенных Богом, но «приобретенных» (касб) человеком. Однако в отличие от ашаритов (и мутазилитов), ал-Матурйди признает извечность также оперативных атрибутов, присоединяя к семи субстанциальным атрибутам, выделенным ашаритами, восьмой — творение («таквин»). Вслед за мутазилитами ал-Матурйди подчеркивал наличие у человека свободы выбора, отстаивал объективный и рациональный характер нравственных принципов. Для его онтологии и натурфилософии характерен отказ от финитизма (атомизма).

Лит.: Kitab al-Tawhid, ed. F. Kholeif, introd. Beirut, 1970; *Ayyub A.* Maturidism, in: A History of Muslim Philosophy, ed. M. M. Sharif, t. 1. Wiesbaden, 1963.

Т. Ибрагим

МАУДУДИ Абу ал-'Ала' (25 сентября 1903, Аурангабад, Индия — сентябрь 1979) — основатель и идеолог мусульманской фундаменталистской организации «Джама'ат-и ислами». Родился в семье адвоката. Получил домашнее образование. С 16 лет занимался религиозно-политической деятельностью и журналистикой. С 1932 издавал в Хайдарабаде ежемесячник «Тарджуман ал-Кур'ан», в 1941—47 «Джама'ат-и ислами». После раздела Индии переехал в Пакистан. За антиправительственную деятельность неоднократно подвергался тюремному заключению. С 1958 руководимая Маудуди «Джама'ат» становится заметной силой в пакистанской межпартийной борьбе. С 1960-х гг. влияние Маудуди и его движения получили широкое распространение в Индии, Афганистане и др. странах. Маудуди — идеолог «исламского пути развития» регрессистско-возрожденческого толка. Выступал с апологетикой ислама как «самого совершенного из вероучений, содержащего ответы на все кардинальные вопросы этики». Утверждал, что «тауҳид» полностью исключает свободу воли и индивида: «Бог — единственный суверен». В государственной практике предписывал полное подчинение эмиру — пожизненному духовному и светскому главе государства с неограниченными полномочиями и богословам из числа наименее осквернённых западным влиянием (таковых не более 5%). Маудуди прямо выступал против демократии: главная цель исламского государства — осуществление заповедей Аллаха, а не воли народа. Критиковал одновременно капитализм и социализм, признавал священное право частной собственности и предлагал обеспечить социальную справедливость посредством налога в пользу бедных, мусульманского наследственного права и запрета на ростовщичество.

Соч.: *Maudoodi A. A.* Towards Understanding Islam. Delhi, 1961.

Лит.: *Степанянц М. Т.* О некоторых сторонах идеологии и политики «Джамаат-и ислам» в Пакистане. — «Краткие сообщения Института Народов Азии», в. 71. М., 1964.

М. Т. Степанянц

МАУТНЕР (Mauthner), Фриц (22 ноября 1849, Хорице, Богемия — 29 июня 1923, Меерсбург, Германия) — австро-немецкий писатель, литературный критик и философ. По своему первоначальному образованию — журналист. Испытал влияние британского эмпиризма и номинализма, А. Шопенгауэра, феноменалистической эпистемологии ***Э. Маха***, а также кантовского критицизма. Одним из первых среди немецкоязычных авторов стал рассматривать язык с философской точки зрения. Маутнер поддерживал осуществленную Кантом критику разума, однако упрекал немецкого философа в непонимании того, что разум и есть язык: в философии Маутнера разум (интеллект) тождественен языку. Все философские проблемы для него суть языковые проблемы. При этом он опирался на естественный язык и невысоко оценивал попытки его формализации. Ранний ***Л. Витгенштейн*** в «Логико-философском трактате» полемически высказывался по поводу маутнеровской критики языка, однако в поздний период становится явным значительное влияние идей Маутнера на Витгенштейна. ***Э. Кассирер*** критиковал теорию познания Маутнера за скептицизм и доведение до предела принципов эмпиризма.

Маутнер стремился к разработке последовательно номиналистической теории познания. Он вел борьбу с реификацией общих понятий, разоблачал политическое околдовывание людей такими общими понятиями, как «народ», «раса», «дух». Язык философии для Маутнера — тот же обыденный, повседневный язык, лишь подвергшийся некоторому уточнению. Любой язык, вт. ч. язык философии и науки, метафоричен. Двусмысленности и неясности языка связаны именно с его метафоричностью и являются причиной заблуждений познания. Маутнер считал, что язык в целом более приспособлен для поэзии, чем для философии и науки. Научные законы он оценивал лишь как временные индуктивные обобщения, которые с лингвистической точки зрения представляют собой реифицированные метафоры. Логику он сводил к психологии языка и считал, что может быть много различных логик.

Основная цель исследований Маутнера — определить природу и пределы языка. В «Словаре по философии» (Wörterbuch der Philosophie: Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Münch., 1910) дается объяснение психологического происхождения слов, а затем показывается, как в истории философии эти слова подвергались реификации. Отвергая мнение философов и логиков о том, что смысл слов объективен, Маутнер утверждал, что нет языка как такового (это лишь реифицированное общее понятие), а есть отдельные люди, использующие язык в своих целях. Язык — не какая-то универсальная сущность, а активность, социальное явление. Отсюда особое внимание Маутнера к прагматическим аспектам языка. «Критика языка» должка завершаться «молчанием». Маутнеровская философия обыденного языка не пользовалась значительным влиянием при жизни ее автора, однако интерес к ней сильно возрос в 1960-70-х гг.

Соч.: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Stuttg., 1901 — 1903; Die Sprache. Fr./M., 1906; Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4 Bde, 1920—1923; Ausgewählte Schriften, 6 Bde, 1949; в рус. пер.: Атеизм в эпоху Великой Французской революции. Л.—М., 1924.

Лит.: *Weiler G.* Mauthner's Critique of Language. Cumbr., 1970.

А. Ф. Грязнов

МАХ (Mach) Эрнст (18 февраля 1838, Турас, Австро-Венгрия — 19 февраля 1916, Хар, близ Мюнхена) — австрийский физик и философ. Окончил Венский университет (1860). Профессор физики и математики университетов в Граце, Праге, Вене. Физические исследования Маха посвящены проблемам экспериментальной и теоретической механики, акустики и оптики. Отказавшись от представлений об абсолютном пространстве, времени и движении классической механики, предпринял попытку построить эту науку на основе постулата, согласно которому движения тел могут быть определены лишь относительно других тел («принцип относительности Маха»). Этот постулат сыграл важную роль в становлении теории относительности А. Эйнштейна. Мах интересовался вопросами физиологии слуха и зрения, а также механизмами вестибулярного аппарата, что было во многом связано с его философскими интересами — попытками разработать теорию познавательного процесса на основе достижений физиологии органов чувств и психологии. В соответствии со своими позитивистскими установками Мах считал, что совокупность его представлений о познавательном процессе может быть охарактеризована не как философская концепция, а скорее как результат специализированных научно-методических исследований научной деятельности, которые призваны сделать научные исследования более эффективными. Размежевание «позитивной» науки от философии (которая, по его мнению, по природе своей наукой не является и представляет собою совокупность искусственных систем и способов рассуждения, не представляющих научной ценности) и «очищение» научного мышления от «метафизических» (т. е. философских и тем самым ненаучных) предпосылок и включений Мах считал важнейшим условием прогресса подлинного знания.

Мах считал, что в конечном счете процесс познания начинается с ощущений, и потому весь состав знания может и должен быть редуцирован к «чувственному опыту». Никаких «скачков» в познавательном процессе быть не должно (это запрещено «законом экономии мышления», который связан с «принципом непрерывности опыта», провозглашенным еще «первым позитивизмом»). Поэтому понятие следует трактовать как «общее представление», и принципиальной разницы между чувственным и рациональным знанием не существует. Понимание механизмов познания может быть достигнуто прежде всего обращением к самоочевидному содержанию и развитию собственного опыта, а также путем исследования реальной познавательной деятельности других людей. Материал для таких исследований поставляет биология, история науки и психология (в частности, изучение развития детской психики).

Познавательный опыт, согласно Маху, составляет лишь часть целостного жизненного опыта. На первоначальном уровне формирования опыта единство опыта очевидно: здесь еще нет четкого различения «внутреннего» и «внешнего», «субъекта» и «объективного мира» (об этом свидетельствуют как данные детской психологии, так и «критический анализ опыта», в ходе которого осуществляется редукция его «вторичных» образований к чувственной первооснове). Разделение «нейтрального» изначального опыта на «субъективное» и «объективное» возникает как вторичный эффект в процессе развития жизненного опыта. Оно практически полезно; но онтологическое противопоставление субъекта и объекта, превращение их в две самостоятельных реальности, «мир внешний» и «мир внутренний», является «метафизической» ошибкой. Следствием такой ошибки Мах считал, в частности, атомистическую концепцию в физике, поскольку она признает в качестве подлинной реальности такие «сущности», которые не могут быть редуцируемы к ощущениям. Поэтому, по мнению Маха, «атом» (как и кантовская «вещь-в-себе») — «мнимое понятие». Развитие познания, как и всего жизненного опыта, кумулятивно и вместе с тем предпосылочно («апперцептивно» и «ретенционно»). Иначе говоря, любое знание исторично: новое «наслаивается» на прежнее, но при этом его характер во многом определяется предыдущими этапами. Убедительным примером является история понятий механики. Любое знание и всякое понятие, т. о., есть синтез: сознание «склеивает» моменты опыта, присоединяя последующее к предыдущему. В результате поток опыта преобразуется в совокупность предметов, которые суть «комплексы ощущений». Простейший (и важнейший) вид синтеза — приписывание комплексу ощущении имени. Имя — удобный («экономичный») «акустический признак» предмета; благодаря ему предмет сохраняется в памяти. Хотя в дальнейшем к комплексу ощущений присоединяются другие признаки, имя предмета остается неизменным, и потому в знании имя оказывается «ядром» предметного единства. Однако «изначальный» мир при этом сразу и «бессубъектен», и «беспредметен», и «непонятен». О нем в принципе не может быть «воспоминания», поскольку продвижение к истокам, последовательное снятие следов синтеза, заканчивается там, где начинается первый шаг синтеза. Здесь исчезают и Я, и «мир», растворяясь в «потоке опыта». Концепция Маха получила название «махизм» и стала ядром «физического идеализма». См. также ст. ***Эмпириокритицизм*** и ***Р. Авенариус***.

Соч.: Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908; Популярно-научные очерки. СПб., 1909; Принцип сохранения работы. История и корень его. СПб., 1908; Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М., 1909; Механика. Историко-критический опыт ее развития. СПб., 1909.

А. Ф. Зотов

«МАХАБХАШЬЯ» (санскр. «Mahā-bhāṣya» — «Великий комментарий» (к «Аштадхьяи» ***Панини***)) — одно из важнейших сочинений индийской грамматики и философии языка, принадлежащее Патанджали (2 в. до н. э.). «Бхашья» («сочинение) на разговорном языке», а во времена Патанждали таковым был санскрит) представляет собой серию диалогов-дискуссий по разным проблемам грамматики, а также философии языка, относительно которых высказывались Панини и его комментатор Катьяяна. В них участвуют три главных персонажа: ученик, задающий «наивные» вопросы, учитель и некий ācārya-deśīya, начинающий учитель-ассистент, часто отвечающий первым. Подчас несовершенные ответы ассистента уточняются или даже опровергаются учителем, который выносит окончательное решение (siddhānta).

Подобно «Аштадхьяи» Панини, «Махабхашья» состоит из восьми частей, каждая из которых делится на 4 пады (деление на 85 ахник, «дневных уроков», по мнению ученых, является более поздним). Формально «Махабхашья» представляет собой комментарий к варттикам Катьяяны, однако Патанджали часто напрямую обращается к сутрам Панини и дает им собственное толкование в форме дополнения или дискуссии.

Лингвофилософские вопросы обсуждаются во всех частях текста, но особенно во Введении («Паспаша»). Рассмотрев во всех деталях точки зрения сторонников универсального и индивидуального значений слова, Патанджали приходит к выводу,

что оно зависит от желания говорящего выразить в первую очередь то или другое. Важный для грамматистов постулат о вечности слова (под которым подразумевалось прежде всего слово Вед) он понимал в смысле повторяемости, а вовсе не в том онтологическом ключе, в котором его стали трактовать более поздние философы. В сущности, речь идет о двух возможных подходах грамматистов к значениям. Создаются ли они грамматистами или просто описываются ими? Панини, с точки зрения Патанджали, считает, что грамматика не учит значениям, ибо это может привести к бесконечному регрессу (определяя значение одного слова через другое слово, мы вынуждены определить это слово через третье и так до бесконечности, напр., корова — это животное с подгрудком и т. п., животное — это ... и так далее до бесконечности). Грамматика лишь изучает те значения, которые используются в речевой коммуникации.

Важное место в «Махабхашье» уделяется философским понятиям субстанции (дравья), рода (джати), качества (гуна), действия (карман), которые впоследствии станут категориями (падартха) вайшешики.

Хотя во время жизни Патанджали идеи большинства религиозно-философских школ (исключая буддистов и джайнов) находились еще в зачаточном состоянии, через несколько веков философские проблемы, поставленные в «Махабхашье», будут обсуждаться в трудах мимансаков, найяиков и вайшешиков (начало нашей эры), а в дальнейшем получат отклик и в других школах, включая буддийские и джайнские. Обширностью и чрезвычайной сложностью «Махабхашьи» (в Индии существовала пословица, что изучать «Махабхашью» — это все равно, что править огромным царством) объясняется тот факт, что к настоящему времени на европейские языки переведена лишь незначительная ее часть (первая и вторая адхьи и выборочные фрагменты из других адхьяй).

Лит.: Le Maliabhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kayaṭa et l'Uddyoṭa de Nāgeṣa. Adhyāya 1, Pāda 1, āhnika 1—4; Adhyāya 1, Pāda 2; Adhyāya 1, Pāda 3, Trad. par P. Filliozat. Pondichery, 1975—86; Patañjali's Vyākaraṇa-Mahabhāṣya. P.2.1.1; P.2.1.2-2.1.49; P.2.2.2-2.2.23; P.2.2.23—2.2.38; P.1.4.23-1.4.55: P.2.3.1-2.3.17; P.2.3.18—2.3.45; introd., text, transl. and notes by S. D. Joshi, J. A. F. Roodbergen. Pune, 1968—1980.

В. Г. Лысенко

МАХАБХУТА — см. ***Бхута***.

МАХАСАНГХИКА (санскр. mahāsāṃghika — составляющие большую общину) — раннебуддийская школа. Явилась инициатором первой значительной схизмы в истории буддизма, состоявшейся после т. н. второго буддийского собора в конце 4 в. до н. э., когда Махадэва заявил, что даже «совершенный» монах-архат, достигнув нирваны, может подвергаться «нечистоте» и в то же время произносить некоторые сакральные формулы во время созерцания «пути к освобождению». Тенденции к сокращению разрыва между монахами и мирянами и расстояния, отделяющего нирваническое состояние сознания от сансарического (путем употребления эффективных мантр), делают последователей махасангхики предшественниками «великих реформаторов» махаяны. Махасангхика отделяется от «ортодоксальной» стхавиравады (см. ***Тхера-вада***), составляя вместе с ней две большие «ветви» буддийских школ. Самые значительные из ответвлений махасангхики: 1) локоттаравада (признание, в соответствии с протомахаянизмом, «надмировой» природы Будды); 2) гокулика — с дальнейшими ответвлениями в виде бахушрутии и праджняптивады (учение о том, что вещи в конечном счете не реальны, но суть лишь результаты речевых конвенций — ср. махаянская ***виджняна-вада***); 3) чайтика, разделившаяся на группы апарашайла, раджагарика и сиддхартхика, составившие позднее группы андхаки. Среди собственно философских доктрин, в связи с которыми махасангхика расходилась с одними буддийскими школами и солидаризировалась с другими, — уподобление познания светильнику, освещающему как познаваемые объекты, так и себя, а также идея о том, что одновременно могут возникать два познания (напр., зрительное и тактильное). Махасангхика признавала, помимо основных групп скандх (см. ***Дхармы***), особую субтильную и невидимую материю (avijñaptirūpa), призванную, вероятно, обеспечить «локализацию» действия закона кармы.

В. К. Шохин

МАХАТ — см. ***Будхи***.

МАХИЗМ — см. ***Эмпириокритицизм***.

МАХИШАСАКА (санскр. mahīśāsaka, букв. — наставление земли) — ветвь ***вибхаджьявады***, активно участвовавшая в общебуддийских дискуссиях. С ближайшей к ней школой ***дхармагуптаки*** махишасака дискутировала проблему «великой заслуги» (mahāphala), отстаивая тезис о том, что Будда причастен монашеской общине, а не внеположен ей, а потому и дары ей также следует признать результативными. В полемике о том, постигаются ли ***четыре благородные истины*** в мгновенном инсайте или постепенно, она примкнула к первой позиции. Вместе с ***махасангхикой*** и андхакой махишасака четко различала активные страсти (paryavasthāna) и соответствующие им тенденции сознания (anuśaya), тогда как другие школы дифференцировали их менее последовательно. Махишасака солидаризировалась с дхармагуптакой, полагая — в оппозиции более «либеральным» школам, — что даже сравнительно скромные «сверхспособности» (abhijñā), типа телепатических, недоступны небуддистам.

В. К. Шохин

МЕГАРСКАЯ ШКОЛА, мегарики (οἱ μεγαρικοί) (4 — начало 3 в. до н. э.) — одна из сократических школ; основана ***Евклидом из Мегары*** ок. 400 до н. э. Принято выделять три этапа существования Мегарской школы на основании свидетельства Диогена Лаэртия о том, что ближайших сторонников Евклида называли «мегариками», потом — «эристиками» (от греч. «спорить»), а позднее — «диалектиками», потому что эти философы представляли свои логические аргументы в форме вопросов и ответов (Diog. L. II 106). К «мегарикам» относят Евклида и ***Стильпона***, современника Диодора Крона, к «эристикам» — ***Евбулида***, ученика Евклида и оппонента Аристотеля, и ***Алексина***, к «диалектикам» — Клиномаха из Фурий, ***Диодора Крона*** и Филона Диалектика. В современной литературе после работы Седли (*Sedley*, 1977) «диалектическую» и «мегарскую» школы принято рассматривать отдельно, понимая их как различные «школы» (αἵρεσις), но одно «преемство» (διαδοχή — термин эллинистической доксографии).

Основное внимание в раннем учении Мегарской школы (Евклид) было сосредоточено на этике (влияние учения Сократа о едином благе) и метафизике (влияние учения элеатов о едином бытии); позднее — на логике («эристики» и «диалектики»), что также можно возвести к тем же источникам — сократовскому майевтическому методу и парадоксам Зенона Элейского (по Аристотелю, родоначальника «диалектики»),

fr. 54 Rose). Евклид развивал учение о едином благе, указывая, что для него существует много имен, а противоположного ему не существует; Стильпон отрицал общие понятия и возможность предикативных суждений (по общей формуле «А есть В») за исключением тавтологичных («А есть А»). Ученик Евклида Евбулид был известен формулировкой логических парадоксов «Лжец», «Куча», «Рогатый» и других.

Основателем «диалектической школы» считается другой ученик Евклида Клиномах из Фурий, «первым написавший о пропозициях (ἀξιώματα) и предикатах (κατηγορήματα)» (Diog. L. II 112). Школа была известна разработкой 1) логических парадоксов, в т. ч. софистических уловок (Евбулид); 2) модальной логики (Диодор Крон и Филон); 3) теории правильной импликации (Диодор и Филон). Наиболее известен т. н. «главный аргумент» Диодора Крона, согласно которому возможное определялось как то, что истинно или в настоящем, или в будущем. В трактовке возможности Филон отошел от Диодора: по Филону, возможным является все, к чему вещь способна, даже если для осуществления данной возможности существуют неустранимые препятствия, напр.: толща воды мешает увидеть раковины на дне моря, тем не менее, это возможно. В трактовке истинности логической импликации Диодор и Филон также расходились: по Диодору, импликация истинна, только если из истины никогда не следует ложь (импликация как необходимая (модальная) условная связь); по Филону, импликация истинна, только если сейчас из истины не следует ложь, т. е. условные высказывания в зависимости от обстоятельств времени могут менять свою истинность; напр., высказывание «Если сейчас день, то я разговариваю» по Филону истинно, если сейчас действительно день и я говорю, а по Диодору — ложно, потому что как только я перестану говорить, из истины «сейчас день» последует ложь «я разговариваю» (см. *Sext Emp.* Adv. Math.VIII 113—117).

Важны две линии влияния мегарских идей — на Аристотеля и стоиков. В «Метафизике» Аристотель критикует анонимных «мегариков» за неверное учение о возможности (Met. IX 3), — если принять, что мегарики разделяли статичный монизм элеатов, они должны были отрицать различие между возможным и действительным. Неоспоримо влияние Мегарской школы на формирование стоической пропозициональной логики (Зенон из Китая учился у Диодора Крона вместе с Филоном Диалектиком). Стоики (прежде всего Хрисипп) и «диалектики» были создателями новой, неаристотелевской, логики, в которой за базовые единицы были приняты не предикаты, а пропозиции (целые высказывания). Стоики также явились преемниками «диалектиков» в учении об обозначаемом (см. *Ebert,* 1991).

Фрагм.: *Döring K.* Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien. Amst., 1972; *Giannantoni G.* (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, v. 1. Napoli, 1990, p. 375-484.

Лит.: *Sedley D.* in: Proceedings of the Cambridge Philological Society, n. s. 23, 1977, p. 74-120; *Ebert T.* Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Gött., 1991; *Barnes J.* Meaning, saying and thinking, in: *Döring K., Ebert T.* (hrsg.). Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und i hrer Vorläuter. Stuttg., 1993, S. 47-61.

М. А. Солопова

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ — способ организации исследовательской деятельности, предусматривающий взаимодействие в изучении одного и того же объекта представителей различных дисциплин.

Внимание к междисциплинарным исследованиям и даже выделение их в специальный тип исследовательской деятельности относится ко 2-й пол. 20 в., хотя обсуждение различных аспектов междисциплинарного взаимодействия традиционно привлекало историков и философов науки. При этом рассматривались прежде всего два типа междисциплинарного взаимодействия: 1) взаимодействие между системами дисциплинарного знания в процессе функционирования наук, их интеграции и дифференциации; 2) взаимодействие исследователей в совместном изучении различных аспектов одного и того же объекта. В дальнейшем проблематика, связанная с первым типом междисциплинарности, практически полностью стала изучаться в рамках исследований по классификации науки и ее развития.

В настоящее время междисциплинарные исследования рассматриваются прежде всего как проблема исследовательской практики и перевода ее результатов в систему знания. При этом главная задача состоит в том, чтобы преодолеть в процессе исследовании отмеченное в свое время И. Кантом противоречие между строением реальности, закономерности организации которой нам не всегда известны, и наукой, знания которой организованы по научным дисциплинам с характерными для каждой из них базовыми допущениями, гипотезами и расширительными интерпретациями сведений о реальности и ее организации. Эта задача, хотя и не всегда в явной форме, стоит перед участниками междисциплинарных исследований любого масштаба.

Успешное осуществление междисциплинарных исследований предполагает одновременное решение трех видов проблем: методологической (формирование предмета исследований, в котором объект был бы отражен т. о., чтобы его можно было изучать средствами всех участвующих дисциплин, а полученные в ходе исследований результаты могли уточнять и совершенствовать исходное изображение); организационной (создание сети коммуникаций и взаимодействия исследователей с тем, чтобы они могли профессионально участвовать в получении и обсуждении, а также привлекать к нему своих коллег из соответствующих дисциплин); информационной (обеспечение передачи прикладных результатов междисциплинарного исследования в практику принятия решений и их технологического воплощения и одновременно передачу собственно научных результатов, полученных участниками, для экспертизы в системы дисциплинарного знания).

Практика реализации крупных междисциплинарных проектов, где вся эта проблематика вынужденно формулируется в явной форме, позволила накопить уже довольно большой опыт. Ключевую роль играет методологическое обеспечение междисциплинарных исследований, которое предполагает создание предметной конструкции, функционально аналогичной предметной конструкции дисциплины. В эту конструкцию входят следующие главные компоненты: 1) систематически организованное отображение эмпирических данных об объекте, обычно в виде его классификации и одно- или многомерных изображений в виде карт и баз данных; 2) исследовательские средства (методы наблюдения и эксперимента, математические и физические модели и т. д.); 3) набор теорий разной степени общности, разработанных в различных дисциплинах; 4) языковые средства, с помощью которых строятся и модифицируются теоретические описания; 5) содержательные предпосылки (как правило, полностью не эксплицируемые), в духе которых происходит интерпретация новых данных, а также выбор направления их поиска.

В условиях нарастающей глобализации науки особое значение приобретает комплекс проблем, связанных с передачей

результатов крупных междисциплинарных исследовательских проектов. С одной стороны, речь идет о передаче собственно научных результатов для экспертизы и включения в системы знания соответствующих дисциплин. С другой стороны, необходимо организовать каналы и правовое обеспечение прикладных результатов (их патентную защиту, в некоторых случаях рекламу и т. п.), а также практических рекомендаций для принятия политических и управленческих решений.

Э. М. Мирский

МЕЖДУНАРОДНАЯ ФЕДЕРАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ (МФФО) — неправительственная всемирная организация, основанная в 1948. Ее основные цели: прямой вклад в развитие свободных профессиональных связей между философами всех стран, усиление контактов между институтами, обществами и периодическими изданиями, посвященными философии; собирание документации, полезной для развития философских исследований; спонсирование каждые пять лет Всемирного философского конгресса (с 1900); укрепление философского образования, издание трудов и помощь философскому исследованию глобальных проблем. МФФО — также спонсирует крупные международные конференции и другие философские собрания более ограниченного масштаба.

МФФО — член CIPSH (Международный совет по философии и гуманитарным исследованиям), неправительственной организации, состоящей из тринадцати Всемирных федераций и осуществляющей связь между этими федерациями и ЮНЕСКО.

Члены МФФО — философские общества и философские институты национального, регионального или международного уровня. Среди ее 103 полных членов и членов-корреспондентов — 80 национальных обществ и 23 — международных. Под покровительством МФФО подготовлены следующие издания: Bibliographie de la philosophie (Библиография по философии), Philosophers on Their Own Work (Философы о своей собственной работе), Problemes philosophiques d'aujourd'ui (Философские проблемы современности), Philosophy and World Community (Философия и мировое сообщество), Ideas Underlying World Problems (Идеи, связанные с мировыми проблемами) и Philosophy and Cultural Development (Философия и культурное развитие).

«Ньюс-Леттер» (News Letter) — издание МФФО выходит два раза в год, включает информацию о ее деятельности и деятельности ее членов.

Архивы МФФО, содержащие документацию о прошлой деятельности Федерации, хранятся в Институте философии университета Дюссельдорфа (Германия).

МФФО осуществляет свою деятельность через свою Генеральную Ассамблею, Комиссию по выработке регламента и Бюро.

Генеральная Ассамблея состоит из делегатов всех обществ — полных членов МФФО, каждый из которых имеет соответственно по одному' делегату, специально выделенному для этой работы. Генеральная Ассамблея собирается обычно каждые пять лет в связи с Всемирным философским конгрессом.

Комиссия по выработке регламента, представляющая собой административный орган Федерации, состоит помимо президента и экс-президента из тридцати одного члена, избранных Генеральной Ассамблеей на десять лет.

Бюро состоит из президента, экс-президента, из трех вице-президентов, генерального секретаря и казначея.

В настоящее время Федерация имеет четыре постоянных консультативных комитета — Комитет по философским встречам и международной кооперации, Комитет по финансам, Комитет по общей политике, Комитет по межкультурным исследованиям в философии. Помимо этого Комитет по Всемирной декаде по образованию в области человеческих прав, Комитет по преподаванию философии и Комитет по биоэтике.

МФФО открыта для предложений по развитию философии как от отдельных философов, так и от философских институтов.

Высшие должностные лица МФФО с 1948 г.:

1948-1953. Президент: Г. Дж. Пос (Амстердам).

1953—1958. Президент: Н. Берзин (Брюссель); почетный президент: Г. Дж. Пос (Амстердам).

1958—1963. Президент: Ф. Баталья (Болонья); почетный президент: Н. Берзин (Брюссель).

1963—1968. Президент: Ф. Ларройо (Мехико); почетный президент: Ф. Баталья (Болонья).

1968—1973. Президент: Л. Габриэль (Вена); почетный президент: Ф. Ларройо (Мехико).

1978—1983. Президент: А. Д. Димер (Дюссельдорф); почетный президент: С. Гановски (София).

1983—1988. Президент: В. Коши (Монреаль); почетный президент: А. Д. Димер (Дюссельдорф).

1988—1993. Президент: Э. Агацци (Фрибур); почетный президент: В. Коши (Монреаль).

1993—1998. Президент; Ф. Миро Кесада (Лима); почетный президент: В. Коши (Монреаль).

1998—2003. Президент: И. Кучуради (Анкара); почетные президенты: В. Коши (Монреаль), Э. Агацци (Генуя).

И. Кучуради

МЕЙЕН Сергей Викторович (17 декабря 1935, Москва — 30 марта 1987, там же) — геолог, палеоботаник, философ. Окончил геологический факультет Московского университета (1958), доктор геолого-минералогических наук (1969), вице-президент Международной организации палеоботаников (с 1978), лауреат Государственной премии (1989). Основные работы в области стратиграфии, палеофлористики, систематики теории эволюции, философии науки, теории времени, этики ученого.

Вслед за ***А. А. Любищевым*** критиковал прежние эволюционные теории как односторонние. Предложил синтез дарвинизма и номогенеза как взаимодополнительных учений (1974), описывающих различные аспекты эволюции организмов. На примере появления цветковых показал возможность эволюционного скачка (1984). Разработал систему наземных ископаемых растений и схему их эволюции как преобразования разнообразия (концепция глобального флорогенеза, согласно которой высшие таксоны возникали в тропиках и растекались в высокие широты, 1986). В геологии Мейен известен как автор принципа хронологической взаимозаменяемости стратиграфических признаков (принцип Мейена), который привел его к пониманию феномена времени не через часы, а через изменчивость индивида (это понятие Мейен прилагал ко всем наукам). Трактовал стратиграфию в рамках общей теории ***систематики***, где ввел понятие мерона, т. е. класса частей (тогда как таксон — класс индивидов). Развивая понятийный аппарат геологии и биологии, предложил мероно-таксономический анализ как исходную процедуру всякой классификации (1978). Это позволило ему прийти к общей теории разнообразия, которую он называл типологией (после его

смерти получила название «диатропика»). Этическая позиция Мейена выражена в его «принципе сочувствия» к чуждой мысли. Мейен отметил взаимодополнительность холистического и редукционистского принципов объяснения (1978). Как эволюционист Мейен характерен морфологическим подходом (а не экофизиологическим, более принятым у тех, кто критикует дарвинизм с позиций ламаркизма), стремлением включить в рассмотрение все морфологические факты (независимо от того, на какую теорию они работают) и ясным пониманием роли методологии в окончательных выводах. По Мейену, «роль методолога — не учить ученого, как правильно работать, а объяснять ему, что тот на самом деле делает».

Соч.: Принцип сочувствия. — В кн.: Пути в незнаемое, вып. 13. М., 1977; Следы трав индейских. М, 1981; Принципы исторических реконструкций в биологии. — В кн.: Системность и эволюция. М., 1984; Время без часов. — «Знание — сила», 1986, № 12; Стереотипы в биологии. — В кн.: О специфике биологического познания. М., 1987; Fundamentals of Palaeobotany. L., 1987; Введение в историю стратиграфии. М., 1989 (с биографическим очерком и списком трудов).

Лит.: *Гоманьков Л. В.* Синтез или противоречие? — «Природа», 1990, № 4; *Чайковский Ю. В.* Элементы эволюционной диатропики. М., 1990; *Михайлов К. Г.* Типология и практическая систематика. — В кн.: Теоретические проблемы экологии и эволюции. Тольятти, 1995; Чтения памяти С. В. Мейена. Геологический институт РАН. М., 1997.

Ю. В. Чайковский

МЕЙЕР Александр Александрович [10(22) октября 1875, Одесса — 19 июля 1939, Ленинград] — русский философ и историк культуры. Поступил на историко-филологический факультет Новороссийского университета, но был в 1895 арестован и за организацию рабочих кружков сослан в Среднюю Азию. Сотрудничал в газете «Русский Туркестан». Вернувшись из ссылки, участвовал в деятельности С.-Петербургского Философского общества. Переводчик работ Э. Маха, Ф. Йодля, П. Барта, Р. Штаммлера и др. Читал лекции по истории философии и религии в Обществе народных университетов. Участник Всероссийского Церковного Поместного Собора (август 1917). После революции профессор Высших научных курсов П. Ф. Лесгафта (1918—28). Осенью 1917 организует кружок петербургской интеллигенции «Воскресение». В этот кружок входили (в разные годы) Г. П. Федотов, А. С. Аскольдов-Алексеев, А. В. Карташев, Л. Пумпянский, М. М. Бахтин, Н. П. Анциферов и др. Это была, как вспоминает Д. С. Лихачев, «одна из наиболее значительных философских и религиозных организаций в Петербурге» («Об Александре Александровиче Мейере». — «ВФ», 1992, № 7, с. 92). В декабре 1928 за участие в деятельности «Воскресения» был арестован, а весной 1929 приговорен к расстрелу, который потом заменили десятью годами заключения на Соловках, а затем в Белбалтлаге. После освобождения живет в Калязине, где занимается переводческой деятельностью и философией. Мейер строит вариант диалогического персонализма, созвучный идеям М. Бубера и М. Бахтина и ориентированный на реальное действие. Именно этим объясняется значительность организационной деятельности в жизни Мейера. Идею личности он пытается обрести в новом религиозном сознании, которое определяло умонастроение его кружка. По мнению Мейера, идея может получить свое существование лишь в диалоге и благодаря ему. «Верховное Я» своей любовью рождает в нас личность, когда мы ему открыты. Поэтому возможен подлинный диалог между людьми. Создание подлинного диалога — главная цель «Воскресения». Философия, развитая Мейером, является попыткой создания практической нравственной философии, основанной на ряде христианских идей: личности, диалога, тайны. Встреча человека и Бога осуществляется благодаря жертве, символу и мифу, объединяемых в теоретической материи и в опыте «единомножественности» общины.

Соч.: О смысле революции. — «Перевал», 1907, № 8—9; Бакунин и Маркс, Факелы, кн. 2. СПб., 1907; Выступление на докладе С. А. Аскольдова. — В кн.: Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества, в. I. СПб., 1908; Новое религиозное сознание. — «Биржевые ведомости», 1916, 28 октября, № 15889; О праве на миф. — «Свободные голоса», 1918, № 2; Философские сочинения. Париж, 1982; Религиозный смысл мессианизма. — «ВФ», 1992, № 7.

Ф. И. Гиренок, И. А. Дмитриева

МЕЙЕРСОН (Meyerson) Эмиль (12 февраля 1859, Люблин — 4 декабря 1933, Париж) — французский химик и философ науки. Получил образование в Германии под руководством известного химика и инженера Р. Бунзена. В 1882 эмигрировал во Францию, где работал в химической промышленности и издательской сфере; был директором Ассоциации еврейского населения Европы и Малой Азии.

Мейерсон исходил из идеи, что наука есть историчное образование. Это значит, что развитие научного знания нельзя рассматривать только как процесс накопления научных достижений. Напротив, методы, практикуемые на каждом этапе развития любой науки, во многом определены всей ее историей. Поэтому методологические разработки могут быть эффективными только при том условии, что они опираются на глубокое знание истории науки и понимание тенденций ее развития. Методологию Мейерсон определяет как «теорию естествознания», которую, в свою очередь, следует рассматривать как «введение в метафизику». Т. о., его методологическая программа, с одной стороны, оппозиционна позитивистскому пониманию науки, а с другой, — концепции А. Бергсона, противопоставлявшего философию науке.

Опираясь на факты истории науки, Мейерсон, с одной стороны, демонстрирует многообразие научных подходов к познанию реальности, а с другой, — доказывает наличие априорной установки интеллекта на максимально возможную элиминацию различий в эмпирическом материале знания. Тенденция к отождествлению нетождественного свойственна не только физико-математическим наукам, но и химии, и биологии. Конфликт между этой тенденцией и разнообразием содержательного эмпирического материала, по мнению Мейерсона, оказывается движущей силой «прогресса теорий», который, в свою очередь, является важнейшим компонентом исторического развития науки.

По мысли Мейерсона, история науки доказывает, что научного исследования, свободного от разного рода предпосылок, не бывает. В состав предпосылок, помимо эмпирического материала и априорной тенденции к отождествлению, входит также некий набор привычных, оправдавших себя в прошлом, «стандартных» представлений о предмете и методах, а также распространенные общефилософские идеи. Поскольку теории (вопреки мнению позитивистов) не выводятся непосредственно из фактов, а потому и не могут быть доказаны с помощью этих фактов, то объяснение фактов с помощью теорий предстает не как дело самого естествознания, а как важнейшая философская проблема.

Под этим углом зрения он проводит анализ истории принципа причинности, инерции, атомистических представлений, термодинамики, законов сохранения и др., показывая, как научное мышление осуществляет тот процесс, который обыч-

но называют «абстракцией». На самом деле здесь происходит превращение эмпирического, природного факта в «другой объект» — в идеализированный объект теоретического знания, и потому понятие нельзя трактовать как такой же «факт», как чувственное восприятие, и сводить разницу между ними только в степени общности (что было свойственно, напр., эмпириокритицизму).

По мнению Мейерсона, история науки предстает как бесконечный ряд «компромиссов» с многообразием чувственного опыта, которые в ходе исторического развития заключает научная мысль, постоянно стремящаяся к тождеству. И каждый из таких временных «компромиссов» непременно содержит зерно «иррациональности». Полная рациональность, т. е. совершенное исполнение требований разума, означала бы «самоубийство» любой конкретной теории, поскольку многообразие знания, являющегося ее содержанием, было бы в ней «устранено». Т. о., любой эмпирический материал, в конечном счете, «иррационален» по определению, а любая процедура освоения этого материала средствами теории есть его «рационализация». И теоретическая дедукция «фактов» из общих принципов и научных законов возможна лишь в той мере, в какой научный факт сам является теоретическим образованием, т. е. был включен в состав научного знания в результате его теоретической обработки, т. е. превращения его в «частный случай» закономерности.

Из этих общих установок Мейерсона следует вывод о несостоятельности как «крайнего» эмпиризма, так и «радикального» рационализма, как субъективно-идеалистической трактовки «новой» теоретической физики, так и «онтологизации» теоретических концепций, их истолкования в качестве подлинных «картин мира», а научных формулировок — в качестве «объективных законов природы».

Драматические мировоззренческие коллизии в сфере науки являются результатом абсолютизации «субъективного» и «объективного», их превращения в замкнутые, самостоятельные и самодостаточные реальности. Философский анализ истории науки и методологический анализ активности научного разума, согласно Мейерсону, призваны избавить науку от всякой возможности мировоззренческих кризисов, которые сопровождают каждую существенную перестройку ее методов.

Соч.: De l'explication dans les sciences, t. 1—2. P., 1921; La dédication relativiste. P., 1925; Du cheminement de la pensée, t. 1—3, P., 1931; Тождественность и действительность. СПб., 1912.

Лит.: *Kelly Th. R.* Explanation and Reality in the Philosophy of E. Meyerson. L., 1937; *Marcucci S.* E. Meyerson. Torino, 1962.

А. Ф. Зотов

МЕЙНЕКЕ (Meinecke) Фридрих (30 октября 1892, Зальцведель/Альтмаркт — 6 февраля 1954, Берлин) — немецкий историк и философ. Детство и юность прошли под влиянием прусских и протестантских традиций. С 1882 изучал германистику, историю и философию в Бонне и Берлине; среди его учителей были ***Дройзен*** и ***Дильтей***. С 1887 — сотрудник Государственного архива Пруссии. С 1901 — ординарный профессор в Страсбурге, в 1905—14 — во Фрайбурге. В 1914 приглашен в Берлин, в том же году стал членом Академии наук. Изначально консервативно-монархическая и националистическая позиция Мейнеке впоследствии приобрела либеральные очертания, в 1915 выступает за мир, во время войны и после нее публикации Мейнеке были направлены против большевизма и угрозы Веймарской республике со стороны левых и правых радикалов. Последовательно выступал против национал-социализма, однако в движение активного сопротивления вовлечен не был. После окончания Второй мировой войны стал первым ректором основанного тогда Свободного университета Берлина.

Работы Мейнеке посвящены двум темам; судьбе немецкой нации в 18—20 вв. и проблеме смысла истории. Его основные труды — «Становление историзма» («Entstehung des Historismus». 1936), сборник статей «Об историческом смысле и смысле истории» (1939)— находятся под влиянием ***философии жизни*** Дильтея, неокантианских концепций ***Виндельбанда*** и ***Риккерта*** (разделение наук на номотетические и идеографические и др.), а также философских идей ***Гёте***. Важнейшими элементами историзма он считал «идею индивидуальности» и «идею развития»; отправляясь от «каузального» («внешнего», «механического») объяснения, следует достигать «внутреннего», «живого» понимания, включающего фантазию, интуицию, ощущение, сочувствие, любовь. Говоря о «примате духовной истории», Мейнеке причислял к ней не только философию и поэзию, но и (опираясь на Ранке) — политическую историю. Рассматривал «государство» и «народ» в качестве индивидуальностей особого типа.

Соч.: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908; Werke, 9 Bde, 1957—1979.

Лит.: *Bussmann W.* Friedrich Meinecke, 1963; *Hafer W.* Geschichtsschreibung und Wltanschaung, Gedanken zu Werke F. Meineckes, 1950.

И. А. Михайлов

МЕЙНОНГ (Meinong) Алексиус (17 июля 1853, Лемберг — 27 ноября 1920, Грац) — австрийский психолог и философ. В 1875—78 обучался в Вене под руководством ***Брентано***. С 1882 и до конца жизни — профессор университета в Граце. В 1894 основал первый в Австрии институт психологии.

Наибольшую известность приобрела теория предметности Мейнонга, впервые сформулированная в 1904 в статье «О теории предметов» и обсуждавшаяся затем во всех его основных сочинениях. Следуя ***К. Твардовскому***, он проводил различие между тем, что «подразумевается» в интенции («содержание» интенционального опыта) и «объектом» интенции. Т. о., Мейнонг избегал проблем, связанных со смешением объекта, интендированного в акте, и любых ментальных феноменов. Хотя объекты, на которые направлено сознание, не являются мыслительными сущностями, они являются сущностями иного рода. Определить, что есть «предмет», невозможно, поскольку мы не можем указать ни на «род», ни на «характерные признаки» определяемого: «предмет» может быть обозначен только опосредованным образом — указанием на переживание, в котором он постигается. Как и Брентано, Мейнонг считает, что интенциональное отношение не зависит от существования объекта, равно как «объектом» может стать не только то, что существует. Теория предметности имеет дело не только с существующим, но и с не-сущим, а также возможным и невозможным («Пегас», «бесконечно большое число» и т. д.). Предметы сознания вообще находятся «по ту сторону бытия» (ausserseiend): бытие объектом сознания не содержит в себе никаких заключений относительно бытия или не-бытия предмета. Предметом, имеющим свои особенные качества, может считаться все, на что нацелено сознание. Поскольку Мейнонг определяет понятие предмета на основании постигающего его переживания, то его классификация предметностей строится на основе классификации элементарных переживании: представлению, мышлению, чув-

ству и желанию соответствуют объекты (объект оказывается частным случаем предмета), объективы (Objektive), дигнитативы (Dignitative) и дезиративы (Desiderative). Мейнонг различает предметности высшего порядка (дигнитативы и дезиративы) и предметности низшего порядка, лежащие в основе предметностей первого типа. В объекте мы имеем дело либо с «бытием» (напр., «А» есть), или с «так-бытием» (So-sein; «А» есть «В»), либо с «со-бытием» (если «А», то «В»). Объектив (или предмет суждения) есть то, что, по Мейнонгу, в философской традиции ошибочно называли «суждением». К дигнитативам принадлежит триединство истинного, прекрасного и благого, к дезиративам — «долженствование» и «цель». Мейнонг разрабатывал также теорию т. н. гештальт-качеств, (Gestaltsqualität), выдвинутую австрийским психологом Эренфельсом (1859—1932) (напр., восприятие квадрата или мелодии не как суммы элементов, а как некоего целого). Мейнонг разрабатывал также проблемы ***ценностей***.

Соч.: Lüber Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung. Hamb., 1988; Gesamtausgabe, Bd. 1-8. Graz, 1968-78.

И. А. Михайлов

«МЕККАНСКИЕ ОТКРОВЕНИЯ» (араб. «ал-Футухат ал-маккиййа») — наиболее значительное произведение ***Ибн 'Арабй***, крупнейшего философа-суфия, наряду с ***«Геммами мудрости»*** — основной источник для изучения его философских взглядов. Изданное в 1859 в Каире (т. 1—4), до сих пор, за исключением отрывков, не переведено на иностранные языки в силу значительного объема. Ибн 'Арабй создавал «Мекканские откровения» на протяжении второй половины своей жизни, с начала 13 в., когда жил в Мекке, и до самой смерти. Сочинение по праву называют «энциклопедией суфизма», поскольку оно содержит рассуждения едва ли не по всем вопросам теории и практики суфизма. Помимо собственно философских, рассматриваются и многие другие вопросы: суфийская космология и ангелология, хуруфизм (учение о сверхприродных свойствах букв), пророчество и откровение и т. д. Философские взгляды Ибн 'Арабй в «Мекканских откровениях» согласуются с его концепциями, в гораздо более сжатой форме изложенными в «Геммах мудрости». Заключительная глава представляет собой наставления муридам — ученикам суфийских наставников, выполненные в основном в виде максим, хотя и снабженные философскими комментариями.

Рус. пер. отрывков: *Ибн ал-Араби.* Мекканские откровения («ал-Футухат ал-маккиййа»), введение, пер. с араб., примечания и библ. А. Д. Кныша. СПб., 1995; *Он же.* Мекканские откровения (отрывок), пер. А. В. Смирнова.— В кн.: Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998.

А. В. Смирнов

МЕЛАНХТОН (Melanchton — грецизация нем. Шварцерд, Schwarzerd), Филипп (1 февраля 1497, Бреттен, Баден — 19 апреля 1560, Виттенберг) — немецкий теолог и педагог, систематизатор лютеранского вероучения. Воспитывался под сильным влиянием гуманистических идей И. Рейхлина и ***Эразма Роттердамского.*** Окончил Гейдельбергский и Тюбингенский (1514) университеты, с 1518 — заведующий кафедрой греческого языка в Виттенбергском университете, где началось его многолетнее сотрудничество с ***М. Лютером,*** которому он оказывал постоянную помощь в полемика с католиками и в переводе Библии на немецкий язык. Автор многих богословских работ, в том числе «Общих принципов теологии» («Loci communes rerum theologicarum», 1521) — первого систематического изложения протестантской догматики, а также Аугсбургского исповедания — первого документа ***лютеранства.*** После смерти Лютера Меланхтон возглавил лютеранское движение, он был одним из инициаторов Аугсбургского религиозного мира (1555), закрепившего власть князей над церковью по принципу «чья земля, того и вера».

Отстаивая воззрения Лютера, Меланхтон ради достижения религиозного мира стремился выразить их в компромиссной, приемлемой для оппонентов форме. Сказывалась и его давняя приверженность гуманистической традиции. Так, он склонялся к взглядам Эразма Роттердамского в понимании божественного ***предопределения*** и ***свободы воли*** человека, который, по мнению Меланхтона, способен принять или отвергнуть любовь Бога и тем самым ответствен за свою судьбу: «оправдывает» только Бог, но лишь того, кто этого желает. Он подчеркивал роль добрых дел (не как условия ***спасения***, но необходимого свидетельства и выражения ***веры***). Акцент на этических, гуманистических аспектах вероучения навлек на Меланхтона обвинение в пелагианстве со стороны многих лютеранских богословов, которое он решительно отвергал. Как выразитель интересов немецкого бюргерства Меланхтон одобрял расправы с восставшими крестьянами и городским плебсом, призывал к преследованиям «еретиков» (в частности, ***М. Сервета*** и анабаптистов).

В историю Германии Меланхтон вошел как создатель новой системы школьного и университетского образования, основу которого составляло изучение древних языков и античной культуры. Он был автором ставших классическими учебников по греческому и латинскому языку, богословию, риторике, логике, этике, непосредственно участвовал в основании и реорганизации многих школ и университетов, получив широкое признание как Учитель Германии (Praeceptor Germanie).

Ист.: Corpus Reformatorum, 28 v., 1834—1860.

Л. Н. Митрохин

МЕЛИСС (Мέλισσος) из Самоса (5 в. до н. э.) — древнегреческий философ, завершитель и систематизатор традиций ***Элейской школы.*** Архаическая темнота стихов Парменида побудила Мелисса дать ясное прозаическое изложение элейского учения с развернутой аргументацией. Философский трактат Мелисса «О природе, или О сущем» известен в основном по конспектам Симпликия и псевдо-аристотелевскому сочинению «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии». Из исходного постулата «нечто есть» Мелисс дедуцирует все атрибуты сущего: оно вечно (в силу закона ex nihilo nihil, фр. 1), бесконечно (фр. 2—4), одно (так как два бесконечных граничили бы между собой, фр. 6), однородно (так как неоднородность имплицирует множественность, фр. А 5), неподвержено изменениям (росту и убыли; трансформации) и аффектам (боли, печали, фр. 7), неподвижно (т. к. необходимая предпосылка движения — существование пустоты, но пустота — «ничто», фр. 7). Полученный т. о. априорный критерий реальности опровергает данные чувственного опыта: если бы феномены мира мнения-доксы были реальны, то каждый из них (напр., «земля, вода, воздух, огонь, железо») должен был, бы обладать атрибутами «того, что есть» (фр. 8), а это невозможно. Аргумент о бестелесности единого сущего (тело обладает «толщиной», толщина имплицирует наличие частей, части — множественность, фр. 9, ср. антиномию множества у Зенона, 29 B 1 DK) основан на предположении, что бесконечная протяженность и «полнота» исключает «бестелесность». Указание на отсутствие «боли» и «печали» в бытии свидетельствует об

этико-психологическом измерении сущего, очевидно, служившего парадигмой внутреннего спокойствия и душевной неуязвимости мудреца. Отступлений от Парменида у Мелисса немного (бесконечность бытия, отказ от «вечного настоящего»), но его аргументация достаточно оригинальна. Отношение Мелисса к Эмпедоклу и Анаксагору проблематично, влияние на генезис атомистики вероятно.

Фрагм. и свидетельства: DK 1, 258—276; *Reale G.* (ed.). Melisso Samius. Testimonianze e frammenti. Firenze, 1970.

Лит.: *Loenen J. H.* Parmenides, Melissus, Gorgias, a Reinterpretation of Eleatic Philosophy. Assen, 1959; *Solmsen F.* The «Eleatic One» in Melissus. Amst., 1969.

А. В. Лебедев

МЕЛКАЯ БУРЖУАЗИЯ — термин, введенный в научный и общественно-политический обиход марксизмом для обозначения экономического класса мелких торговцев, ремесленников и предпринимателей, возникшего в Европе в Средние века. Занимая промежуточное положение между дворянством и крестьянами, мелкая буржуазия создала необходимые условия для формирования и развития капиталистических отношений. В отличие от собственно ***буржуазии*** (термин, используемый для описания среднего и правящего класса в капиталистическом обществе), которая появилась в 19 в., мелкая буржуазия не имеет четко выраженных политических интересов и склонна скорее поддерживать существующее статус-кво, чем выступать за полномасштабные социальные изменения. Она одинаково настороженно относится как к радикальным проектам построения будущего, так и к реакции, которая посягает на ее права. Мелкая буржуазия настроена скорее консервативно, чем либерально. В 20 в. несмотря на свою приспособляемость к изменяющимся политическим условиям мелкая буржуазия постепенно исчезает с исторической арены, поскольку в значительной своей части переходит в категорию ***«среднего класса»***.

С. В. Евдокимов

МЕЛЛОР (Mellor) Хью (род. 10 июля 1938) — английский философ науки. Получил образование в 1956—62 в области химической инженерии в Кембридже и в университете Миннесоты (США), в 1963—68 — философское образование в Кембриджском университете. С 1965 преподает философию в Кембриджском университете, с 1986 — профессор философии. Активно участвует в организации философской деятельности в Англии, в частности, в работе «Aristotelian Society», «British Journal for the Philosophy of Science» и т. п.

Научные исследования Меллора посвящены в основном таким кардинальным метафизическим проблемам, как анализ случайности и вероятности, время, природа каузации (причинного отношения). Меллор разработал теорию случайностей и вероятности применительно к процессам радиоактивного распада атомов на основе изучения объективных эмпирических свойств таких процессов, которые не сводимы к относительным частотам распада атомов. Ему также принадлежит оригинальная концепция времени, которая не учитывает грамматическое время и согласно которой не существует таких вещей, как будущие события, которые затем становятся настоящими и прошлыми событиями. В рамках этой теории не отрицается истинность, напр., утверждения о том, что «Вторая мировая война» имела место в прошлом, но это утверждение является фактом, лишенным грамматических временных характеристик, и который может быть зафиксирован только после окончания этой войны. На основе этой теории Меллор разработал также теорию каузации, согласно которой отношение каузации существует не между событиями, а между фактами, и наличие этого отношения увеличивает повышение вероятности появления соответствующих действий. В 1980—90-х гг. Меллор активно занимается исследованием онтологического статуса диспозициональных свойств, разработкой антиреалистической концепции философии науки, анализом проблем, трудностей и перспектив развития философии сознания.

Соч.: The Matter of Chance. Cambr., 1971; Real Time. Cambr., 1981; Matters of Metaphysics. Cambr., 1991; The Facts of Causation. Rout-ledge, 1995; Real Time II. Routledge, 1998.

В. Н. Садовский

МЕЛЬЕ (Meslier) Жан (июнь 1664, Мизерни — между 28 июня и 6 июля 1729, Этрепиньи) — французский социалист-утопист. Сын сельского ткача, окончил в Реймсе духовную семинарию, стал священником и, получив приход в деревне, оставался в нем до конца своих дней. Написанный в последние годы жизни революционный и атеистический труд Мелье не мог быть опубликован. Желая сохранить произведение, Мелье переписал его в трех экземплярах и оформил у нотариуса в виде завещания. Впоследствии «Завещание» стало ходить в списках, как и «Извлечение» из него, сделанное в 1742 Вольтером. Мелье писал о христианстве как о нелепой религии, которая вместе с властью образуют два ярма для народа, главный источник всех пороков общества — неравенство, частная собственность и тирания. Только революция объединенного и просвещенного народа избавит его от социального зла. Идеал Мелье — справедливое и свободное общество, основанное на добросовестном труде, взаимной любви и нерушимом мире.

Соч.: Le testament, t. 1—3. Amst., 1864; в рус. пер.: Завещание, т. 1— 3. М., 1954; Что надо делать? Харьков, 1918.

Лит.: *Поршнев Б.Ф.* Мелье (1664—1729). М., 1964; *Кучеренко Г. С.* Судьба «Завещания» Жана Мелье в 18 веке. М., 1968; *Ям К. Е.* Жан Мелье и французский атеизм 18 в. М., 1979; *Каплан А. Б.* Революционно-демократическая идеология и утопический социализм во Франции 18 века. М., 1989.

С. С. Худолей

МЕН ДЕ БИРАН (Maine de Biran) Мари Франсуа-Пьер Гонтье (29 ноября 1766, Бержерак — 20 июля 1824, Париж) — французский философ. Происходил из семьи врача. Сделал блестящую политическую карьеру; был администратором департамента Дордонь (1795), членом Совета пятисот (1797), субпрефектом Бержерака (1806), членом палаты депутатов (1809), государственным советником (1816).

В развитии его философских идей можно выделить три периода. В первый период (до 1804), примыкая к школе «идеологов» (Кабанис, Дестю де Траси и др.), он выступает приверженцем сенсуалистической философии ***Кондильяка***. В докладе о «Влияние привычки на мыслительную способность» («Influence de l'habitudé sur la faculte de penser», 1803) он развивает мысль о том, что в разуме нет ничего, чего не было бы в наших чувствах.

Взгляды, характерные для второго периода (1804—18) — т. н. «философия воли» — изложены в докладе «Об анализе мышления» (1805), удостоенном премии Академии, и в «Опыте об основаниях психологии и об ее отношении к изучению природы» («Essai sur les fondements de la psychologie...», 1812, пол-

ностью опубликован в 1859). Генезис самосознания, Я (le moi) не может быть выведен из пассивных ощущений (sensations). Мыслящее индивидуальное Я является активным субъектом, определяющим возникновение восприятий (perceptions). Активность Я проявляется в волевом усилии (effort) при столкновении с не-я. Это «движущее волевое ощущение» на определенной стадии развития органической жизни берет на себя управление нашим телом, превращая чисто рефлексивные действия в автономную двигательную способность. Так, напр., если я хочу поднять руку, то инициатива исходит от Я, вызывая движение в моем теле. Мен де Биран различает два типа жизни: во-первых, жизнь животную, пассивную — жизнь ощущений, инстинктов, желаний, работа сновидений во время сна, автоматические действия в период бодрствования (иначе говоря, бессознательные механизмы); во-вторых, жизнь человеческую — активную жизнь субъекта как источника инициативы. Для объяснения постоянства Я во время сна или пребывания в бессознательном состоянии он вводит понятие души, отрицая возможность ее познания (существование души является лишь предметом веры).

Мен де Биран выделяет в человеке четыре системы: 1) аффективную, общую у человека с животными и предшествующую возникновению сознания; 2) сенситивную (пробуждение Я и его усилий); 3) перцептивную — сосредоточение усилий и внимания на каком-либо одном предмете, позволяющее познать те или иные вещи; задает иные правила поведения человека, нежели инстинкты; 4) рефлексивную — Я абстрагируется от всех случайных элементов, созерцает себя во всей чистоте, овладевает моральной свободой и ищет счастье в высших сферах разума.

Третий период его творчества (1818—24) отмечен влиянием христианского мистицизма (Паскаль, Фенелон, м-м Гюйо). В незавершенной работе «Новые очерки по антропологии» («Nouveaux essais d'anthropologie», v. 1—2, 1823—24) он различает три рода жизни в человеке: животную (чувственность), человеческую (воля) и божественную (любовь). Оказал влияние на христианский ***экзистенциализм***.

Соч.: Oeuvres, ed. de P. Nisserand, 14 vol. P., 1920—44; De l'existence. Textes inedits, ed. de H. Goutrier. P., 1966.

Лит.: *Naville E.* Maine de Biran, sa vie et ses pensées. P., 1857; *Girard A.* Le journal intime et la notion de personne. P., 1963; *Gouhier H.* Maine de Biran par lui-même. P., 1970; *More T. C. T.* The Psychology of Maine de Biran. Oxf., 1970; «Revue intenationale de philosophie», 1970, № 75 (посвящен Мен де Бирану).

М. М. Федорова

МЕНДЕЛЬСОН (Mendelssohn) Моисей (6 сентября 1729, Дессау — 4 января 1786, Берлин) — немецкий философ, историк религии, издатель и публицист, представитель умеренно-консервативного крыла Берлинского просвещения и т. н. «популярной философии». Был в дружеских отношениях и переписывался с ***Лессингом, Кантом*** и др. Пытался сочетать вольфианскую метафизику с принципами здравого смысла, научное знание с верой в Бога и бессмертие души (опровержению мендельсоновского доказательства простоты и неуничтожимости души Кант посвятил специальный раздел в «Критике чистого разума»). Отстаивал идеи свободомыслия, веротерпимости и национального равноправия, а также просвещения как единой системы образования и нравственного воспитания человека. В знаменитом «споре о пантеизме» полемизировал с ***Фр. Якоби*** по поводу «тайного спинозизма» Лессинга, выступил решительным противником Спинозы, считая его философию синонимом материализма, безбожия и безнравственности. Источник нравственности Мендельсон усматривал во врожденном моральном чувстве, а высший принцип нравственного поведения — в стремлении человека к совершенствованию души и достижению всеобщего личного счастья. Развивая эстетические идеи вольфианства, он связывал чувство удовольствия с чувством симпатии и антипатии и способностью одобрения, которая играет важную роль не только в эстетической, но и в нравственной и познавательной деятельности человека.

Соч.: Gesammelte Schriften, Bd. 1-16. B., 1929; Gesammelte Schriften, Bd., 1 — 19. Stuttg.—Bad Canstatt, 1971—77; в рус. пер.: Рассуждение о духовном свойстве души человеческой. М., 1806; Федон, или о бессмертии души. СПб., 1837.

Лит.: *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. М., 1986: *Жучков В. А.* Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период. М., 1996; ***Bamberger F.*** Die geistige Gestalt M. Mendelssohns. Fr./M., 1929; *Idem.* Spinoza und Mendelssohn. B., 1932; ***Kayserling M.*** M. Mendelssohn. Sein Leben und Wirken. Lpz., 1888; ***Schneiders W.*** Die wahre Aufklärung. Freiburg— München, 1974.

В. А. Жучков

МЕНЕДЕМ (Μενέδημος) из Лампсака (3 в. до н. э.) — греческий философ-киник, последователь сначала эпикурейца Колота, затем киников Эхеклеса и Феомброта (из круга Гиппархии и Метрокла). Описание экстравагантных манер Менедема у Диогена Лаэртия (VI 102) сближает его с Мениппом. Известно о серии полемических текстов Менедема и Колота, направленных друг против друга по поводу ценности поэзии, бедности, самодостаточности (диспут частично сохранился на папирусе из Геркуланума), — это важно как свидетельство того, что киники иногда вступали в более или менее формальные дебаты с философами других школ.

Фрагм.: *Giannantoni G.* (ed.). Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 4. Napoli, 1990, p. 581-83.

Лит.: *Gigante M.* Cinismo e Epicureismo. — В кн.: ***Goulet-Caze M.-O., Goulet R.*** (eds.), Le cynisme ancien et ses prolongements. P., 1993, p. 159-223.

М. А. Солопова

МЕНЕДЕМ (Μενέδημος) из Эретрии (ок. 340-265 до н. э.) — греческий философ-сократик, друг ***Асклепиада*** из Флиунта, глава эретрийской философской школы (см. ***Элидо-эретрийская школа***). Был известен как острослов, завзятый спорщик и видный городской политик. Сочинений не оставил, прославился в основном своими острыми замечаниями и близким к киническому мировосприятием. Из собственных идей Менедема можно отметить обращение сократовской формулы «добродетель есть знание» в «только знание есть благо, хотя и называется многими именами». Основной источник сведений о Менедеме — Диоген Лаэртий, который, в частности, сообщает, что «о школе своей он заботился мало» и «порядка при нем не было заметно» (*Diog. L.* VII 131). Среди анекдотов, которыми заполнена глава о Менедеме у Диогена, сохранились образцы его обсуждений с ***Алексином*** софизмов вроде: «Польза и благо — разные вещи?» — «да» — «значит, польза не есть благо» и т. п., а также критические выпады против стоика Персея. Особенное восхищение из всех философов у Менедема вызывал мегарик ***Стильпон***, след влияния которого можно усмотреть в пристрастии Менедема к обсуждению проблем предикации, отрицания и условных высказываний.

Лит.: ***Knoepfler D.*** La vie de Ménédème d'Éretrie de Diogène Laërce. Basel, 1991.

М. А. Солопова

МЕНТАЛЬНОСТЬ (менталитет) (от лат. mens — ум, мышление, образ мыслей, душевный склад) — глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное; относительно устойчивая совокупность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы воспринимать мир определенным образом. Ментальность формируется в зависимости от традиций культуры, социальных структур и всей среды жизнедеятельности человека, и сама в свою очередь их формирует, выступая как порождающее начало, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики. «Зазор» между практически независимым от истории «коллективным бессознательным» с его «архетипами» (К. Юнг) и исторически изменчивыми «формами общественного сознания» (марксизм) локализует тот уровень, на котором располагаются структуры ментальности. Гуманитарная наука 20 в. скорректировала идущее от Просвещения и типичное для классического рационализма 19 в. отождествление сознания с знанием и сферой разума, подкрепленное ценностным предпочтением когнитивно-письменной формы культуры перед всеми остальными, выдвинув и развив лишенное однозначности представление о ментальности. Духовная атмосфера, в которой развивались представления о ментальности, характеризуется отказом от европоцентризма и монолинейного прогрессистского видения истории. Фиксируя устойчивую настроенность внутреннего мира человека, сплачивающую его в социальные группы и исторические общности, ментальность служит средством анализа и объяснения в гуманитарном знании, особенно в той мере, в какой его предмету присуще динамическое историческое измерение. Поэтому представление о ментальности разрабатывалось гл. о. в исторических науках, особенно в исторической антропологии и в «новой исторической науке», основы которой были заложены в 1930-х гг. французскими учеными, группировавшимися вокруг журнала «Анналы». Конкретные социолого-исторические исследования были посвящены анализу детской, национальной, тоталитарной, европейской, африканской, бюрократической, средневековой и др. видов ментальности. Интерсубъективный по своей сущности мир ментальности, осознаваясь и рационализируясь только выборочно, «пятнами», связывает высокорационализированные формы сознания (науку, философию, политическую идеологию, религию и др.) с миром бессознательных структур, с неосознанными культурными кодами, определяя тем самым образ целостной жизни человека. Природное и культурное, рациональное и эмоциональное, индивидуальное и общественное — все эти оппозиции «перекрываются» на уровне ментальности, растворяясь в ее структурах. Термин «ментальность» встречается уже у Р. Эмерсона (1856), однако свое продуктивное и многоплановое развитие понятие ментальности получило гл. о. во франкоязычной гуманитарной науке. М. Пруст, отмечая новизну термина «ментальность», с симпатией к новшеству вводит его как достойный внимания неологизм в свой словарь, заодно проникая в дотоле неизвестные пространства душевно-духовной жизни человека. В 1922 Л. Леви-Брюль в исследовании «Первобытное мышление» («La mentalite primitive») различает два типа ментальности — дологический и логический, подчеркивая несоизмеримость мышления австралийских и африканских племен с характерным для него «законом партиципации» и основанного на логическом законе противоречия и представленного в европейской традиции рационального мышления. Важной вехой в истории концепций ментальности стали работы французского историка Ж. Лефевра, введшего в качестве объяснительного средства представление о «коллективной ментальности». Исследуя феномен массовой паники, охватившей летом 1789 множество французских деревень и спровоцированной убеждением в грозящей крестьянам опасности со стороны банд разбойников, грабящих и разоряющих все на своем пути, историк пришел к необходимости углубленного подхода к анализу психологии масс, поведение которых, особенно в кризисную эпоху, нельзя объяснить без учета структуры коллективной ментальности. Историк обнаружил, что коллективная эмоция (в данном случае «великий страх») легко направляется на новый объект, если первоначальный объект страха разоблачается в качестве иллюзорного. Исследуя поведение «революционных толп», Лефевр показал, что за привычной идеолого-политической «событийной» историей скрывается ее глубинный источник, в котором переплетаются психологические и социальные моменты — подчиненная особым закономерностям динамика коллективной ментальности. Коллективная и индивидуальная ментальность представляют для Лефевра своего рода биологически обусловленные константы. У другого историка, основателя (наряду с ментальностью Блока) школы «Анналов», Л. Февра понятие ментальности, напротив, лишено биологицистского истолкования. Отталкиваясь от работ А. Валлона и Ш. Блонделя, Февр разрабатывает контуры исторической или социоисторической психологии, развитой впоследствии И. Мейерсоном, З. Барбу и др. В манифесте школы «Новых Анналов» (1946) Февр подчеркивает, что мыслительные привычки и установки, навыки восприятия и эмоциональной жизни наследуются людьми от прошлых поколений без ясного осознания их, хотя он и называет «сознанием» весь этот блок, генерирующий импульсы, формирующие историю и самого человека. Ментальность мыслится Февром не как биологически укорененная константа поведения, а как исторически складывающаяся структура, определяющая мысли, чувства, поведение людей, их ценности и «жесты». В исторических реконструкциях ментальности обнаруживается прежде всего как причина «отставания» или «сопротивления» переменам в социополитической и идеологической сферах (инерционность ментальности). Т. о., ментальные структуры служат одновременно и продуцирующим основанием и препятствием для исторического движения, благодаря чему оно и приобретает свой неповторимый уникальный характер, на воссоздание которого и должна прежде всего ориентироваться история. Образцами раскрытия и воссоздания ментальности различных эпох и социальных слоев служат работы историков нового поколения школы «Анналов» (Ж. Ле Гоффа, Р. Мандру, Ж. Дюби и др.), а также исследования историков культуры, науки, искусства (Й. Хейзинга, Ж.-П. Вернан, П. Франкастель, Э. Панофски и др.). Концепция коллективной ментальности, сложившаяся в истории и социоисторической психологии, имеет свои аналоги в таких конструкциях, как, напр., понятие «социальный характер», предложенное Э. Фроммом в работе «Бегство от свободы» (1941). Как и в исторических исследованиях коллективной ментальности, в работе Фромма разрабатывается модель взаимодействия социальных, экономических и психологических факторов, предполагающая наличие действующих между ними системы двойственных связей. Согласно такой модели, все социально-экономические и политико-идеологические мотивы активности людей имеют шанс на успех в истории лишь при условии их «резонанса» с социопсихологической аурой, в которой они действуют. Рациональное начало как жизнеспо-

собное образование структурировано на матрице социально значимой эмоциональной структуры, причем их локальное взаимопереплетение может расширяться по своего рода автокаталитическому механизму. Создавая такую и подобную ей модели, концепции ментальности способствовали формированию новой методологической атмосферы в гуманитарном знании, противостоя редукционизму в его самых разных вариантах — как со стороны, напр., «экономизма» марксистской окраски, так и со стороны позитивизма, намечая тем самым продуктивные междисциплинарные синтезы психологии, лингвистики, этнологии, исторических дисциплин и других наук о человеке, включая и философию. Структурализм, отвергая концепцию Леви-Брюля «дологической» первобытной ментальности, способствовал дальнейшему развитию и углублению этих концепций и исследований, вводя семиотический подход и распространяя на всю культуру лингвистические модели. Однако в той мере, в какой структурализм переходит в постструктурализм, отношение к понятию ментальности меняется. Это ясно прослеживается, напр., у М. Фуко, выдвинувшего понятие «эпистема», которое можно истолковать как интеллектуальную проекцию структуры ментальности соответствующей эпохи и ее культуры. Но уже в его «Археологии знания» (1969) еще встречающееся здесь и позитивно употребляемое понятие ментальность сменяется негативным к нему отношением. Высоко ценя Ф. Броделя и школу «Анналов» (эта оценка была взаимной), Фуко, однако, перенес акцент с «психологии» на «дискурс» как практику, истолковав последнюю в предельно десубъективизированной тональности. «Суверенность коллективного сознания», как объясняющий принцип, содержащийся в некоторых концепциях ментальности, отвергается Фуко на том основании, что он, как считает философ, априорно и догматически унифицирует само по себе дисперсное «поле» истории. Фуко призывает историка вынести за скобки все подобные синтезаторы, такие, как, напр., представления о «влиянии», «развитии», «предшественнике» и т. п. представления, вносящие презумпцию автономного «антропологического субъекта» и «исторического сознания», на которые историком послушно нанизываются исторические «факты». Однако нельзя и преувеличивать подобный разрыв Фуко с традицией «новой истории», потому что и Февр, и Бродель, призывая к всеобъемлющему синтезу наук о человеке в рамках преображенной истории, развивая глобальный историзм, стремились как раз внести аналитически обнаруживаемое разнообразие и дискретность (столь дорогие Фуко) в тотализирующие и континуализирующие историю концепты «духа», «индивида», «сознания» и т. п.

В философии культуры М. Б. Туровского понятие «ментального пространства» выступает ресурсом и гарантом «очеловечивания» человека в ходе исторического самосозидания. Это понятие было введено Туровским потому, что он не увидел возможности вывести человечность человека, исходя из принципа предметной деятельности, сформулированного в рамках марксистской традиции. Человек формирует себя в качестве субъекта истории, опираясь на надиндивидуальное содержание, наполняющее ментальное пространство. В ментальном пространстве, по Туровскому, фиксируется «интеральность надиндивидуальных директив человечества, диктующих нормы человеческого отношения к миру» (Методологический семинар «Философские обоснования истории культурологии. 1992-1993 гг.». М., 1993, с. 133). Подобное применение понятия ментальности показывает, что оно может использоваться и для описания феномена свободы человека, в то время как в обычных «историях ментальностей» понятие ментальности предстает скорее как компонент описания зоны необходимости, поскольку человек как личность находит в коллективной ментальности то, что ограничивает и детерминирует его свободу и творчество.

Лит.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930; *Он же.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937; *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991; *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993; *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992; История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996; *Lefevre G.* La Grande peur de 1789. Suive de «Les foules revolutionnaires». P., 1988; Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, hrsg. von P. Dinzelbacher. Stuttg., 1933; Mentalitäten im Mittelalter: methodische und inhaltliche Probleme, hrsg. von F. Graus. Sigmaringen, 1987; *Duby G.* Histoire des mentalites. — В кн.: Histoire et ses methodes. Sous la dir. De Ch. Samaran. P., 1961; *Aries Ph.* L'histoire des mentalités. — В кн.: La Nouvelle histoire. Sous la dir. De J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel. P., 1978.

В. П. Визгин

МЕНТАЛЬНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКАЯ — глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное; совокупность интеллектуально-психологических установок, ориентирующих политическое поведение социальной и этнической группы, индивида. В отличие от идеологии — продуманной системы мысли, закрепленной властными или референтными структурами, ментальность выражает тот уровень общественного сознания, в котором отношение к миру остается логически не выявленным, неотрефлектированным, не отделенным от эмоций и привычек, но дает возможность по-своему воспринимать самого себя, свое природное и социальное окружение. В современной литературе понятие ментальности употребляется и в более широком смысле — как общая для членов социально-политической группы психологическая основа, позволяющая единообразно воспринимать и оценивать окружающую политическую реальность, понимать друг друга и действовать в соответствии с определенными устоявшимися нормами и образцами. Тем самым ментальность рассматривается в качестве важного фактора политической жизни общества.

Кризис в общественно-политической жизни ведет к разрушению сложившейся ментальности. Возникает «кризисная» ментальность — дезинтегрированное массовое сознание, для которого характерны неустойчивость и лабильность. Кризис ментальности отрицательно влияет на социальную активность населения, на достижение согласия в обществе подготавливает почву для экстремистских акций, аномии и этноцентризма.

Политическая ментальность — это относительно устойчивая совокупность политических установок различных социальных общностей, образ мыслей и политические образцы поведения людей.

Лит.: *Баталов Э.* Политическая культура современного американского общества. М., 1991; *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991; *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М., 1992; Запад и Восток: традиции и современность. М., 1993; *Гуревич А. Я.* Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993; *Поликарпов В. С.* История нравов России. Восток или Запад. Ростов-на-Дону, 1995; Динамика ценностей населения реформируемой России. М., 1996; История ментальностей. Историческая антропологии. Зарубежные исследовании в обзорах и рефератах. М., 1996.

В. Н. Иванов, Г. Ю. Семигин

МЕНЬШИНСТВО этническое — группа граждан, численно уступающая остальному населению государства и не занимающая господствующего положения, члены которой имеют этнические, религиозные или языковые отличия от остального населения и демонстрируют солидарное желание сохранить свое культурное своеобразие и групповую целостность. В ряде социально-политических ситуаций выделяют расовые, религиозные или языковые меньшинства. Термин этническое меньшинство схож с термином «национальное меньшинство», который более распространен в странах Восточной Европы и бывшего СССР, где под ним понимается группа, относящая себя к этнической (культурной) нации, но проживающая за пределами основного территориального самоопределения последней (напр., венгры вне Венгрии, украинцы вне Украины, русские вне России, татары вне Татарстана). В широком смысле термин «этническое меньшинство» употребляется в отношении всех численно, культурно и политически недоминирующих этнических групп в государстве (напр., нерусские народы в России или неханьские народы в Китае).

Проблема меньшинств, в т. ч. этнических, возникла вместе со становлением системы европейских национальных государств, когда централизация власти и идеологическое оформление национального единства приводили к утверждению коренных господствующих культурных и религиозных образцов и одновременно к порождению нетерпимости в отношении «чужаков». Эти проблемы требовали специальных решений и регулирования со стороны государства, а также межгосударственных договоренностей (этническая общность, представленная меньшинством в одном государстве часто оказывалась большинством в соседнем). Так возник корпус прав меньшинств, который носил не только гуманитарный (защита прав человека), но прагматический защитный (предупреждение международных конфликтов) характер.

Особую остроту проблема этнических меньшинств приобрела в 20 в. в связи с ростом этнического самосознания малых групп, интенсивных международных; миграций, процессами демократизации и правозащитным движением. Система международной защиты этнических меньшинств была создана после 1-й мировой войны в рамках Лига наций, а затем развита в конвенциях, международных пактах и декларациях ООН, в т. ч. в принятой в 1992 «Декларации о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным и языковым меньшинствам». В 1992 при ОБСЕ был учрежден институт Верховного комиссара по делам национальных меньшинств с целью предотвращения конфликтов, связанных с положением этнических меньшинств. При этом четкого определения этнических или национальных меньшинств нет. Принадлежность конкретного лица к этническому меньшинству прежде всего связана с культурной и социально-политической ситуацией, которая воспринимается представителями этнической группы как негативная и требующая изменения, а не только с ситуацией численного меньшинства. Другими словами, меньшинство — это прежде всего реальное состояние и ощущение приниженного статуса, т. е. это есть категория аксиологическая, а не статистическая. Группы, претендующие на статус этнического меньшинства, могут занимать и доминирующее положение по отношению к остальному населению государства, а значит таковым не являться. Некоторые этнические меньшинства в общегосударственном масштабе составляют большинство в рамках территориальных автономий и пользуются в них привилегированным статусом, считая себя ***нациями*** (напр., каталонцы в испанской области Каталония, франкоканадцы в канадской провинции Квебек, титульные национальности в республиках Российской Федерации). Эти группы не склонны считать себя меньшинствами, тем более, что, напр., понятие «нацмен» в СССР носило уничижительный характер. Т. о., этническое меньшинство — это не только объективное положение определенной этнической группы, но и представление членов группы о своем приниженном статусе и неравных правах.

Проблема этнических меньшинств имеет особое значение для иммигрантских и для дисперсно расселенных этнических групп, не имеющих территориальной автономии, т. к. международные механизмы предусматривают гл. о. защиту от дискриминации без предоставления территориальной автономии. Поэтому некоторые постсоветские и др. государства намеренно переводят в категорию этнических меньшинств значительную часть населения, не принадлежащего к доминирующей группе, чтобы избежать предоставления территориальной автономии или формулы равнообщинных сообществ, как это имеет место с русскими на Украине, в Латвии и Эстонии. Аналогичные группы населения в др. странах (франкоканадцы в Канаде, шведы в Финляндии, ирландцы и шотландцы в Великобритании, каталонцы в Испании) не считаются этническими меньшинствами, а квалифицируются как народы-партнеры, составляющие одну гражданскую нацию (канадскую, финскую, британскую, испанскую).

Общественные движения этнических меньшинств активизировались на территориях бывшего СССР в связи с появлением этнических общностей, разделенных новыми границами. В ряде постсоветских государств были приняты законы о правах этнических меньшинств. Россия приняла международные обязательства по соблюдению прав этнических меньшинств, в т. ч. в рамках СНГ, и ратифицировала в 1998 Европейскую рамочную конвенцию по защите национальных меньшинств. В рамках современных подходов к проблеме меньшинств предусматривается реализация как индивидуальных прав человека, связанных с его принадлежностью к группе этнического меньшинства, так и ряда коллективных прав, среди которых прежде всего: право существовать в виде группы; право на защиту от геноцида; право на сохранение и развитие культурного наследия и культурной жизни; право на развитие и пользование родным языком; право на общение и поддержание иных контактов с членами родственных групп в др. странах.

Лит.: *Абашидзе А. Х.* Зашита прав меньшинств по международному и внутригосударственному праву. М., 1996; *Блищенко И. П., Абашидзе А. Х.* Международные проблемы защиты национальных меньшинств. М., 1991; *Брук С. И.* Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1986; *Лейпхарт А.* Демократия в многосоставных обществах. Сравнительное исследование. М., 1997; Народы и религии мира. Энциклопедия, гл. ред. В. А. Тишков. М., 1998; Права человека и межнациональные отношения. М., 1994; *Соколовский С. В.* Права меньшинств. Антропологические, социологические и международно-правовые аспекты. М., 1997; Этничность и власть в полиэтничных государствах. М., 1994; *Alfredsson A.* Equality and non-discrimination: Minority rights, Strasbourg, 1990; *Stavenhagen R.* The Ethnic Question: Conflicts, Development and Human Rights. Tokyo, 1990; World Directory of Minorities. Harlow (Essex), 1989.

В. А Тишков

МЕОН (греч. μὴὸν — не-сущее, несуществующее, небытие) — философское понятие, передающее представление о всякой неопределенности, противоположности пределу, нетожде-

ственности самому себе и потому непостигаемое. Иногда меон выступает как относительное небытие, «еще не бытие». Представление об отрицательном, несуществующем Абсолюте существовало в китайской и индийской метафизике, в буддизме, в древних теософских системах. Категория не-сущего и небытия встречается у пифагорейцев, сам термин появляется у Парменида («О природе»), у софистов и обретает терминологическую определенность у Платона («Софист») и Аристотеля. Соединенное с представлением об «ином» и с учением Аристотеля о ὕλη (материи), не-сущее становится одним из центральных понятий неоплатоников.

Меон — основная категория теории меонизма (мэонизма), разработанной ***Н. М. Минским*** в его религиозно-философском труде «При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни» (1890) и др. сочинениях. Заимствованная у Платона категория переосмысливается и предстает как «недостижимая святыня». Минский выделяет меоны пространственные (атом и вселенная), временные (вечность и мгновение), первопричины и верховной цели, познания («вещь сама по себе», отрешенная от познающего «я»), бытия и небытия, наконец, меоны, характеризующие нравственные категории. Все они сливаются в понятие единого. Меоны по своему содержанию противоположны реальным явлениям и представляют собой «понятия о чем-то совмещающем абсолютное бытие с абсолютным небытием». Природа меонов часто отрицательная, они не существуют ни в настоящем, ни в прошлом, ни в будущем, человек не может ни постичь, ни познать их, ни даже в мыслях приблизиться к ним, а может стремиться лишь к достижению чувства экстаза, которое они вызывают. Радость, возникающая от стремления к меонам, и скорбь от невозможности их достижения рождают, по Минскому, внутреннее мистическое откровение («религию экстаза»). Теория Минского и само использование категории меона подверглись резкой критике со стороны представителей разных направлений философской мысли. Вл. Соловьев, показав, что мысль об абсолютном в его отрицательном определении не нова и является «idee fixe всего восточного умозрения», рекомендовал Минскому «вместо его измышленного «мэона»» использовать особое название каббалистов «эн-соф» (*Соловьев Вл.* Собр. соч. СПб., 1912, т. 6, с. 267).

Лит.: *Минский Н. М.* Религия будущего (Философские разговоры). СПб., 1905; «Меонизм» Н. М. Минского в сжатом изложении автора. — В кн.: Русская литература 20 в. М., 1915.

Л. А. Сугай

МЕРА — категория философского дискурса, фиксирующая и обобщающая результаты и процедуры ***измерения*** качественно-количественной определенности предметов, процессов и их взаимоотношений, тех средств измерения, которые выступают в функции эталонов. В противовес квалитативизму, где речь идет о качественном описании, и квантификационизму, где абсолютизируются количественные параметры и величины измеряемых предметов и процессов, анализ меры и мерных отношений исходит из единства качественных и количественных характеристик, из важности, с одной стороны, количественных изменений для существования качественной определенности, для возникновения нового качества, и, с другой стороны, качественной определенности для порогового значения количественных изменений, интервала изменений количественных величин, в рамках которого можно говорить о сохранении качества исследуемого предмета или процесса. Категория меры тесно связана с такими понятиями философского (гносеологического, эстетического, этического) дискурса, как пропорция, гармония, соразмерность, масштаб, порядок, умеренность, середина, ритм, метр и др. В науке начиная с 17 в., когда процедуры измерения стали методологически значимыми, мера обычно трактуется как единица измерения, масштаб измерения, способ фиксации того, что данное количество или данная величина применяются для измерения других качественно определенных предметов и процессов, причем эталон измерения оказывается безразличным к особенностям измеряемых предметов или процессов и речь идет об определенном количестве единого субстрата, однородного вещества, материи, лишенной формы. Развертывание философского анализа меры и соответствующих понятий — от единого как меры через масштаб меры к единице меры и от взаимоотношений мер к узловой линии мер и к выявлению системной меры — неразрывным образом связано с логико-методологическим осмыслением усложняющихся процедур и средств измерения и использованием измерительных процедур в различных областях знания и человеческой культуры — от вычленения простейших единиц измерения до построения абстрактной математической теории меры, где говорят о мере множества (напр., о мере А. Лебега, характеризующей множества, лежащие на плоскости).

В античной мифологии символом меры была богиня Немезида, изображавшаяся с весами в руках, поскольку она выполняла функции кары и возмездия за преступные деяния человека. Она же почиталась как богиня справедливости, равенства, закона и была устроительницей космического порядка. Так, согласно Еврипиду, Немезида ответственна за чередование ночи и дня, более того «И меру нам и вес / Она дает и числа образует» (Финикиянки 541–545). Мера имела и в античной мифологии, и у досократиков этическое и космическое значение. Согласно Гесиоду, «Меру в словах соблюдешь — / и всякому будешь приятен» (Работы и дни, 694, пер. В. Вересаева). Мера, понимаемая как умеренность в поступках и словах, — одно из центральных понятий первых античных философов (Клеобул: «Мера лучше всего»; Солон: «Ничего слишком»; Питтак: «Знай меру»; Фалес: «Блюди меру». — В кн.: Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М., 1989, с. 92–93). Одновременно мера имела и космическо-онтологическое значение, характеризуя способ бытия первоначал и их пропорции. Так, Гераклит говорил о космосе как о вечно живом огне, «мерно возгорающимся и мерно угасающим» (там же, с. 217), причем эти две попеременно наступающие фазы — фаза огня (экцирозы) и фаза равноправного существования всех четырех стихий (диакосмезы) по времени соотносятся как три к одному, т. е. как пропорция. Бог, по словам Гераклита, «выравнивает чрезмерности космоса, отдавая приказы через Солнце» (там же, с. 183), а «Солнце не преступит положенных мер, а не то его разыщут Эриннии, союзницы Правды» (там же, с. 220). Здесь мифологические истоки раннегреческой философии очевидны. Столь же явны мифологические истоки в учении Диогена Аполлонийского о воздухе как первоначале, которому присуща высокая степень сознания, позволяющего «полагать меру всему: зиме и лету, ночи и дню, дождям, ветрам и ведру» (там же, с. 547). Здесь, однако, первоначало понимается как «общий субстрат», сохраняющийся в многоразличных изменениях и превращениях. Таким «единым субстратом» для него оказывается Бог, тождественный воздуху и одновременно сознанию.

Пифагорейцы стремились выразить меру с помощью чисел и пропорций. Так, признаком справедливости они считали эк-

вивалентность и равенство, и, пытаясь выразить их в числе, они определяли справедливость как «первое квадратное число» (там же, с. 466), т. е. как 4 или 9. Обсуждая проблему соизмеримости величин, они назвали величины, подпадающие под одну меру, соизмеримыми, а не подпадающие — несоизмеримыми (там же, с. 476). В пифагорейской арифмологии речь уже идет о поиске единой меры и о вычленении масштаба измерения, хотя этот поиск привел к кризису античной математики, столкнувшейся с проблемой несоизмеримости и с существованием иррациональных чисел, в принципе ею не допускаемых. В учении о гармонии космоса, в котором «в равной пропорции существуют свет и тьма, горячее и холодное, сухое и влажное» (там же, с. 486), о космическом значении арифметической и геометрической пропорций, о подражании (мимесисе) вещей числам, не трудно выявить мифологические истоки экстраполяции на весь космос тех структур, которые связаны с осмыслением практики музицирования, землемерия, геометрических построений.

В древнегреческом атомизме мера также имела не только этическое значение прекрасной умеренности, противостоящей избытку и недостатку (см. фр. 472, 527, 558, 561, 601. — В кн.: Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности, М., 1935), но и космологическое значение, коль скоро структура вещей и всего космоса определялась симметрией и асимметрией атомов (напр., Левкипп А14).

В противовес космологической интерпретации меры в античности развивается и сугубо антропологическая трактовка меры. Так, согласно Протагору, «человек есть мера вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (*Секст Эмпирик*. Против ученых, VII 60). Здесь уже критерием, или мерой, является человек, измеряющий собой все вещи и весь космос. Антропологический подход нашел свое выражение в искусствознании (напр., в каноне Поликлета) и в медицине, где здоровье трактуется у Гиппократа как соразмерное смешение крови, флегмы, желтой и черной желчи.

Хотя Платон одновременно употребляет ряд терминов, относящихся к мере, как синонимы (напр., соразмерность, умеренность), он начинает связывать меру с измерением, которое не ограничивается сугубо количественным измерением величин, а включает в себя и качественно сущностную характеристику деятельности человека в таких областях, как ткачество, политика и др. Одно дело измерение, соотносящее большее и меньшее и выражаемое в величине, а другое — измерение, состоящее в отношении к умеренному: «большее и меньшее измеримы не только друг по отношению к другу, но и по отношению к становлению меры». Искусство измерения Платон разделяет на два вида: на измерение числа, длины, глубины, ширины и скорости, осуществляющееся путем сопоставления с противоположным, и на измерение путем сопоставления с умеренным, с серединой между двумя крайностями. Этим двум видам измерения соответствуют два вида меры — мера количественного измерения и мера, предполагающая выявление единого подобия всех родственных свойств и охват их единородной сущностью, что и позволяет с помощью этой меры осуществить нравственно благое и прекрасное (Политик 284 b—e. - В кн.: Соч., т. 3, ч. 2. М., 1972, с. 46—47). Эти два искусства измерения и два вида меры принципиально отличаются друг от друга. Для Платона несомненно, что «измерение, счет и взвешивание» являются «услужливыми помощниками» истинного познания, а «то, что в нас доверяет измерению и рассуждению, было бы наилучшим началом души» (Государство 603 a. — В кн.: Соч., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 432). И все же, согласно Платону, существует ряд областей человеческой деятельности, которые не поддаются измерению и к которым невозможно приложить категорию меры (напр., поэзия). Кроме того, важно и то, что не следует смешивать два вида измерения и два вида меры — мера тех вещей, которая хотя и немного не соответствует сущности, не будет сообразной, «ведь несовершенное не может служить мерой чего бы то ни было» (Государство, 504). В анализе высшего Блага в диалоге «Филеб» Платон разворачивает учение о мере, связывая его с выявлением меры в различных по своей точности искусствах — от музыки до строительного искусства. Строительное искусство «пользуется многочисленными мерами и орудиями, которые сообщают ему большую точность и ставят его выше многих наук» (*Филеб* 56 b. — В кн.: Соч., т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 72). Плотник при строительстве использует такие инструменты, как отвес, токарный резец, циркуль, плотничий шнур, тиски. Как мы видим, это не только орудия деятельности, но и средства измерения, конечно, весьма простые, но позволяющие осуществить количественное измерение. Благо не поддается этому виду измерения. Для того, чтобы найти меру, характеризующую благо, Платон вводит понятия «беспредельное» и «предел», смешение которых и составляет меры (*Филеб* 24 c-d). Причем здесь в анализе меры есть определенные несогласованности: предел уже характеризуется с помощью понятия соразмерности, а смешение беспредельного и предела ведет к бытию и мере в здоровье, музыке, распределении времен года и в прекрасном. Благо понимается им как единство трех идей — красоты, соразмерности и истины, т. е. она включает в себя меру. Вместе с тем в учении об иерархии блага Платон включает в первую ступень блага «все относящееся к мере, умеренности и своевременности» (*Филеб* 66 a) и во вторую ступень — прекрасное, совершенное и соразмерное (*Филеб* 66 b). Историки античной философии (А. Ф. Лосев и др.) обратили внимание на отождествление Платоном меры и соразмерности при анализе смеси и меры и умеренности при характеристике силы блага в связи с добродетелью и красотой. Соразмерность (симметрия), казалось бы, должна иметь гораздо более общее значение, чем мера, коль скоро здесь речь идет о причине смешения и далеко не все поддается измерению с помощью меры, однако различение Платоном двух видов измерения — количественного и сущностного — позволяет понять именно меру как всеобщую категорию, относящуюся и к бытию, и к знанию, и к этике, и к эстетике. В таком случае иерархия блага может быть понята как иерархия выражения высшего Блага в мерной симметрии прекрасного и умеренной соразмерности этических добродетелей.

Универсальное значение категория меры приобретает у Аристотеля. Он вычленяет два вида количественного соизмерения: 1) сопоставление одного с другим, когда «большое и малое рассматривается в отношении к другому» — соотнесенному (Категории 5 b 30), что позволяет раскрыть подобное и неподобное в той или иной степени, сходное и несходное в той или иной степени, 2) собственно количественное измерение, где мера — средство познания количества, которое постигается через единое и число. Выявление меры предполагает, согласно Аристотелю, не только раскрытие единого (напр., в ширине, длине, глубине, тяжести, скорости), но и фиксацию неделимого, т. е. простого, или по качеству, или по количеству (Метафизика X 1, 1052 b 25). Единое, будучи началом числа, выражается в некоей неделимой мере — масштабе из-

мерения, имеющего числовую форму. «Мера числа самая точная: ведь единица принимается как нечто во всех отношениях неделимое» (там же, 1053 a 1). Во всех остальных случаях мера выступает как образец измерения, напр., жидкого, сыпучего, имеющего тяжесть и величину. Перечисляя различные виды меры как единицы измерения (стадий, талант, четверть тона в музыке, звук в речи, равномерное и наиболее быстрое движение неба для измерения других форм движения), Аристотель проводит мысль, что нередко нельзя ограничиться лишь одной мерой и следует вычленять несколько мер, представленных в тех или иных числовых соотношениях, или пропорциях, мера как единица измерения должна быть «однородна с измеряемым» (там же, 1053 a 25). Не приемля тезис Протагора за его бессодержательность (ведь он «ничего не содержит» — там же, 1053 b 1), Аристотель развивает мысль о том, что скорее вещи являются мерой для человеческого знания: «могло бы казаться, что знание есть мера, а то, что познается, — измеряемое, однако на деле оказывается, что хотя всякое знание касается того, что познается, но не всякое познаваемое соотнесено со знанием, так как в некотором смысле знание измеряется тем, что познается» (там же, 1057 a 10). Категория меры играет большую роль в этическом исследовании добродетелей, рассматриваемых им как середина между двумя крайностями — пороками (так, мужество — это середина между безрассудством и трусостью, скромность — середина между бесстыдством и застенчивостью и т. д.). Этика как учение о добродетели по сути дела является учением о мере, избегающей крайностей излишества и недостаточности и выражающейся в ряде понятий — симметрия, умеренность, середина, этос, равенство, справедливость и др.

В эллинистической философии категория меры нашла свое выражение в учение о метриопатии (умеренности страсти), развивавшегося эпикуреизмом и стоицизмом. Для неоплатонизма мера — это идеальная соразмерная структура каждой вещи и всего космоса в целом, причем речь идет об эманации неразличимого Единого с помощью числа к уму и к душе и от нее — к материи. Эта эманация структурно оформлена и мерна. Однако ни Единое, ни его иерархические структуры, в частности, прекрасное, согласно Плотину, не могут быть выражены с помощью понятий соразмерности, симметрии, измеримости частей, а возникают благодаря внутреннему, смысловому эйдосу Единого (Об умной красоте. — В кн.: Эннеады V 8). Мера, понятая как структурная оформленность и иерархическая упорядоченность, оказывается характеристикой не только этико-политической жизни (напр., справедливости, понимаемой у Прокла как мера, господствующая в душе), но и жизнеустроительства всего космоса (поэтому справедливость у него одновременно — хранительница порядка и соразмерности, причина красоты и само прекрасное). Однако в спекулятивном опьянении мистикой чисел и числовых отношений (особенно интеллигибельных), неоплатоники забыли о методах реального измерения как физических тел и процессов, так и феноменов культуры (напр., о поэтической метрике, канонах художественного произведения и пр.) и о процедурах количественного измерения, осуществляющегося с помощью чисел и числовых соотношений.

В средневековой философии мера стала характеристикой не космоса и иерархических уровней эманации первоединого, а трансцендентного Бога, творящего мир из ничто, ничего не оставившего не приведенным в порядок и все расположившего мерою, числом и весом (Прем. XI, 21). Для средневековой теологии и философии возник нелегкий вопрос о том, где же и как существовали мера, число и вес до творения тварного мира. Мера стала использоваться преимущественно для оценки нравственных поступков человека: «Какою мерою мерите, такою и вам будут мерить» (*Мф.* 7:2, *Мк.* 4:24). В западноевропейской средневековой философии сложились два направления в интерпретации меры — одно из них стремится выявить уровни меры и ее постижения, другое полагает, что к Богу не приложимо понятие меры, которое характеризует скорее тварный мир. Но и то, и другое направление едино в том, что «Бог не исследуется буквами, слогами и числами и не должно исследовать такие предметы, которых не может постигнуть человеческий разум, стоящий далеко ниже Бога» (*Ириней Лионский.* Против ересей, II, 25). Одно из них представлено в тонких и изощренно рациональных дистинкциях августинизма и схоластики, другое — в мистической философии (напр., ареопагатиках). Для Августина «Бог не есть ни мера, ни число, ни вес, ни что-либо иное, подобное этому» (О книге Бытия, IV гл. III. — В кн.: Творения, т. 2. СПб.—К., 1998, с. 390). Мера сообщает вещам определенность, поэтому «в своем изначальном смысле» мера, число и вес «суть Он — Тот, Кто всему дает определенную форму и порядок». Вместе с тем Августин строит иерархию мер: 1) мера, которую можно видеть и мыслить в телесных вещах — небесных и земных, 2) мера, характеризующая действия человека, без чего они превратятся в безостановочные и неумеренные, 3) мера состояния духа, 4) мера воли и любви, позволяющая взвесить наши предпочтения, желания и стремления. Наиболее близкими Богу являются «умно-духовные меры». Сопоставляя наиболее совершенную фигуру — круг — с душевной доблестью, он определяет эту добродетель души как «божественную соразмерность и согласие в образе действия» («О количестве души». — Там же, т. 1. СПб.—К, 1998, с. 210). Познание естественной меры физических тел — дело тайное и трудное (там же, с. 211), тем более трудно постижение меры общественного порядка, предполагающей соразмерность наказаний и наград, и меры души, совпадающей с «силой души», собирающей тело в одно целое, удерживающей его в единстве, распределяющей питание равномерно по членам организма, сохраняющей его стройность и соразмерность и в красоте, и в росте, и в рождении. «Умно-духовная мера содержится в другой мере» (там же, т. 2, с. 390), а именно в «мере без меры», т. е. в Боге. С этой мерой без меры сообразуется то, что ею сотворено, сама же мера без меры «не происходит ниоткуда». Августин подчеркивает, что нельзя ограничиваться выявлением и постижением меры в физическом мире, что необходимо «очистить свой ум для созерцания высшего» и для постижения меры числа и веса, существующих «вне того, что по ним расположено» (там же, с. 391), а как идеи в Божественном Слове. В трактате «Истинная религия» Августин проводит мысль о том, что каждое произведение искусства благодаря гармонии «бывает целостным и прекрасным, сама же гармония требует равенства и единства, состоящего или в сходстве равных частей, или в пропорциональности частей неравных... само истинное равенство и подобие, а также само истинное и первое единство созерцается не телесными глазами и не каким-либо из телесных чувств, а только мыслящим умом» («Об истинной религии» 30. — В кн.: Творения, т. 1. СПб.—К., 1998, с. 429). Категория меры выражается у Августина в таких понятиях, как канон совершенства, субстанция, форма, число, соответствие, равенство, единство, симметрия, пропорция. В трактате «О порядке» Августин назы-

вает меру матерью порядка («О порядке», там же, т. 1, с. 180), объединяя такие характеристики, как взаимная соразмерность частей, прекрасное, разумное, симметричное, совершенное. По его словам, «в правильно проведенных измерениях проявляется разум», но выявление меры тем совершеннее, чем в большей мере она связана с числами, числовыми измерениями, или, как говорит Августин, с умозрительными измерениями (там же, с. 173). Тот, «кто может привести к простому единству, истинному и точному, тот наиболее достоин имени ученого» (там же, с. 174). В работе «О количестве души» Августин подчеркивает, что «душа не имеет ничего, что определяется при измерении тел» (там же, с. 186), но уже при измерении тел возникают бестелесные структуры истинного и точного разума. Измерение тел представлено в таких характеристиках, как длина, ширина и глубина. Однако, изолировав длину от других характеристик тела, мы не представляем никакого тела, а создаем «бестелесное» представление, «потому что одна длина может быть представлена только умом» (там же, с. 192). Тем самым измерение оказывается подвидом процедуры различения, выделяющей и изолирующей некоторые свойства реальных тел, что позволяет осуществлять построение идеальных объектов, не находимых в физических телах. Методы измерения существенно усложняются, становясь умозрительными, а последующая процедура — приведение к порядку осуществляется прежде всего в истинном и точном разуме. Причем надо подчеркнуть, что хотя мера и понимается как числовое соответствие, как числовая соразмерность, как равномерная числовая структура художественной целостности (напр., «О музыке» VI 12), а «числа яснее выступали в умозрительных измерениях» («О порядке». — Там же, с. 173), однако существенное в мере то, что она — модус (modus): «во всем хорошо сделанном должна соблюдаться мера» (« О музыке» II 2). Определяя музыку как науку «хорошо модулировать», Августин связывает модуляцию с мерой-модусом, с соразмерностью, с гармонией тонов. Эта линия в трактовке меры, связывающая ее с границами тела, с порядком и с умозрительным анализом чисел и числовых соотношений, нашла свое развитие в схоластике 13—14 вв. Так, Петр Абеляр в «Диалектике», анализируя количество, определяет количество « как то, с помощью чего измеряется субъект, что мы можем назвать более привычным словом — мерой» («Диалектика» III. — В кн.: «Теологические трактаты». М., 1995, с. 105). Подразделяя количество на простое и составное, на непрерывное и дискретное, он проводит различие между уподоблением, где измерение не приводит к количественным характеристикам, и равенством субстанции по количеству, где измерение опосредовано числом и числовой мерой. Фома Аквинский, подчеркивая, что бесконечное не поддается измерению, связывает меру с модусами совершенной субстанции: «действующему первоначалу приличествует быть в наивысшей степени актуальным и потому в высшей степени совершенным. Ведь совершенство предмета определяется в меру его актуальности: совершенным называют то, что не испытывает никакой недостаточности соответственно мере его совершенства» (Summa theol. 14.1).

Вторая линия в трактовке меры в средневековой философии представлена в мистической философии, которая, отказываясь от рационально-позитивного определения и различения первоначала — Бога, считает, что его можно постичь либо негативным (апофатическая теология), либо интуитивным образом (францисканство, немецкие мистики). Так, Дионисий Ареопагит в трактате «О божественных именах» проводит мысль о том, что Бог «находится за пределами всякого объема и измерения» (О божественных именах. СПб., 1994, с. 275), это трансцендентное бытие «бесколичественно, бескачественно, неуловимо, бесконечно, неопределимо, всеобъемлюще, само же необъемлемо» (9,4 — там же, с. 277). Физический мир, «видимое есть образ невидимого, умопостигаемого». Иоанн Дамаскин в «Диалектике», определяя количество, связывает меру и измерение с конечным количеством: «Количество или конечно, или бесконечно. Конечное есть то, что может быть измерено или исчислено,.. бесконечное... превосходит всякую меру и всякое число» (Диалектика 49, 19.94, 625 d — 628 a).

Николай Кузанский стремится преодолеть альтернативность этих двух подходов к мере. С одной стороны, неоднократно ссылаясь на Дионисия Ареопагита, он подчеркивает, что бесконечное «ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным» (Об ученом незнании 11,3). Отождествляя абсолютный максимум, единство, возможное бытие с Богом, он настаивает на том, что он непостижим и превышает человеческий разум, что абсолютный максимум «негативно бесконечен» (II 1.97), что необходимо «подняться дискурсивным рассудком к трансцендентным пределам» (14,12), что Бог познается сверх всякой мысли и понятия (I 16, 44). Поэтому Кузанец называет Бога «простейшей мерой всех круговращений» (I 23, 72), говорит о пропорциях в акте творения мира, коль скоро существует соразмерность частей друг другу и движение частей к целому. (III3, 178). С другой, он определяет абсолютный Максимум, т. е. Бога, как точнейшую меру сущности, как основание и меру всякой вещи, которая неподвластна человеческому рассудку, коль скоро истина заключена в чем-то неделимом и тем самым неуловимом. При этом он говорит не только о явленности Максимума, что позволяет человеку искать и находить меры вещей, но и вводит такую опосредствующую сферу, как ум, который Кузанец этимологически связывает с измерением. Именно ум формирует «образ бесконечности» и выступает в качестве первообразов всего существующего, задает образцы для измерения человеческим рассудком всех вещей. «Мера всякой вещи, или ее граница, происходит от ума» (Простец об уме 9,117). Ум, будучи «живой мерой, которая путем измерения других вещей постигает свою способность схватывания», «жадно стремится к измерению вещей» (там же, 9, 123) Николай Кузанский называет ум «абсолютной мерой» и связывает эту способность измерения с уподоблением ума модусам бытия (9, 125) и соответственно вычленяет 4 вида измерения и 4 модуса бытия: 1) измерение потенциального, 2) измерение абсолютной необходимости, 3) измерение сложной необходимости, 4) измерение символическое, использующее числа и геометрические фигуры. «Ум делает себя понятием, мерой и первообразом, чтобы постигнуть себя во всем» (там же). В диалоге «Простец об опытах с весами» Кузанский особо подчеркивает значение измерительных приборов, и особенно весов, для того, чтобы «прийти к тайнам вещей и многое познать в большем приближении к истине» (там же, 162 — с. 445). Трактуя предположения как некоторые «прикидки», позволяющие преодолеть непознаваемость бытия, он связывает с весами и точными измерениями выдвижение более точных предположений обо всем, что можно знать (там же, 164), показывает эвристическую роль «инструментов измерения и взвешивания», «тонких приспособлений на кораблях и машинах» для наук, в частности, для геометрии, и для практики, анализирует различные виды измерения, особенно уподобление, уравнивание и соразмерение (приведение к единому масштабу) и со-

ответствующих видов меры на пути восхождения ума к божественному Максимуму.

Мыслители эпохи Возрождения использовали категорию меры прежде всего в эстетике, в частности, при анализе прекрасного. Для Марсилио Фичино красота тела определяется с помощью понятий порядок, мера и облик, причем мера трактуется как мера частей, которая «каждому члену в отдельности определяет среднюю величину при сохранении должной пропорции всего тела» (*Фичино М.* Комментарий на «Пир» Платона. — В кн.: Эстетика Возрождения, т. 1. М., 1981, с. 181), т. е., мера оказывается не количеством, а границей количества. Нередко прекрасное выражается в близких мере понятиях, таких, как соразмерность, гармония, соответствие (см., напр., определение красоты у *Альберти.* О зодчестве VI 2, *Леонардо да Винчи.* Трактат о живописи. III, 272—276, *Бруно Д.* О героическом энтузиазме. М., 1953, с. 56 и др.). И вместе с тем человек как микрокосм соответствует макрокосму, также выражающего собой красоту и меру целого, будучи превосходно устроенным организмом, обладающим мировой душой и соразмерностью своих частей. Эстетическая трактовка космоса и природы характерна не только для кембриджских платоников, но и для раннего Просвещения, в частности, для Шефтсбери. Для него в природе царствуют согласие, союз и гармония. Весь космос и все тела, будучи целостностью, пронизаны симпатией частей: «Так замечательно распределила все природа..., она приспособила и примерила не только вещество, или материю, к форме и внешнему облику, но и сам облик и форму — к обстоятельствам, месту, стихии или сфере, но и желания, чувствования и привязанности — друг к другу, а также к материи, форме, деятельности и ко всему остальному: все устроено ей к лучшему, все с совершенной сдержанностью и подлинной бережливостью, ни в чем с излишней щедростью, но повсюду с благодетельностью, ни в чем с чрезмерной тратой силы, но повсюду с точной внутренней экономией, притесняющей все избыточное и прибавляющей энергии тому, что во всякой вещи — главное» (*Шефтсбери.* Эстетические опыты. М., 1975, с. 153). Если Шефтсбери развертывает эстетическое понимание природы, воплощающей в себе божественный Ум, то Лейбниц — индивидуалистическое учение о космосе — монаде, внутри которой существует предустановленная гармония как души и тела, так и между множеством монад: «Порядок, соразмерность, гармония восхищают нас... Бог есть всецело порядок, он всегда сохраняет правильность соотношений и производит всеобщую гармонию» (Соч., т. 4. М., 1989, с. 51). Порядок, установленный Богом, является гармоничным и наилучшим: «во вселенной все гармонично» (там же, с. 474, см. также с. 475, 490, 493). Категория меры разворачивается Лейбницем и при анализе знания, в частности, соотношения между необходимыми и случайными истинами, которое он уподобляет соотношению между соизмеримыми и несоизмеримыми числами: подобно тому, как в соизмеримых числах происходит «разложение до общей меры», подобно этому при анализе необходимых истин происходит «редукция к тождественным истинам»; в случайных истинах, уподобляемых иррациональным числам, «разложение идет в бесконечность» и отсутствует выявление общей меры (Соч., т. 3. М., 1984, с. 496). На первый взгляд учения Шефтсбери и Лейбница о гармонии и соразмерности Вселенной близки друг другу, однако принципиальное различие между ними состоит в том, что Лейбниц отстаивает идею одушевленного космоса, понимаемого индивидуалистически, а Шефтсбери понимает космос пантеистически и эстетически.

В центре новоевропейской науки 17 в. — поиск и определение меры различных природных явлений и процессов: Р. Декарт говорит о силе как мере количества движения, Лейбниц — о живой, деятельностной силе как мере действия (причем Лейбниц, полемизируя с Декартом, подчеркивает, что у него «отсутствует какая-либо подлинная и вещественная мера» при измерении силы — см. Соч., т. 1. М., 1982, с. 231). Декарт, отмечая, что «может быть бесконечное множество различных измерений», связывает меру с посредником между соотносящимися друг с другом частями упорядоченного целого, т. е. с мерой как масштабом измерения (Соч., т. 1. М., 1989, с. 139, 141). Его трактовка «всеобщей математики» предполагает, что к этому универсальному знанию «относятся лишь все те вещи, в которых исследуются какой-либо порядок и мера, и неважно, в числах ли, или фигурах, или звездах, или звуках, в любом ли другом предмете придется отыскивать такую меру, а потому должна существовать некая общая наука, которая... объясняла бы все то, что может быть обнаружено в связи с порядком и мерою» (там же, с. 90).

В этот же период не только механика, но и химия начинает искать меру химических соединений — формируется химический анализ, предметом которого становится не только качественное определение состава вещества, но и количественное определение содержания составных частей. Так, К. Ф. Венцель подчеркивает, что каждое соединение веществ должно иметь определенную и сохраняющуюся меру, понимаемую как аналитическое соотношение частей. Химики, и прежде всего Дальтон, обращают внимание на способность атомов соединяться в различных соотношениях и формулируют закон постоянства состава, закон эквивалентов и закон простых кратных отношений, фиксирующих количественные пропорции элементов, образующих вещество. Повышение точности измерительных приборов в химии позволило сформировать новый вид химического анализа — помощью титриметрических методов, или химический анализ с помощью меры (Ж. Л. Гей-Люссак, Ф. Мор и др.).

Возникла социальная необходимость в фиксации единой системы мер, или единиц измерения, что было сделано 1 июля 1794 в революционной Франции, унифицировавшей систему мер и весов и создавшей эталонные образцы измерения длины и веса.

Немецкий классический идеализм стремился осмыслить особенности меры, связанные с усложнением отношений мер в различных науках, выявить характеристики познающего субъекта, обеспечивающие постижение меры. Так, Кант, проводя различие между математическим и эстетическим пониманием возвышенного, отмечал, что «в суждении о величине дело идет не только о множестве (числе), но и о величине единицы (меры), а величина единицы со своей стороны всегда требует чего-то другого в качестве меры, с которой ее можно было бы сравнить», тем самым мера — это «только сравнительное понятие» (*Кант И.* Соч., т. 5. М., 1966, с. 254) и мы никогда не можем иметь первую, или основную, меру — совокупную бесконечность, которая не может быть мыслима как данная. Поэтому «определение величины основной меры должно состоять лишь в возможности непосредственно схватывать ее в созерцании и через воображение применять для изображения числовых понятий, т. е. всякое определение величины предметов в природе есть в конечном итоге эстетическое определение (т. е. субъективно, а не объективно) (там же, с. 257). Тем самым Кант укореняет логико-математическое определение меры в эстетике и связывает его с созерца-

нием, с актами продуктивной способности воображения, а именно с актом схватывания в целое и с актом соединения (эстетического понимания), и с репрезентацией в схемах понятий чистого рассудка (числе). В «Критике чистого разума» Кант рассматривает меру как модальность после категорий количества и качества, подчеркивая, что она характеризует отношение к субъекту, к способностям познания. Более развернутое логическое учение о мере дал Гегель. Хотя он не приемлет ни идею всеобщей математики Декарта, ни химическую атомистику Дальтона, в разделе «Мера» «Науки логики», завершающем учение о бытии и являющемся переходом к анализу сущности, Гегель смог отобразить в категориальных расчленениях меры достижения современной ему науки и найти им философско-логическое выражение. Учение о мере представлено Гегелем в различении специфического количества и реальной меры. Специфическое количество подразделяется им на 1) квант, или специфически определенное, непосредственное количество, взятое в его соотношении с собой и представляющее собой одновременно и определенное качество, 2) на специфицирующую меру, когда при отношении двух качественно определенных количеств, или мер, одна из них выступает масштабом измерения, или специфицирующей мерой, а другая предстает как безразличное внешнее количество, 3) на осмысление для-себя-бытия в мере, т. е. анализ отношения между качествами, имеющими одну меру. В этом исследовании специфицирования меры он подчеркивает множественность мер (Наука логики, т. 1. М., 1970, с. 433), показывает условность и произвольность выбранных единиц измерения, связывает меру и закон (там же, с. 436), выявляет процесс превращения меры из некоего безразличного количества в единство качественно-количественных характеристик двух соотносимых друг с другом мер. Завершает процесс специфицирования меры фиксация не просто единой меры в отношениях двух качеств, а в отношении двух различных мер, которое представлено прежде всего в физических константах (там же, с. 439), в законах падения тел и др. Специфицирование меры — это процесс перехода от непосредственной меры к опосредствованной, от условной меры измерения к инвариантным характеристикам в отношениях двух качественно и количественно определенных мер. Реальная мера — это отношение различных, ставших самостоятельными мер, которое анализируется Гегелем сначала как соединение двух мер (оно непосредственно и здесь меры существуют вне друг друга), а затем как ряд отношений мер. Анализируя «систему отношений» мер (там же, с. 461), Гегель обращается к химическому учению об избирательном сродстве (валентности) химических веществ, развитом Бертолле и Берцелиусом. Завершает этот раздел анализ узловой линии отношений меры, т. е. линии переходов от одной меры к другой. Примерами узловой линии отношений мер могут служить, согласно Гегелю, натуральная система чисел, где существует кратность одного числа относительно другого, в музыке — гармоническое отношение, в химии — качественные узлы и скачки при изменении пропорций смешивания химических веществ. Однако отношение двух самостоятельных мер в конечном счете основывается на безразличных количественных характеристиках некоего субстрата, или, как говорит Гегель, на введении «безмерного», сначала как абстрактного, а затем как количественной и качественной бесконечности. Этот переход к «безмерному» одновременно оказывается переходом к однородному, не обладающему какой-либо дифференциацией субстрату, или недифференцированной материи. Безмерное представлено в бесконечности спецификации меры и в бесконечном прогрессе узлового ряда мер. Поскольку вводится однородный субстрат, постольку мера здесь сведена до состояний субстрата — безразличного количества. Само появление «дурной бесконечности» (в данном случае «безмерного») является для Гегеля симптомом перехода логики на новую ступень — ступень сущности. С помощью категорий меры и безмерного Гегель анализирует историю искусства, где символическое искусство Древней Индии и Египта выражает собой идеал безмерности и причудливости, классическое античное искусство — идеал меры, а современное ему искусство — идеал ничтожного, безобразного и безмерного.

Гегелевский анализ меры послужил отправной точкой для анализа К. Марксом отношений стоимости. Мера предстает в этом анализе сначала как внешняя мера, как масштаб. Затем при осмыслении форм стоимости — от простой до всеобщей — Маркс говорит о внутренней мере, представленной в стоимостных отношениях. Этой имманентной мерой, абстрагированной от количественной стороны, оказывается абстрактный труд. При исследовании полной, или развернутой формы стоимости, Маркс обращается уже к отношениям реальных мер, причем эти отношения представлены в бесконечном ряду выражений стоимости, или в бесконечном ряду мер. Переход ко всеобщей форме стоимости тождественен для Маркса переходу к всеобщей, наиболее развитой качественно-количественной мере — к золоту и к деньгам. Деньги, будучи мерой стоимостей, позволяют выразить стоимости товаров как одноименные величины, качественно одинаковые и количественно сравнимые (см.: *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 104). Выявление единства меры позволяет определить единицу измерения и найти меру как масштаб (в данном случае масштаб цен). Подчеркивая, что масштаб цен совершенно условен, но должен пользоваться всеобщим признанием (там же, с. 110), Маркс обращает внимание на устойчивость соотношения мер в развитом товарно-денежном обществе, на узловую линию отношений мер при переходе ко всеобщей форме стоимости. Ф. Энгельс, анализируя процессы химических превращений в «Диалектике природы», также обратил внимание на узловую линию отношений мер.

В философии 20 в. категория меры утратила свое универсально-методологическое значение, хотя она и обсуждается в связи с логико-операциональными проблемами измерения, особенно остро вставшими в связи с развитием квантовой механики и различными вариантами построения, начиная с меры Планка, системы естественных абсолютных единиц (физических констант).

Лит.: *Брушлинский В. К.* О категории меры у Гегеля. — «Вестник Коммунистической академии», 1929, кн. 35—36; *Маньковский Л. А.* Логические категории в «Капитале» Маркса. — В кн.: Ученые записки МГПИ им. Ленина. М., 1962, вып. 179; *Огурцов А. П.* Категория меры в истории диалектики. — «ВФ», 1964, № 12; *Кузьмин В. Я.* Категория меры в марксистской диалектике. М., 1966; *Вигнер Е.* Проблема измерения. — В кн.: Этюды о симметрии. М., 1971, с. 141—160; *Laue K.* Mass und Milte. Fine Problemgeschichtliche Untersuchung zur frühen griechischen Philosophie und Ethik. Münster, 1960; *Winterscheidt H.* Beiträge zur Geschichte und zum Verständnis des Massbegriffes, 1909.

А. П. Огурцов

МЕРЕЖКОВСКИЙ Дмитрий Сергеевич [2(14)августа 1865, Петербург — 9 декабря 1941, Париж] — русский писатель, литературный критик, религиозный мыслитель. В 1884—88 учился на историко-филологическом факультете Петербургского

университета. Известность принесли ему литературные и литературно-критические труды: трилогия «Христос и Антихрист» (1896—1904), двухтомное исследование «Л. Толстой и Достоевский» (1901—02), сборники «Вечные спутники» (1897), «Грядущий Хам» (1906), «В тихом омуте» (1908), «Не мир, но меч» (1908) и др. Был среди организаторов Религиозно-философских собраний (1901—03) и петербургского Религиозно-философского общества (1907), участвовал в создании журнала «Новый путь». Мережковский — один из лидеров религиозного движения русской интеллигенции, выступавшей под лозунгом нового религиозного сознания и критически воспринимавшей как секуляризованную цивилизацию, так и «историческое христианство», не способное, по ее убеждению, противостоять бездуховным и безрелигиозным тенденциям в современном мире. Значительный период творчества писателя прошел за границей (эмигрировал вместе со своей женой З. Н. Гиппиус в 1920), где написаны «Тайна трех: Египет и Вавилон» (1925), «Тайна Запада: Атлантида-Европа» (1930), «Иисус Неизвестный» (1932) и многие другие произведения. Центральную роль в мировоззрении и творчестве Мережковского играла апокалиптическая тема. Спасение современного человечества, по его мнению, может придти только из области трансцендентного источника. Это — «второе пришествие». История, уже исчерпавшая себя в своем рутинном развитии, ведет к торжеству «грядущего Хама» — вырождающейся бездуховной мещанской цивилизации. В этом смысле утопическое «новое религиозное сознание», провозглашавшееся Мережковским, не только сознание апокалиптическое, ожидающее конца времен и наступления «религии Третьего Завета» (единства земного и небесного), но и сознание революционное, готовое к прорыву в чаемое катастрофическое будущее. История в своем собственном развитии завершается катастрофой. Религия спасает человечество «мистической революцией», радикальным духовным обновлением. Такой спасительной революцией для древнего мира стало пришествие Христа. Спустя два тысячелетия, считал писатель, христианство, несмотря на всю неполноту и несовершенство своих исторических форм, остается той духовной силой, которая может вновь спасти историю.

Соч.: Полн. собр. соч. в 24 тт. М., 1914; Собр. соч. в 4 тт. М., 1990; Письма Мережковского к П. П. Перцову (1890—1909). — «Рус. литература», 1991, № 2, с. 156-181; № 3, с. 133-158; Записные книжки и письма Мережковского. — «Рус. речь», 1993, № 4, с. 30—34; № 5, с. 25—41; Письма Мережковского супругам Пети (1908—1921). — «Новое литературное обозрение», 1995, № 12, с. 109—117; Религиозное сознание и революция (Мережковские и Савинков в 1911). — «ВФ», 1994, № 10, с. 138-142; Письма к О. Л. Костецкой (1916). - «Лица», Кн. 1, с. 170—183; Письма к А. В. Амфитеатрову (1930—1936). — «Звезда», 1995, № 7, с. 158-169.

Лит.: *Гиппиус З. Н.* Д. Мережковский, Париж, 1951; *Bedford C. H.* The Seeker: D. S. Merezhkovsky. Lawrence (Kansas), 1975; *Pachmuss T.* Merezhkovsky in exile: The Master of the genre of biographie-romancer. N.Y., 1990.

В. В. Сербиненко

МЕРИТОКРАТИЯ (от лат. merirus — достойный и греч. κράτος; — власть) — слой лиц наемного труда, которые свое более благополучное по сравнению с остальной массой работающих в их социальной категории положение создали себе сами, большими усилиями в труде, повышенной квалификацией, лучшим образованием и т. д.

Термин «меритократия» введен английским социологом М. Янгом в антиутопии «Возвышение меритократии: 1870—2033» для обозначения новой олигархии. Меритократия возможна только в обществе повышенного благополучия, где постоянно развиваются интересы и потребности индивидов, создаются материальные условия для их удовлетворения и существует, т. о., стимул к самосовершенствованию, к общественному признанию и получению большего объема благ и привилегий за счет своих личных способностей и качеств. Одаренные, дисциплинированные, усердно работающие люди — представители интеллектуальной меритократии стремятся продвинуться по службе, улучшить положение собственными силами, оставляя в стороне политику и общественные организации.

В. И. Шамшурин

МЕРКАВА (евр. колесница, упряжка), в узком смысле — ангельская колесница как престол Славы Божьей в видении Иезекииля. В послебиблейской апокалиптике (с 3 в. до н. э.) созерцание Меркавы — Божьего престола, окруженного ангелами — кульминация небесного восхождения. Визионер переживает мистическую трансформацию, обретая светоносное тело и присоединяясь (на время или навсегда) к ангельским хорам, окружающим Меркаву. В некоторых случаях эта трансформация приобретает черты апофеоза, когда сам мистик, подобно Богу, восседает на Меркаве. В кругах «нисходящих к Меркаве» (с 2 в. н. э.) созерцание Меркавы достигалось путем определенной мистической техники. Упоминаемое в Талмуде эзотерическое учение «Маасе Меркавы» — «дело Колесницы» (наряду с Маасе Берешит — «делом Начала») носило более экзегетический характер, стремление к демифологизации выражает талмудическое высказывание: «Праотцы — это и есть Меркава» — не ангелы, но праведники, исполняющие на земле волю Бога, суть истинный престол Божий. В средневековой философии (***Маймонид***) Маасе Меркава отождествляется с метафизикой (встречается также утверждение, что Меркава — это аллегория небесных сфер). Это мнение вызвало протест каббалистов, усматривавших в нем профанацию древней традиции. Обычно в средневековой ***каббале*** Меркава — тетрада «опорных ***сефирот***» (Хесед, Гвура, Тиферет, Малхут), гармонизирующая противоборствующие тенденции в высших мирах (см. также ***Олам***). В традиции лингвистической мистики Меркава — это священные имена, служащие колесницей божественных сил. Школа Абулафии толкует Маасе Меркавы как «деяние сопряжения» букв и имен — мистическую технику, приводящую к экстазу и пророчеству.

Лит.: *Scholem G.* Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition? N.Y., 1960.

М. Шнейдер

МЕРЛО-ПОНТИ (Merleau-Ponty) Морис (14 марта 1908, Рошфор-сюр-Мер — 4 мая 1961, Париж) — французский философ, представитель экзистенциалистско-феноменологического направления в философии 20 в. Философские воззрения Мерло-Понти сложились в результате критического переосмысления феноменологии Гуссерля в контексте ее эволюции к идеям «жизненного мира» и дальнейшей экзистенциалистской интерпретации в учении Хайдеггера. Центральная проблема философских исканий Мерло-Понти — бытие человеческой субъективности и многообразие ее отношений с миром и другими людьми. Он внес серьезный вклад в развитие философских и психологических аспектов междисциплинарной теории смысла, а также теории «телесности», или «феноменального тела», как средоточия культур-

ных смыслов. В творчестве Мерло-Понти выделяется три основных периода. К первому относятся два сочинения: ранняя работа «Структура поведения» (1942) и фундаментальный труд «Феноменология восприятия» (1945). В обеих работах Мерло-Понти широко использует материал психологии: рефлекторной теории и бихевиоризма, гештальтпсихологии и психоанализа. Предпринимая анализ общих философско-методологических посылок и способа исследования в науках о человеке, Мерло-Понти приходит к выводу, что истоки глубочайшего кризиса как психологии, так и философии коренятся в господстве объективирующего подхода к проблемам человеческого существования и превалировании целевой — натуралистически-детерминистской или интеллектуалистской рациональности над более высокими ее формами — ценностной и смысловой. Придавая большое значение гештальтистской идее целостности восприятия, а также гуссерлевской трактовке понятия «феномен», Мерло-Понти определяет человеческое поведение как «символическое», т. е. разворачивающее свои собственные значения, однозначно не редуцируемые к физическим, биологическим или психическим детерминациям, подобно тому как целое не сводится к сумме частей. Будучи высшим типом целостности и интеграции, оно само рождает смысл, благодаря которому человек способен создавать вторую природу — экономическую, социальную, культурную, сверх природы биологической, а также превосходить созданные структуры, ориентируясь не только на ближайшее окружение, но и на возможные отношения. Вопрошая в своем труде «Феноменология восприятия» — как может состояться опыт человеческой культуры, в которую индивид погружен с начала до конца, но которой он тем не менее никогда не обладает наподобие вещи? — Мерло-Понти предпринимает онтологическую трактовку восприятия как первоначального, дорефлексивного, жизненного слоя опыта, в котором зарождается система «я-другой-вещи», происходит одновременно и подлинное самовыражение человеческой субъективности, и конституирование культурного мира смысла. Субъектом восприятия предстает у Мерло-Понти т. н. «феноменальное тело», являющееся не объектом, не суммой органов, не мыслимым (или представляемым) телом, но одухотворенной, интенциональной плотью, совокупностью бытийных «чувственно-смысловых ядер», не отменяемых рациональным мышлением и непрерывно, спонтанно и самопроизвольно распространяющих собственные действия, «системой возможных жизненных позиций», «носителем метафизического смысла». Именно «феноменальное тело» как «временной синтез» позволяет, согласно Мерло-Понти, «обнаружить в субъекте восприятия его непрозрачность и историчность»: «феноменальное, тело», ассимилируя, интегрируя и вбирая в себя все метаморфозы пережитого, растягивает затем многочисленные интенциональные нити, благодаря которым человек оказывается укорененным в мире, постигая природу, вещи и поведение других как культурные ценности. Подробно анализируя в «Феноменологии восприятия» различные человеческие способности и проявления — от перцептивной и двигательной функции, мимики, жеста до сложнейших «метафизических чувств, мышления, языка и т. п., — Мерло-Понти приходит к выводу, что все эти явления кажутся непостижимыми, если трактовать человека как «пучок инстинктов» или систему управляемую рациональным мышлением, и не видеть, что жизнь сознания имеет в своей основе дологическое единство телесной схемы, или «интенциональную арку», которая определяет наш способ проектирования и понимания мира. Рассматривая «воплощенный смысл» как первичный феномен, тело как «инструмент выражения и понимания», а существование как непрерывное трансцендирование, т. е. движение смысловыявления и смыслосозиданя, Мерло-Понти исследует возникновение смысла на трех взаимосвязанных уровнях: индивидуально-личностного существования, интерсубъективной коммуникации и коллективной истории и культуры. Первому аспекту посвящена «Феноменология восприятия», а два вторых Мерло-Понти более подробно разрабатывает в серии книг и статей, написанных во второй период творчества — с конца 1940-х до сер. 1950-х гг.: «Гуманизм и террор» (1947), «Смысл и бессмыслица» (1948), «В защиту философии» (1953), «Науки о человеке и феноменология» (1953), «Приключения диалектики (1955) и др. Смыслосозидание начинается, согласно Мерло-Понти, уже на уровне «бессловесной», или естественной, символизации, когда тело использует свои собственные части в качестве символов, в которых раскрывается стиль жизни индивида, его эмоционально-аффективные ценности и экзистенциальные значения. Затем над уровнем естественной символизации надстраивается искусственная, или конвенциональная, символизация, которая находит свое выражение в речи, языке, литературе, искусстве, философии, науке, политике и т. п. Не принимая концепции межличностного общения Сартра, у которого единственно возможным отношением между индивидами, в конечном счете, оказывается лишь взаимное отрицание, Мерло-Понти считает, что в подлинном общении индивиды открыты друг другу как «трансцендирующие трансценденции» и потому ничто так не расширяет их собственные возможности и не обогащает мир культуры, как личностная коммуникация. Рассматривая в качестве важнейшего средства искусственной символизации слово, Мерло-Понти различает «слово сказанное» (язык как готовый продукт заданных значений, закрепленных в наличных знаках) и «слово говорящее» (язык как творческий процесс живого говорения, в котором преодолевается напряжение между концептуальным значением и новыми экзистенциальными смыслами слова). При этом определяющее значение Мерло-Понти придает «говорящему слову» и говорящему субъекту, который с помощью устоявшихся языковых форм выражает собственные значимые интенции, стиль бытия и жизненные ценности. В языковом общении человек занимает определенную позицию в мире культурных ценностей, смыслов и значений, соотносит собственное видение мира с видением других. При помощи слова человек «трансцендирует», т. е. преодолевает данное состояние, и открывает новые значения, делая их элементом собственного поведения. Т. о. он включается в историческую деятельность целого ряда поколений по обретению и созиданию богатства культуры и ее смыслов. Анализируя в работах второго периода соотношение знака и значения, выражения и изображения, образа и смысла на примере лингвистического опыта, литературы, живописи, кинематографа, науки, философских доктрин и исторических событий, Мерло-Понти приходит к выводу, что все они обнаруживают одну и ту же структуру — «тотальную интенцию», «значащее ядро», «собственное тело», «глубинный смысл», который, спонтанно проявляя себя, высвечивается в любой перспективе трансцендентального поля символического человеческого существования. Обращая особое внимание на феноменологическую концепцию истории, Мерло-Понти отвергает спиритуализм, который растворяет историю в абсолютном разуме, а также материализм, сводящий ее прежде всего к экономиче-

скому значению, и считает необходимым заниматься не «головой» (Гегель) и не «ногами» (Маркс), а «телом» истории. Подобно тому как в индивидуальном существовании различные мотивы переплетаются в единстве поведения и деятельности, так в коллективной истории экономические структуры, право, мораль, религия, искусство переплетаются в «теле» социальных событий, и этот синтез всегда оказывается в действительности более сложным и многозначным, чем строгая субординация значимости взаимодействующих сторон. Задача историка-феноменолога заключается в том, чтобы проникнуть в толщу этих смыслов, раскрыть и расшифровать их. В конце 1950-х гг. начался третий период творчества Мерло-Понти, наметивший его переход от экзистенциальной феноменологии к т. н. «новой онтологии». Поставив в работе «Видимое и невидимое» (1964) вопрос о предельном основании самой возможности отношений телесной субъективности и воспринимаемого мира, поздний Мерло-Понти пытался найти его в особом роде бытия, «Плоти», или «диком» «первоначальном Бытии», для которого в классической философии не существовало даже понятия, поскольку оно является не бытием-в-себе, или объективной реальностью, и не бытием-для-себя, или конституирующим сознанием, но «Всеобщим Чувственного. «Первоначальное Бытие», «Плоть», или «Всеобщее Чувственного», и есть, согласно Мерло-Понти, подлинная трансценденция, в движении которой одновременно формируется и видимый мир, и видящая субъективность, происходит переплетение воспринимаемого и воспринимающего. Будучи открытым, динамичным, процессуальным, «перво-Бытие», по Мерло-Понти, является источником всех смыслов, самой возможности соизмеряемости и значительности каждой вещи и существующего индивида, поскольку они, в свою очередь, выступают как результат раскрытия Бытия, поскольку они порождены, обогащены и соизмерены с ним. Основные сочинения третьего периода творчества Мерло-Понти остались незавершенными. Главный итог, к которому пришел в результате своих поисков Мерло-Понти, состоит в признании трансцендирования и смыслосозидания в качестве основополагающих характеристик Бытия и человеческого существования и, как следствие этого, в признании «неопределенности», «многозначности» и «многосмысленности» в качестве неустранимой, онтологической структуры человеческого существования, истории и культуры, а не в качестве простого результата какого бы то ни было несовершенства нашего познания. Только учитывая в полной мере это решающее обстоятельство, человек может овладеть искусством устанавливать плодотворный и взаимообогащающий диалог с природой, другими культурами и людьми, что является жизненно важным для современного межцивилизационного взаимодействия и выживания всего человечества.

Соч.: La structure du comportement. P., 1967; Phenoménologie de la perception. P., 1945; Humanisbe et terreur. P., 1947; Sens et non-sens. P., 1948; Eloge de la philosophie. P., 1953; Les sciences de l'homme et la phénoménologie. P., 1953; Les aventures de la dialectique. P., 1955; Signes. P., 1960; Le visible et l'invisible. P., 1964; La prose du monde. P., 1969; Око и дух. М., 1992; Человек и противостоящее ему. — В кн.: Человек и общество. Проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. Вып. 4. М., 1992; В защиту философии. М., 1996.

Лит.: *Вдовина И. С.* Феноменология во Франции, обзор французской литературы 70-х годов. — В кн.: Природа философского знания, ч. II, Современная феноменология, т. 1. М., 1977; *Она же.* Философские проблемы общения: феноменологический подход. — В кн.: Философия и мировоззрение. М., 1988; *Долгов К. М.* От Киркегора до Камю. М., 1991; *Коссак Е.* Экзистенциализм в философии и литературе. М., 1980; *Пиворюс В.* Перцептуальное сознание в феноменологии М., Мерло-Понти.— В кн.: Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983; *Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму. М., 1974; *Тавризян Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977; *Dufrenne M.* Maurice Merleau-Ponty.— «Les Etudes philosophiques», 1962, N 1; *Halda B.* Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté. P., 1966; *Lefort C.* Le corps, la chair.— «L'Arc», 1971, №46; *Madison G. B.* La phenomenologie de Merleau-Ponty: Une recherche des limites de la conscience. P., 1973; *Sichère B.* Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie. P., 1982.

В. Л. Кошелева

МЕРТОН (Merton) Роберт Кинг (5 июля 1910, Филадельфия) — амер. социолог, один из основателей социологии науки и структурно-функционального направления в социологии. Преподавал в Колумбийском университете. В философском отношении наиболее важны и интересны его исследования генезиса новоевропейской науки, раскрывающие его зависимость от специфического социально-политического контекста, от складывающегося научного сообщества, от его новых ценностей и норм, от религиозных ориентации, которые преобладали в среде ученых в 17 в. Продолжая и развивая подход к изучению генезиса новоевропейского рационального мышления, начатый М. Вебером, он в своей известной работе «Наука, техника и общество Англии 17 века» (Science, Technology and Society in sevententh century England. N. Y., 1939) связал возникновение и укрепление науки с пуританской религиозной моралью. Воплощенные в ней ценности индивидуализма, рационализма, полезности и т. п. послужили стимулирующими факторами для социального оправдания роли ученого и науки в обществе.

На основе этого историко-социо-логического анализа в последующих работах Мертон сформулировал концепцию нормативного этоса науки. Как необходимый для научной деятельности комплекс ценностей и норм этот этос включает такие регулятивы, как универсализм, коллективизм, бескорыстность и организованный скептицизм. Познание рассматривается им как деятельность, соответствующая этим всеобщим нормам, остающимся на протяжении всей истории науки практически неизменными, устойчивыми и обеспечивающими существование науки как таковой. Эта единая ценностно-нормативная структура науки, или ее этос, выражается в системе более конкретных предписаний, запретов, предпочтений, санкций и поощрений. Следующий шаг в его анализе науки — описание системы обмена, лежащей в основе этих норм. Наука как социальный институт обладает специфической системой распределения вознаграждений за осуществление институционально предписанных ролей. Социальная функция ученого заключается в достижении нового знания, которое превращается в коллективное достояние; новые результаты обмениваются на признание со стороны коллег по научному сообществу. Формы признания многообразны: присвоение имени ученого открытию — напр., закон Ома (эпонимия), почетные награды, академические звания и т. п.

Поскольку целью науки является получение новых, оригинальных результатов, постольку в науке весьма существенны приоритетные споры. Исследованию приоритетных конфликтов в науке и одновременных открытий он посвятил специальные работы 50-х годов, которые позволили ему выявить амбивалентность мотивов и поведения ученых, в частности их колебания между желанием утвердить свой приоритет и опасением оказаться этически нескромными. Раскрытие взаимно противоположных нормативных принципов, которые

регулируют реальное поведение ученых, привело его к фиксации таких форм отклоняющегося (девиантного) поведения ученых, как плагиат, шельмование противников, отказ от борьбы за признание. Отклоняющееся поведение свидетельствует об абсолютизации одной из амбивалентных ценностей науки как социального института и является для него дисфункциональным. В этой проблематике анализ науки пересекается с его общесоциологическими интересами. Он ввел в социологию понятие дисфункции как того, что не способствует выживанию и адаптации системы и провел различие между явными и латентными функциями. В духе основных постулатов структурно-функционального анализа, он исследовал многообразные формы отклоняющегося поведения и аномии, при которых индивидуальному и коллективному сознанию присуще разложение системы моральных ценностей. Исток аномии лежит в разрыве между нормами и целями культуры и существующими социальными институтами, предоставляющими средства достижения этих целей. Разрыв между ними выражается в преступности, апатии и потере жизненных целей.

Основные принципы социологической концепции Мертона стали в 60—70-е ядром исследований таких социологов, как Б. Барбер, Н. Сторер, У. Хэгстрем, Д. Каплан, Д. Крейн и др. В эти годы сложилась мертонианская парадигма социологии науки, однако в 80-е и в США, и в Европе начинается критика концепции Мертона и формируются альтернативные подходы. Подвергаются критике как его историко-научные исследования генезиса науки за узконациональную трактовку процесса возникновения науки, связывающую его лишь с Великобританией, за чрезмерно жесткую связь науки с пуританской моралью, так и общие социологические идеи.

Соч.: Социальная структура и аномия. — В кн.: Социология преступности. М., 1966; Явные и латентные функции. — В кн.: Структурно-функциональный анализ в современной социологии, вып. 1. М., 1968; On Theoretical Sociology. L., 1967; The Sociology of Science. Chi., 1973.

Лит.: История буржуазной социологии первой пол. 20 в. М., 1979; The idea of social structure. Papers in honor of R. Merton. N. Y., 1975.

А. П. Огурцов

МЕССИЯ (евр. «машиах», māšîaḥ — букв, помазанник) — помазанник Божий, т. е. особо уполномоченная и наделенная духовной силой личность. Представление о мессии (а также идея мессианизма) возникает в Библии, основной темой которой являются отношения человека и Бога. Оно связано с библейским линейно-векторным пониманием истории, которая направлена к некоему заданному Богом смыслу-телосу, достижению которого призван служить, со стороны человека и мира, мессия. В разные периоды библейской истории в качестве ожидаемого и действующего мессии выступают священники, цари или же весь Израиль как избранный народ Божий. Мессианская идея принимает разные формы: от универсалистского понимания роли Израиля, который должен «привести под руку Божию» все народы, как это отражено в пророческих книгах, до узко-национального, когда функция мессии-царя заключается в освобождении еврейского народа от иноземного владычества и восстановлении его независимости и былой славы.

В христианстве, возникшем внутри иудаизма, библейское противоречие между частным (этно-культурным) и универсальным пониманием мессианства было разрешено в пользу последнего. В Евангелиях Сам Иисус из Назарета не отказывается от титула Мессии или прямо именует Себя так (Его второе имя Христос (греч. Χριστός, — помазанник) есть греческая калька еврейского «машиах»). Иначе говоря, Иисус Христос есть не кто иной, как библейский Мессия, призванный исполнить функцию спасителя мира, направляя его к примирению и единству с Богом. В христианстве мессианство Иисуса Христа связывается с представлением о страдающем «отроке Божием», о котором говорил пророк Исайя и миссия которого заключается в том, чтобы пострадать и тем самым искупить человеческие грехи. Значение дела Христа-Мессии выходит далеко за пределы древнеиудейских представлений о спасении Израиля и распространяется на историю всего человечества, спасение которого совершается через евангельское благовестие, первоначально возвещенное в иудейской среде, но затем охватившее всю античную ойкумену, обратившее в христианство «варварские» народы.

В качестве секуляризированной «мессианской идеи» библейское представление о мессии получило дальнейшее развитие в постхристианской культуре, где оно стало означать особую историческую миссию, которая приписывается нации, классу или отдельной личности, призванием которых является приведение человечества к окончательной гармонии, подобной представлению о религиозном ***спасении***.

Л. И. Кырлежев

МЕСТО (греч. τόπος, лат. locus) — часть пространства, центр соотношения физических тел. В античной философии понятие места было выдвинуто Аристотелем в противовес трактовке Платоном пространства (Χώρα) как вместилища тел и интеллигибельной материи, что позволяло дать онтологическое обоснование геометрии и геометрически правильных тел (Tim., 52a—53d). У Аристотеля пространство представляет собой «индивидуальное достояние» чувственно-воспринимаемых (физических) тел, т. е. место (Phys., 209 a30). Его подход к определению пространства-места связан с учением о первой сущности-субстанции, которая есть то, что обладает самостоятельным существованием (Мет., 1029 a, 1092 a17). В противовес геометрическому пространству Платона Аристотель настаивает на осязательно-физической трактовке пространства-места, которое позволяет понять движение как изменение места (Phys., 211 a12 — 211 b30). Место — граница движущегося, а для всех движущихся тел — абсолютная граница. В космологии Аристотеля в соответствии с принципом «подобное стремится к подобному» развивается учение о движении тела к естественному месту (О Небе, 310 b). Эти два понимания места как границы объемлющего и как естественного противоречат друг другу, что было отмечено уже Симпликием (Simplicius Corollarium de loco, 605,15). В «Топике» Аристотель развивает учение об общих логических местах — топосах диалога. В Средние века христианская идея креационизма существенно модифицировала понятие места. Тварный мир трактовался как совокупность мест, а Бог исключался и из пространства и из времени. Фома Аквинский проводил различие между физическим и духовным местом (locus corporalis et spiritualis) (Summa theol., 1,102,1).

В философии Нового времени учение Аристотеля было подвергнуто критике (прежде всего Галилеем), и место отождествлялось с пространством и протяженностью. Декарт связывал место с определенным положением вещи относительно других, различая внешнее и внутреннее место (Начала философии, II 13—15). Отождествление пространства с местом характерно, напр., для Л. Эйлера (Reflections sur l'espace et le

temps, 1748, § XV). Согласно Х. Вольфу, место — способ сосуществования тел друг с другом.

И. Кант, развивая «Топику» Аристотеля и раскрывая содержание трансцендентальной топики, называет трансцендентальным местом место, уделяемое нами понятию или в чувственности, или в чистом рассудке (*Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998, с. 269), делая акцент на гносеологической характеристике места. Однако эта линия не получила в дальнейшем развития, и место в послекантовской философии трактовалось как единство пространства и времени, выраженное в изменении положения тел (К. Розенкранц), как расширение понятия протяженного пространства (О. Либман), как пространственное соотношение тел друг с другом (О. Кюльпе). Теория относительности А. Эйнштейна, введя принцип равноправия инерциальных систем, отказалась от поисков истинного «естественного» места тел, что и было подчеркнуто как физиками, так и философами науки 20 в. (Э. Кассирер, Г. Вейль, А. Эддингтон, В. Фок и др.). См. также ***Пространство***, ***Время***, ***Движение***.

Лит.: *Зубов В. П.* Пространство и время у парижских номиналистов 14 в.— В кн.: Из истории французской науки. М., 1950; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М.,1980; *Романский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Асоян Ю. А.* Учение Аристотеля о «естественных местах» и особенности античной культуры. — «Философские исследования», 1995, № 1, с. 65—99.

А. П. Огурцов

МЕСТО В АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ в наиболее общем плане обозначается как макāн (то-где-есть). В этом смысле можно говорить о «месте вещи», будь то Бог или мир, тело или воля. Бог понимается в ***каламе*** либо как присутствующий в любом месте, что истолковывается как управление им каждой вещью, либо как находящийся «вне места» (лā фӣ макāн). Кроме того, вне места некоторыми мутазилитами полагались такие божественные атрибуты, как воля или знание. В мутазилизме выдвинуты два основных понимания места-макāн: во-первых, как «предела» вещи, того, что «отделяет» ее от окружающего, и во-вторых, как того, что она «занимает» и где «располагается». Мутазилиты признавали возможность выхода тела за пределы места-макāн мира, но одни считали, что в таком случае и место мира расширится вместе с таким телом, другие утверждали, что тело будет двигаться вне места. В ***арабоязычном перипатетизме***, где пространство ограничено абсолютным телом, задающим в нем «направления» (см. ***Пространство***), движение тела вне мира оказывается логически невозможным.

Близким к «макāн», но более узким является термин «ҳаййиз», обозначающий место, занимаемое телом. Он принят также в качестве специального термина для «естественного места» первоэлемента в арабоязычном перипатетизме и ***исмаилизме***. Однокоренное тахаййуз («занятие места») считается признаком тел и субстанций. Кроме того, место понимается как «вместилище» (маҳалл), что связано с делением всех вещей на «самостоятельные» (қā'им би-нафси-хи) и «несамостоятельные» (мā лā йақӯм би-нафси-хи), при этом вторые должны «внедряться» (ҳалла) в первые для того, чтобы существовать; так, тело служит вместилищем для своих акциденций. Близким к понятию место является понятие «положение» (мавди', вад'), трактуемое в духе соответствующей аристотелевской категории.

А. В. Смирнов

МЕСТР (Maistre) Жозеф де (1 февраля 1753, Шамбери — 26 февраля 1821, Турин) — французский публицист, политический деятель, философ, основоположник традиционалистского, консервативного течения во французской политической мысли. Выходец из Савойи, из патриархальной и глубоко религиозной семьи; был членом Сената Савойи, канцлером Сардинского королевства, посланником короля Сардинии в Санкт-Петербурге (1802—17). Основные сочинения: «Опыт о порождающем принципе человеческих учреждений» («Essai sur le principe générateur ties constitutions politiques», 1810), «О папе» («Du pape...», v. 1—2, 1819), «Петербургские вечера...» («Les soirees de St. Pétersbourg...», v. 1—2,1821).

Просветительской атеистической философии де Местр противопоставляет понятие Божественного Провидения, главенствующего в истории и во всех политических институтах. Именно Бог создает и суверенов, и конституции. Человек — ничто, если он не опирается на Божественный промысел, он — лишь инструмент в руках Провидения. Для де Местра не существует случайности в управлении человеческими делами. Все вытекает из порядка Провидения, включая и хаос, который порожден Божественной волей в целях, неведомых человеку. Называя свой метод «экспериментальным», Местр считает историю опытным полем политической науки. Признавая значимость разума в естественных науках, он ограничивает его компетенцию в области политики и морали, где принципы разума носят абстрактный характер и применимы только к «человеку вообще», существование которого де Местр отрицает. Кроме того, индивидуальный разум склонен подвергать сомнению сложившиеся институты, проверенные временем и историческим опытом, и способен развязывать революции. Представление об изолированном индивиде, наделенном своеволием и стремлением к социальности, де Местр считает ложной и пустой абстракцией, выдумкой либерализма. Человека обуревают страсти, он зол по природе, и воспитание не может его изменить. Общество и индивид созданы друг для друга, но ни один из них не есть цель сама по себе — оба существуют ради высшего предназначения. Де Местр выступает против концепций ***общественного договора,*** в частности против идей Руссо: общество не может быть результатом соглашения, которое уже предполагает существование общества, в т. ч. власти и языка. «Представить себе человеческое общество, народ без правителя столь же невозможно, как вообразить улей без матки. Общество и власть возникают одновременно» («Опыт о суверенитете»). Подчеркивая пагубность идеалов свободы, равенства и братства, де Местр отстаивает органически сложившийся традиционный общественный порядок, согласный с Божественной волей, проповедует синтез религии, философии и науки.

Соч.: Oeuvres completes, 14 vol. Lyon, 2ed., 1924—28; в рус. пер.: Петербургские письма. СПб., 1995; Рассуждения о Франции. М., 1997.

Лит.: *Bayle F.* Les idées politiques de Joseph de Maistre. Lyon, 1945; *Cordelier J.-P.* La theorie eonstitutionnelle de Joseph de Maistre. P., 1965.

М. М. Федорова

МЕТАЛОГИКА — раздел современной логики, в котором исследуются способы построения различных логических теорий, свойства, присущие им, а также отношения, существующие между ними. Зачатки металогической проблематики можно обнаружить уже в «Аналитиках» Аристотеля, который пытался обосновать синтаксическими методами полноту своей ассерторической силлогистики. Однако в подлинном смысле металогика стала активно развиваться в связи с построением разнообразных логических систем и их использованием в обосновании математики (в метаматематике).

Обычно под логикой понимается множество предложений, связанных между собой содержательным (семантическим) отношением логического следования. Поэтому первый вопрос, который в этой связи встает, есть вопрос о формализации этого отношения, т. е. о возможности построения логической теории, в которой это отношение задавалось бы некоторым формальным его аналогом. В составе теории в качестве такого формального аналога выступает отношение выводимости. В настоящее время логические теории строятся в нескольких основных формах — в форме аксиоматического исчисления, натурального исчисления или в форме исчисления секвенций. Для многих теорий имеются их дедуктивно-эквивалентные представления во всех указанных формах. Тем не менее для целого ряда логик вопрос о той или иной их формализации остается открытым и составляет содержание соответствующих металогических исследований.

В металогике каждую логическую теорию испытывают на ее семантическую и синтаксическую непротиворечивость. Логическая теория считается семантически непротиворечивой, если каждое, доказуемое в ней утверждение, является общезначимым в данной логике, т. е. является ее законом. С другой стороны, логическая теория считается синтаксически непротиворечивой, если в ней нельзя доказать некоторое утверждение A и его отрицание. Последнее понятие наиболее употребимо, хотя для некоторых логических теорий используются и другие понятия синтаксической непротиворечивости. В металогике доказывается метаутверждение, согласно которому теория семантически непротиворечива тогда и только тогда, когда она имеет модель (см. ***Моделей теория***). С этой точки зрения теория не имеющая моделей, ничего не описывает, а потому такого рода теория не представляет никакого научного интереса. Это же относится и к синтаксически противоречивым теориям, так как в последних доказуемым становится любое утверждение. Ясно, что если при построении теории мы преследуем цель установить, что имеет место в мире, т. е. пытаемся отделить сущее от несущего, то противоречивая теория как раз эту функцию и не может выполнить, а потому противоречивая теория не имеет научной ценности.

В настоящее время метатеоремы о непротиворечивости доказаны для целого ряда логических теорий. В частности, такие теоремы доказаны относительно первопорядкового исчисления предикатов. Доказательство же относительно более сильных теорий ограничено тем результатом, согласно которому в таких доказательствах необходимо использовать более мощные дедуктивные средства, чем те средства, которые формализуются в самой теории. Поэтому для многих теорий часто доказываются метатеоремы об их относительной непротиворечивости: некоторая теория T_1 считается непротиворечивой относительно теории T_2, если допущение противоречивости T_1 означает, что и теория T_2 тоже противоречива.

Другой важной парой понятий металогики являются понятия синтаксической и семантической полноты теорий. Логическая теория считается семантически полной, если каждое предложение, сформулированное на ее языке и являющееся законом данной логики, доказуемо в ней. Выполнимость для некоторой логической теории этого условия, совместно с выполнением условия о семантической ее непротиворечивости, означает, что данная логическая теория адекватно формализует соответствующую логику. В этом случае говорят, что семантика теории адекватна ее синтаксису.

Теория синтаксически полна (максимальна), если никакое предложение, сформулированное на ее языке и недоказуемое в ней, не может быть без противоречия включено в состав теории. Синтаксически полные теории, т. о., как бы «перенасыщены» и не допускают присоединения к себе в качестве дедуктивных средств никаких новых утверждении, ибо такое присоединение приводит теорию к информационному «взрыву» — в ней становится доказуемо любое утверждение. Синтаксически и семантически полной теорией является, напр., классическое исчисление высказываний. Семантически полно классическое исчисление предикатов первого порядка, однако оно не обладает свойством максимальности, т. е. допускает присоединение к себе новых утверждений в качестве аксиом. Немаксимальное классическое первопорядковое исчисление предикатов может быть пополнено специальными аксиомами т. о., что некоторая нелогическая теория окажется синтаксически полной. Такой теорией является, напр., теория частичного порядка. Однако исчисление предикатов второго порядка является не только синтаксически неполной системой, но и семантически неполной. Иначе говоря, класс логических законов классической второпорядковой логики неформализуем. Причем эта неформализуемость, в силу результата Гёделя о неполноте формальной арифметики, носит принципиальный характер — данная теория не только семантически неполна, но ее и принципиально нельзя сделать полной.

В металогике рассматривается также понятие категоричности теории. Теория считается категоричной, если все ее интерпретации (модели) изоморфны. Напр., категорична классическая логика высказываний. Однако категоричность теорий является, скорее, исключением, чем правилом. Как показали Лёвенгейм и Сколем, первопорядковое исчисление предикатов допускает модели произвольной мощности. Некатегоричность теории говорит о неоднозначности описания в ее рамках класса интерпретаций.

Еще одним важным свойством логических теорий является свойство их разрешимости. Теория считается разрешимой, если существует некоторая алгоритмическая процедура, которая дает ответ на вопрос, является некоторое утверждение теоремой теории или нет. Свойством разрешимости обладает классическое исчисление высказываний. В качестве разрешающей процедуры здесь применяется процедура построения таблиц истинности. Свойством разрешимости обладают и некоторые простые математические теории. Однако, как доказал А. Чёрч, уже классическое первопорядковое исчисление предикатов не является разрешимой теорией.

Отметим еще один важный ограничительный результат металогики, полученный А. Тарским. Для достаточно широкого класса теорий, в том числе логических, им была доказана метатеорема о неопределимости предиката «истина» логическими средствами, формализуемыми в данных теориях. Этот результат аналогичен результату К. Гёделя о недоказуемости утверждения о непротиворечивости формальной арифметики теми средствами, которые формализуются этой теорией.

Еще одним часто проверяемым свойством логических теорий является свойство независимости друг от друга их дедуктивных принципов. Значение этих исследований в металогике можно уяснить из аналогии с проверкой независимости 5-ого постулата в геометрии Евклида. Как известно, эти исследования привели к созданию неевклидовых геометрий.

В общем случае построение доказательств является творческим процессом. Однако в последнее время в связи с исследо-

ваниями в области искусственного интеллекта в металогике возникла насущная задача доказательства метатеорем о нормализации выводов, устранимости особого правила — сечения — в секвенциальных исчислениях, алгоритмизации на этой основе процессов доказательств в различных логических системах и построения компьютерных реализации этих алгоритмов для осуществления автоматического поиска теорем. В настоящее время построены весьма разнообразные и достаточно мощные компьютерные реализации алгоритмов автоматического поиска доказательств теорем.

Так как теории представляют собой классы предложений, над ними можно производить все операции, которые производятся и над множествами. Единственное условие состоит в том, что результатом этих операции должна быть опять теория. Так, напр., пересечение двух теорий T_1 и T_2 всегда является теорией. Однако в общем случае объединение двух теорий T_1 и T_2 не обязательно является теорией. Тем не менее, $Cn(T_1$ и $T_2)$ всегда есть теория, где Cn — операция замыкания относительно выводимости. Можно особым образом ввести и другие теоретико-множественные операции над теориями. А. Тарским было показано, что класс всех теорий, сформулированных на одном и том же языке на базе классической логики, образует брауэрову алгебру. С другой стороны, если ограничиться рассмотрением только конечно-аксиоматизируемых теорий, то класс всех таких теорий образует булеву алгебру.

К проблемам металогики относится и вопрос рассмотрения различных отношений, существующих между логическими теориями. В настоящее время выделено и исследовано огромное количество таких отношений. Наиболее важными являются отношения дедуктивной эквивалентности двух теорий (напр., различные формулировки классического исчисления высказываний, задаваемых различным набором аксиом, являются эквивалентными теориями), отношение «быть подтеорией» (интуиционистская логика высказывании является подтеорией классической логики высказываний), отношение некреативного расширения (классическое первопорядковое исчисление предикатов является некреативным (от греч. креация — творение) расширением классического исчисления высказываний), отношение дефинициального расширения и многие другие. Чрезвычайно важным способом сравнения теорий, применимым даже в том случае, когда теории построены не только в разных языках, но и строятся с использованием различных логик, является понятие переводимости одной теории в другую. На основе последнего понятия вводятся различные отношения между теориями, в частности понятие погружаемости одной теории в другую. В настоящее время доказано большое число метатеорем, обосновывающих погружаемость одной теории в другую. В частности, известен результат о погружаемости классического исчисления высказываний в интуиционистскую логику.

Лит.: *Чёрч А.* Введение в математическую логику. М., 1960; *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957; *Мендельсон Э.* Введение в математическую логику. М., 1971.

В. А. Бочаров

МЕТАМОРФОЗА (от греч. μεταμόρφωσις — превращение) — в философии и культуре превращение одних вещей, процессов, явлений в другие. Метаморфоза предполагает изменение в форме, виде и/или субстанции объекта, но включает в себя также и постоянство, поскольку превращающийся объект не исчезает, а переходит в другую форму. В мифологическом мышлении метаморфоза выражала всеобщую изменчивость вещей и их единство во взаимопревращениях. Членами таких взаимопревращений могли быть неодушевленные предметы, растения, "животные, люди, боги. Как метаморфоза трактовалось возникновение мира (напр., превращение хаоса в космос), смерть (переход в царство мертвых). Формой метаморфозы выступало переселение душ (***метемпсихоз***) в древнеиндийской философии, орфизме, ***пифагореизме***, ***неоплатонизме***. Смысловая специфика метаморфозы заключается прежде всего в выражении неизменного через меняющееся, в передаче единого в своей основе явления через многообразие его превращающиеся форм.

М. А. Иванов

МЕТАТЕОРИЯ (от греч. μετά — после и теория; букв, теория о некоторой другой теории) — одно из важнейших понятий современной логики, математики, философии и методологии науки; теория, анализирующая структуру, методы и свойства некоторой другой теории — предметной, или объектной, теории. В самом общем смысле метатеорией является любой ***метаязык***, описывающий структуру, свойства и т. п. какого-либо ***языка-объекта***. Согласно выработанным в 20 в. представлениям (Э. Сепир, Б. Уорф, К. Поппер и др.), каждый язык является концептуализацией мира или его фрагментов, т. е. теорией (возможно, не очень богатой, как, напр., язык знаков светофора, или очень богатой в случае естественного языка). Поэтому соответствующий метаязык выступает в качестве метатеории по отношению к теории, сформулированной в языке-объекте. Исторически термин «метатеория» был первоначально введен в начале 20 в. в исследованиях по основаниям математики и логики (Д. Гильберт, К. Гёдель, А. Тарский, Р. Карнап, А. Чёрч, С. Клини и др.) применительно к изучению математических и логических теорий, результатом чего явились программы построения метаматематики и металогики. Именно в этой области в метатеоретических исследованиях были получены важные результаты.

Основная задача построения метатеории состоит в уточнении (экспликации) соответствующих предметных теорий и анализе их свойств. При этом в рамках общей программы проведения метатеоретических исследований на предметные теории и метатеории не накладывается никаких ограничений: они могут быть содержательными, дедуктивными, частично или полностью формализованными и могут использовать любые логические средства. Результатами таких исследований явились попытки построения метабиологии, метахимии, метатеории физического знания, метатеории теорий систем и даже метанауки, однако в них пока не получены значительные метатеоретические достижения, сравнимые с теми, которые имеются в метаматематике и металогике.

Одной из исходных посылок метаматематической программы Гильберта является утверждение о том, что в качестве предметной теории, для которой будет строиться соответствующая метатеория, следует брать не некую содержательную теорию, напр., содержательную математику, а ее формализованное представление в виде исчисления или формальной системы (теории). Такая формальная система строится по явно сформулированным, четким правилам; она может состоять из неинтерпретированных знаков и знакосочетаний (формул, выражений) — в этом случае она является синтаксической (см. ***Логический синтаксис***), или ее элементам приписывается определенная интерпретация, то есть фиксируется их смысл или значение, — и в этом случае она является семантической (см.

Логическая семантика). Метатеория, которая строится по отношению к т. о. представленной предметной теории, является содержательной теорией, т. е. она состоит из содержательно понимаемых элементов естественного языка. В ней формулируются метатеоремы — теоремы о теоремах, которые описывают синтаксические и семантические свойства соответствующей предметной (формализованной) теории.

Для того, чтобы метаматематика выполнила свою основную функцию — обоснования содержательной математики, она, согласно Гильберту, должна пользоваться только т. н. финитными методами, то есть использовать лишь конечные конструкции и конструктивные доказательства, не допускающие применения абстракции актуальной бесконечности, которая играет важную роль в содержательной математике и в ее формализованном представлении. В рамках этой программы был получен ряд важных метатеоретических результатов. Так, была доказана синтаксическая метатеорема о дедукции, которая устанавливает связь между понятием выводимости (доказуемости) в данной предметной теории (напр., в исчислении высказываний или исчислении предикатов) и логической операцией импликации, входящей в алфавит данной предметной теории. Примером семантической метатеоремы является теорема о полноте классического исчисления высказываний, согласно которой для этого исчисления понятия доказуемой формулы (формальной теоремы) и формулы, истинной при некоторой его интерпретации, совпадают. Некоторые понятия метаматематики носят смешанный — синтаксически-семантический характер. Таково, напр., понятие непротиворечивости, которое синтаксически определяется как невыводимость в предметной теории противоречия, т. е. конъюнкции некоторой формулы и ее отрицания, а в семантическом плане означает соответствие данной предметной теории некоторой ее интерпретации. Эквивалентность этих определений является нетривиальным метатеоретическим фактом.

Несмотря на указанные и многие другие метатеоретические результаты оказалось, что метаматематическая программа Гильберта и прежде всего его финитистская установка не могут быть реализованы. Это убедительно показал Гёдель (1931), доказав свои две знаменитые теоремы. Согласно его первой теореме, любая формализованная система, достаточно богатая для того, чтобы включать в себя арифметику натуральных чисел, неполна, так как в ней имеются правильно построенные формулы (выражения), которые не доказуемы и не опровержимы в ее рамках. Вторая теорема Гёделя утверждает: если арифметическая формальная система непротиворечива, то невозможно построить доказательство ее непротиворечивости, проведенное средствами, формализуемыми в этой системе. Эти теоремы, имеющие несомненное философско-методологическое значение, свидетельствуют об ограниченности метода формализации теорий, который лежит в основе гильбертовской метаматематической программы, и о том, что с помощью финитных методов нельзя доказать непротиворечивость не только классической математики, но даже и классической арифметики.

Вслед за результатами Гёделя были вскрыты и другие ограниченности формализмов: Чёрч доказал неразрешимость проблемы разрешения для узкого исчисления предикатов, Тарский показал невыразимость предиката истинности для какого-либо исчисления средствами этого же исчисления и т. д. В связи с этим потребовалась определенная модификация программы Гильберта — необходимо было найти новые, более сильные, чем финитные, но также достаточно убедительные методы метатеоретических рассуждений. Значительный прогресс в этом отношении был получен в середине и во 2-й пол. 20 в. Г Генценом, В. Аккерманом, П. С. Новиковым, К. Шютте, А. С. Есениным-Вольпиным и др.; метаматематические и металогические исследования остаются актуальной задачей и в настоящее время.

Лит.: *Гильберт Д.* Основания геометрии. М.—Л., 1948; *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957; Математическая теория логического вывода. М., 1967; *Турчин В. Ф.* «Сумасшедшие» теории и метанаука.— «ВФ» 1968, № 5; *Садовский В. И.* Общая теория систем как метатеория.— «ВФ» 1972, № 4; *Есенин-Вольпин А. С.* Об антитрадиционной (ультраинтуиционистской) программе обоснования математики и естественнонаучном мышлении.— «ВФ», 1996, № 8; *Tarski A., Mostovski A., Robinson P. M.* Undecidable Theories. Amst., 1953; *Woodger J. H.* The Axiomatic Method in Biology. Cambr., 1937. См. также литературу к статье ***Метаязык***.

Ю. А. Гастев, Б. Н. Садовский

МЕТАФИЗИКА (греч. — μετά τά φυσκά — то, что после Физики) — философское учение о сверхопытных началах и законах бытия вообще или какого-либо типа бытия. В истории философии слово «метафизика» часто употреблялось как синоним философии. Близко ему понятие «онтология». Термин «метафизика» ввел Андроник Родосский, систематизатор произведений Аристотеля (1 в. до н. э.), назвавший так группу его трактатов о «бытии самом по себе». Условное название произведения дает позже имя предмету его исследования, который сам Аристотель определял как «первую философию», чья задача — изучать «первые начала и причины» (Met 982 b 5—10), или же как науку о божественном, «теологию» (1026 a 19). Однако метафизика как способ философского мышления возникает задолго до Аристотеля, по сути совпадая с первыми шагами философии.

Для раннегреческих мыслителей «философия» и «мудрость» были синкретичным созерцанием истинной картины космоса, а потому собственно философский метод исследования не отличался от научного (от θεωρία — «теории»). В то же время намечается различие между «ионийским» и «италийским» стилями философствования: между подходами «физиологов»-натурфилософов и «теологов», искавших сверхприродное бытие. Рефлексия над методом, критика «физики» софистами и Сократом приводят к осознанию необходимого размежевания натурфилософской и собственно философской установок познания. У Платона метафизика может быть уже обнаружена как специально обоснованный метод. Не предпринимая формального расчленения «мудрости» на различные науки, Платон дает, тем не менее, в ряде диалогов описание высшего типа знания, восходящего от эмпирической реальности к бестелесным сущностям по иерархической «лестнице» понятий и нисходящего обратно к чувственному миру, обретая при этом способность видеть истинное бытие и находить во всяком множестве единство, а во всяком единстве — множество (Платон называл этот метод «диалектикой»). Т. о., Платон уже очертил круг специфических проблем метафизики. Аристотель построил классификацию наук, в которой первое по значению и ценности место занимает наука о бытии как таковом, о первых началах и причинах всего сущего, «первая философия». В отличие от «второй философии», то есть «физики», «первая философия», рассматривает бытие независимо от конкретного соединения материи и формы, от движения оформленной материи. Не связанная ни с субъективностью человека (как науки «пойетические»), ни с человеческой деятельностью (как науки «практические»), метафизика, по Аристо-

телю, является самой ценной из наук, существуя не как средство, а как цель человеческой жизни и источник высшего наслаждения.

Античная метафизика явилась образцом метафизики вообще, но на протяжении истории западноевропейской философии существенно менялась как оценка метафизического знания, так и положение метафизики в системе философских наук и в горизонте мировоззрения той или иной эпохи. Средневековая философия признает метафизику высшей формой рационального познания бытия, но подчиненной сверхразумному знанию, данному в Откровении. Схоластика считала, что метафизике доступно богопознание, осуществляемое по аналогии с высшими родами сущего (благо, истина и т. п.). Такое сужение круга допустимых проблем и возможных результатов метафизики позволило в то же время дать углубленную трактовку некоторых вопросов, затронутых античной метафизикой лишь в общих чертах (напр., соотношение свободы и необходимости, природа общих понятий и др.). Средневековая метафизика, достигшая своего расцветав 13—14 вв., существенно обогатила понятийный и терминологический словарь философии.

Метафизика нового времени вышла из границ, очерченных теологией, и, пройдя этап пантеистической натурфилософии Возрождения, возвращает себе «природу» как объект автономного исследования. Но на смену авторитету богословия приходит наука, не менее властно подчинившая себе метод и направление метафизического знания. Метафизика, оставшись формально «царицей наук», не только испытывает слияние естественных наук, достигших в этот период выдающихся успехов (особенно в механике и математике), но и до некоторой степени сливается с ними. Великие философы 17 в. — века расцвета метафизики нового Времени — как правило, являются и великими естествоиспытателями. Основная черта новой метафизики — сосредоточенность на вопросах гносеологии, что делает ее в первую очередь метафизикой познания, а не метафизикой бытия (каковой она была в Античности и в Средние века). Это справедливо и для метафизики рационализма, тесно связанной с традиционной онтологией, и для метафизики эмпиризма, особенно резко размежевавшейся с дедуктивным методом средневековой схоластики, приводившим, по мнению критиков-эмпириков, к гипостазированию понятий, догматическому возведению их в статус бытия. Метафизика 17 в., получившая классическое выражение в системах Декарта (создателя нового типа обоснования метафизики через самосознание Я), Спинозы, Лейбница, переживает кризис в 18 в., что обусловлено отъединением от нее позитивных наук, вырождением метафизики в догматическое систематизаторство (напр., в системах Вольфа и Баумгартена), активной разрушительной критикой метафизики со стороны сенсуализма, скептицизма, механистического материализма и Просвещения. Показательны в этом отношении система Беркли, в наибольшей степени отвечающая критериям метафизики, но в то же время своим учением о невозможности бытия без восприятия подрывавшая основы традиционной метафизики, и учение Юма, фактически осуществившее критикой понятий Я и причинности самодеструкцию метафизики. В немецкой классической философии 18—19 вв. происходил сложный процесс радикального пересмотра старой метафизики, парадоксально связанный с реставрацией метафизики как умозрительной картины мира. Определяющую роль в этом процессе сыграла критическая философия Канта, который критиковал не метафизику как науку (ее необходимость и ценность он признавал, считая метафизику завершением культуры человеческого разума), а догматическую метафизику прошлого. Своей задачей он считал изменение метода метафизики и определение собственной сферы ее приложения. Разделяя рассудок и разум, Кант показывает, что некритическое распространение деятельности рассудка за пределы возможного опыта порождает ошибки старой метафизики. Кант предлагает программу построения метафизики как истинной системы (т. е. такой, где каждый отдельный принцип или доказан, или в качестве гипотезы приводит к остальным принципам системы как следствиям). В работе «Какие действительные успехи сделала метафизика...» он указывает на «два опорных пункта», вокруг которых вращается метафизика: учение об идеальности пространства и времени, указывающее на непознаваемое сверхчувственное, и учение о реальности понятия свободы, указывающее на познаваемое сверхчувственное. Фундаментом обоих пунктов, по Канту, является «понятие разума о безусловном в целокупности всех подчиненных друг другу условий». Задача метафизики — в том, чтобы освободить это понятие от иллюзий, возникших из-за смешения явлений и вещей в себе, и избегнув тем самым антиномии чистого разума, выйти к «сверхчувственному» (см. *Кант И.* Соч. в 6 тт., т. 6, с. 239.) Истинная метафизика, т. о., возможна лишь как систематическое знание, выведенное из чистого и «очищенного» от иллюзий разума. Однако Кант не построил такой системы, ограничившись исследованием противоречий, в которые неизбежно впадает разум, пытающийся синтезировать законченную картину мира. Кант ввел разделение метафизики на метафизику природы и метафизику нравов, толкуя последнюю как такую сферу, где противоречия чистого разума находят практическое разрешение. Он также четко размежевал метафизику и естествознание, указав, что предметы этих дисциплин совершенно различны.

На основе кантовских идей (в частности, его учения о творческой роли субъекта в познании) Фихте и ранний Шеллинг построили новый вариант метафизики. Его наиболее специфичной чертой было понимание абсолюта не как неизменный сверхреальности (такова была установка традиционной метафизики), а как сверхэмпирической истории, в которой совпадают процесс и результат. Связав на основе принципа историзма мышление и бытие, метафизику и науку, разум и природу, они истолковали диалектику разума не как теоретический тупик, а как движущую силу развития познания: диалектика, которая у Канта была лишь сигналом антиномии, становится у них неотъемлемым свойством истинного мышления и способом существования самой реальности.

Рассматривая истину и бытие как процесс, Гегель создал систему, в которой истина выступает как поступательное развитие разума, а противоречие — как его необходимый момент. Он переосмыслил кантовское различение рассудка и разума и сделал последний носителем истинного познания, а диалектику — методом постижения противоречий и развития понятий. Рассудок, согласно Гегелю, оперируя конечными однозначными определениями, является хотя и необходимым, но недостаточным условием познания. Источник ошибок метафизического метода он видел в ограничении познавательной деятельности лишь сферой рассудка. Т. о., Гегель впервые противопоставил метафизику и диалектику как два различных метода. Вместо с тем он оценивал свою философию как «истинную» метафизику и традиционно понимал ее как «науку наук». «Человек, — пишет Гегель в § 98 «Малой Логики», — как мыслящее существо есть врожденный метафизик.

Важно поэтому лишь то, является ли та метафизика, которую применяют, настоящей, а именно: не придерживаются ли вместо конкретной, логической идеи односторонних, фиксированных рассудком определений мысли...» В отличие от «дурной» метафизики, истинная метафизика, по Гегелю, есть мышление, которое постигает единство определений в их противоположности (Гегель обозначает такое мышление рядом синонимичных терминов: «спекулятивное», «положительно-разумное», «мистическое»), тогда как мышление рассудочное, постигает определения в «раздельности и противопоставленности» (см. там же, § 82). Особую позицию по отношению к метафизике занимает поздний Шеллинг, чья «положительная» философия отмежевалась от немецкого трансцендентализма как от «негативного» конструирования идеальных схем. Истинная метафизика должна, по Шеллингу, обратиться к позитивной реальности, данной, с одной стороны, — в Откровении, с другой — в экзистенциальном опыте.

Философия 19 в. характеризуется отрицательным отношением к метафизике вообще и ее гегелевскому варианту в частности: критика метафизики — один из ее доминирующих мотивов. Попытки же возродить докантовскую метафизику не выходят за рамки профессиональных экспериментов, хотя в некоторых случаях (Гербарт, Лотце, Тейхмюллер, Брентано) оказываются востребованными в 20 в. феноменологией и др. течениями. В этот период понятие «метафизика» приобретает устойчиво отрицательную окраску, подобно понятию «схоластика». Уже первые результаты критической реакции на гегелевскую философию показали основные направления антиметафизики 19 в.: таковыми были волюнтаризм Шопенгауэра (развитый впоследствии «философией жизни»), религиозный иррационализм Кьеркегора, антропологизм Фейербаха, позитивизм, марксизм. К ним присоединяются сформировавшиеся во 2-й половине 19 в. витализм Ницше, прагматизм и сциентистские версии неокантианства. Несмотря на различие позиций, с которых велась критика, общим был вывод о метафизике как бесплодной конструкции разума, не выходящей к реальности природы и индивидуума. Можно найти общность и в положительных программах этих течений; они противопоставляют метафизике тот или иной тип эмпирической реальности (психологической, социальной, прагматической и т. п.), или практической деятельности, к которым редуцируются традиционные онтологические и аксиологические универсалии. Зачастую альтернативой метафизики оказываются при этом не новые методы, а вульгаризация старых (напр., «диалектика», т. е. дурная схоластика марксизма). Это впечатляющее своим размахом мировоззренческое восстание против метафизики было по сути частью общекультурного кризиса классического рационализма и гуманизма.

В философии начала 20 в. происходят сложные процессы (подготовленные последними десятилетиями 19 в.), которые приводят и к частичной реабилитации классической метафизики, и к поискам новых неклассических форм метафизики. Такие направления, как неогегельянство, неокантианство, неотомизм, неоромантизм, неореализм, самой своей «нео»-установкой на возвращение к истокам реставрировали и адаптировали фундаментальные схемы метафизического мышления, которые оказались более адекватными в кризисной для Европы ситуации, чем оптимистический позитивизм 19 в. Но потребность в метафизике как опоре для мышления и морального выбора вела к новым, неклассическим моделям. Нередко при этом новая метафизика вырастала из антиметафизических течений в той мере, в какой они — осознанно или нет — осуществляли свое самообоснование: такова была, напр., эволюция неопозитивизма, ницшеанства, фрейдизма. Подобным образом развивалась в начале 20 в. философия жизни, которая в трактовке Бергсона вышла за границы витализма, обретая измерение спиритуализма и даже воспроизводя неоплатонические интуиции; в трактовке Дильтея — обнаружила кризис психологизма и потребность в онтологии понимания исторических феноменов; в трактовке Шпенглера — востребовала первичной реальности форм культуры. Многообразные рецепции Ницше в это время также показывают предрасположенность умов к новому прочтению классической метафизики (напр., ницшеанство философского символизма), то же можно сказать о юнгианском пересмотре фрейдизма.

Метафизическое обоснование становится актуальным и для философии религии. «Второе дыхание» неотомизма, инициированная Бартом «диалектическая теология» протестантизма, поиски философских основ православия российскими интеллигентами, — во всех этих процессах метафизика помогает преодолевать антропоцентризм 19 в.

Философия культуры, окончательно сформировавшаяся в 20 в. (Шпенглер, Зиммель, Тойнби, Кассирер, Ортега-и-Гассет, Коллингвуд, Вяч. Иванов, Флоренский, Лосев), тяготеет к пониманию «первых начал» как сверхопытных прототипов исторически разворачивающегося культурного творчества и в ряде версий допускает связанность этих парадигм мифоподобным сквозным «сюжетом». Симптоматична апология метафизики, предпринятая Коллингвудом, с его проектом «метафизики без онтологии», которая должна искать «абсолютные предпосылки», формирующие культурный и познавательный опыт.

Виталистские и религиозные направления к середине 20 в. дают зрелые плоды новой метафизики, чаще всего на пересечениях с философиями языка, науки и культуры. Таковы религиозный экзистенциализм (Ясперс, Марсель, Тиллих, Бердяев, Шестов), философия диалога и интерсубъективности (Бубер, Розеншток-Хюсси, Бахтин, Левинас, Апель), герменевтика (Гадамер, Рикёр, Хайдеггер). Этим направлениям свойственны поиски первоначал метафизики не в сфере объективности безличных субстанций, а в интерсубъективном измерении межличностных коммуникаций, не поддающихся сведению к универсалиям. Показателен обостренный интерес представителей этих течений к Кьеркегору, первопроходцу темы метафизической первичности «конечного» бытия.

Значительных результатов достигает метафизика русской философии в 1-й половине 20 в. Традиционная опора на христианский платонизм, интерес к системам Гегеля и Шеллинга, тяга к предельным обоснованиям этики и политики — все это сделало естественным тот поворот к метафизике, который с трудом давался Западу. Системные построения Вл. С. Соловьева и его ближайших учеников кн. С. Н. и Е. Н. Трубецких задают каноническую модель метафизики, от которой идут ветви метафизики «всеединства» (Булгаков, Карсавин, Франк), «имяславия» (Лосев), «конкретной метафизики» (Флоренский). Самостоятельными версиями метафизики являются персонализм Н. Лосского и трансцендентализм идущей от Б. Н. Чичерина философско-правовой школы (Вышеславцев, Новгородцев, И. Ильин). Родовой чертой русской метафизики можно назвать стремление к онтологической укорененности религиозно-этической правды.

Философия науки, стимулируемая научной революцией 20 в., приходит к метафизике двумя путями: в ходе интерпретации научных открытий и через анализ методологии и языка на-

уки. В первом процессе активно участвовали сами естествоиспытатели (напр., показательно влияние Платона на Гейзенберга, Спинозы на Эйнштейна, восточной диалектики на Бора); во втором — по преимуществу философы. Наиболее значительные типы ревизии метафизики, генетически связанные с проблемой обоснования математики, дают аналитическая философия и феноменология. Гуссерль самим постулированием задачи феноменологии как описания сущностей, данных в субъективном опыте, но не растворяющихся в нем, уходит от психологически окрашенного позитивизма 19 в. и предполагает транссубъективный статус сущностей и аналогичный статус модусов их восприятия (характерно желание Гуссерля назвать свое учение «археологией», где «архе» имеет аристотелевский смысл; ср. название одной из его главных работ: «Первая философия»). Не останавливается Гуссерль и перед необходимостью восстановить в таком случае онтологию как философскую науку: его доктрина «региональных онтологий», изучающих нередуцируемые чистые сущности, порождающие независимые регионы бытия (напр., этика, наука, религия), далека от наивного объективизма «школьной» метафизики, но близка версиям Платона и Канта. В поздних работах Гуссерля («Кризис европейских наук...») звучит и аксиологический мотив метафизики: защита истинного рационализма от догматизма и скептицизма.

От феноменологии ответвляются такие метафизически валентные учения, как антропология Шелера, фундаментальная онтология Хайдеггера, косвенно — «новая онтология» Н. Гартмана; французская ветвь дает версии Мерло-Понти и Сартра. Н. Гартман, опираясь на теорию интенциональности, но отказываясь от феноменологического примата трансцендентальной субъективности, строит «метафизику познания», ориентированную на «реальное» бытие, что сближает это построение с позицией неореализма (Уайтхед). Гартман критикует классическую метафизику за логизацию бытия и признает бытийной реальностью лишь обладающее необходимостью «действенное» (иерархические слои которого должны изучаться метафизикой), отвергая действенность идеально-возможного. Шелер и Хайдеггер, разделяя установку Гуссерля на обоснование науки не через абстрактные универсалии, а через выявление собственной структуры феноменов в соотнесении со структурой Я, осуществляют тем не менее далеко идущее переосмысление статуса Я и делают еще один шаг навстречу традиционной метафизике. В аксиологии Шелера предельным обоснованием смысла бытия оказывается категория «духа», порождающего человека как сверхприродное (но сохраняющее структуру естественной эмоциональности) существо. В онтологии Хайдеггера установка метафизики присутствует и в раннем варианте (соотнесение экзистенциальных структур Я с «Бытием», не тождественным никакому отдельному сущему), и в позднем (соотнесение мышления, которое позволяет Бытию говорить через себя, с необъективируемым «Событием», благодаря которому сохраняется самость человека). В ряде работ Хайдеггер специально рассматривает статус метафизики («Кант и проблема метафизики», «Что такое метафизика», «Введение в метафизику»). Старая метафизика, с его точки зрения, привела к забвению бытия, власти техники и нигилизму, поскольку толковала бытие через эмпирическое сущее и сделала субъективное мышление единственным посредником между человеком и бытием; поэтому возвращение к подлинному мышлению есть одновременно конец метафизики. В поздних образцах «экзистенциальной феноменологии» Мерло-Понти проблематика метафизики превращается в структурный анализ мира повседневного чувственного (в первую очередь перцептивного) опыта, который играет роль «онтологии чувственного мира» (особенно в произведениях искусства): Экзистенциалистскую версию феноменологической метафизики дает Сартр («Бытие и ничто»). В качестве первичной фактичности им рассматривается сознание, «пустота» и «случайность» которого приносит в мир «ничто» и почти синонимичные ему «свободу» и «ответственность». Позиция Сартра, несмотря на социальный радикализм, зачастую оказывается (как отмечал Хайдеггер) лишь перевернутой формой традиционной метафизики.

Философия языка порождает метафизику языка, в которой, в свою очередь, можно выделить несколько принципиальных решений проблемы метафизики. На стыке с философией науки находится аналитическая философия, для которой проблема метафизики возникла в связи с анализом естественного языка и его метафизических импликаций. Если на ранних этапах этому направлению было свойственно стремление «разоблачить» метафизику как языковую иллюзию или намеренный софизм (напр., *Карнап*. Преодоление метафизики логическим анализом языка. 1931), то в дальнейшем проблематика метафизики становится для аналитиков разных направлений ординарной темой; антиметафизическая аргументация позитивизма и прагматизма, приводившая к деструктивным релятивистским выводам, постепенно вытесняется доверием «здравому смыслу» и «реалистической» компонентой, заложенной в аналитическую философию еще логицизмом Фреге, Дж. Мура и Рассела. Специфична версия Витгенштейна: в «Логико-философскомтрактате»можнонайтипоследовательную критику метафизики и признание за философией только статуса деятельности по логическому прояснению мыслей («Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка»), но в свете жизненной позиции Витгенштейна и некоторых этических мотивов позднего творчества его «тезис о молчании» (о том, что невыразимо, надо молчать) приобретает характер метафизической установки.

Аналитики в конечном счете находят компромиссный способ сохранить позитивные возможности метафизики (в первую очередь это способность предельного обоснования теоретического знания) и избежать свойственного старой метафизике гипостазирования понятий: если не приписывать языковым структурам «реального» бытия, то можно признать их квазиметафизический статус «начал и причин» в рамках принимаемого языка. От публикации работы Стросона «Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики» (1959) отсчитывают обычно начало умеренной реставрации традиционных установок метафизики в аналитической традиции. «Дескриптивная» метафизика Стросона доказывает, что без метафизических допущений существования «тел», «личностей» и пространственно-временной рамки их бытия невозможна идентификация ни единичных объектов, ни состояний сознания. «Реставрационная» же метафизика показывает, каким образом можно усовершенствовать и расширить использование языка. Сходную позицию по отношению к метафизике занимает Куайн, противопоставивший таким антиметафизическим «противоядиям», как методы верификации и фальсификации, доктрину оценки теории только как целостной системы предложений. Поскольку теория, в соответствии с его принципом «онтологической относительности», может рассматриваться лишь на языке другой теории, то этот разомкнутый процесс взаимоперевода теоретических языков не мо-

жет быть сведен к абсолютному критерию, и, значит, невозможно и не нужно ломать языковые схемы, порождающие метафизическую картину мира. Философия в этом отношении лишь количественно — по степени абстракции — отличается от естественных наук. Хотя Куанн называет себя, как и Стросон, «натуралистом», в представленной позиции достаточно и метафизических элементов.

Характерна также эволюция структурализма, заменившего обоснование метафизики анализом безличных структур, опосредующих природу, коллективное и индивидуальное сознание, и постулировавшего безальтернативность метода естественных наук даже в традиционно гуманитарных сферах, где — с опорой на лингвистику и антропологию — предполагалось изучать объективные символические структуры. С точки зрения Леви-Строса, изучение знаков не требует исследования их референтов, и потому метафизическая проблематика в науке нерелевантна. Но логика научного исследования (особенно изучения структуры мифов) вела, напротив, к предельному расширению духовно-смысловой компоненты, и поздний Леви-Строс бросает фразу о «незваном госте» на структуралистских дискуссиях, о человеческом духе.

Еще многозначнее отношения метафизики с постструктурализмом (Фуко, Деррида, Делез, Гваттари, Бодрийар, Лиотар). Его борьба с «логоцентризмом» классической метафизики напоминает своей остротой антигегельянство 1840-х гг. Авторитетные для него мыслители (Ницше, Маркс, Фрейд, Хайдеггер) — ниспровергатели метафизики. Постструктурализм объявляет метафизике «войну без правил», поскольку правила уже навязывают метафизическую позицию. Мир для постструктурализма есть текст, при «деконструкции» которого обнаруживается исчезновение референций. Но в то же время манифестированные принципы на свой лад требуют более жесткую метафизику, чем классическая, с ее смягчающей дистанцией между субъективным произволом и бытием. Выдвижение на первый план «человека вожделеющего» как субстрата субъективной активности и как объясняюще-разоблачающего принципа, уход от структуралистского сциентизма к анализу смыслопорождающей духовности, выявление в любой знаковой системе символов власти — все это влечет за собой реанимацию старой волюнтаристской метафизики шопенгауэровского толка, разве что подновленной опытом авангардных акций против «буржуазной культуры».

В целом философии 20 в. свойственно нарастающее тяготение к метафизике, но разброс позиций — от мягкого признания пользы, которую приносит метафизика, обобщая культурные феномены и строя картину мира, до радикального разрыва с традицией при сохранении сверхзадачи метафизического обоснования опыта — не позволяет пока дать этой тенденции четкую характеристику.

Лит.: Новые идеи в философии, сб. 17. СПб., 1914; *Вартофский М.* Эвристическая роль метафизики в науке. — В сб.: Структура и развитие науки. М., 1978; *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Tüb., 1953; *Reiner H.* Die Entstehung und ursprungliche Bedeutung des Namens Metaphysik. — «Zeitschrift fur philosophische Forschung», 1954, X, 210—237; *Strawson P. F.* Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. L., 1961; *De George R. T.* Classical and Contemporary Metaphysics. N. Y., 1962; *Zimmerman A.* Ontologie oder Metaphysik? Leiden — Kologne, 1965; *Wiplinger F.* Metaphysik. Crundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung. Freiburg—Münch., 1976; Metaphysik, Hrsg. v. G. Janoska und F. Kauz. Darmstadt, 1977; *Kaulbach F.* Einführung in die Metaphysik. Darmstadt, 1979; *Boeder H.* Topalogie der Metaphysik. Freiburg—Münch., 1980; *Parsons T.* Nonexistent Objects. New Haven, 1980; *Zalta E.* Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics. Dordrecht, 1983; *Aune B.* Metaphysics: The Elements. Minneapolis, 1985; *Thom R.* Paraboles et Catastrophes. P., 1986; *Suppes P.* Probabilistic Metaphysics. Oxf., 1984.

А. Л. Доброхотов

«МЕТАФИЗИКА» (греч. Τά μετά τά φυσικά, лат. Metaphysica) — под таким названием («То, что идет после физики» в широком смысле — как всего комплекса естественно-научных сочинений ***Аристотеля***) ***Андроник Родосский*** объединил в 1 в. до н. э. различные лекции и заметки Аристотеля по «первой философии», лишенные единого плана, содержащие повторения и отражающие разные фазы эволюции его взглядов. Дошедшая до нас редакция состоит из 14 книг, которые принято обозначать заглавными буквами греческого алфавита (кроме 2-й книги, которая обозначается строчной альфой). А (I): что такое философия? Познание высших «принципов» (см. ***Архе***), или «причин», бытия. Таких причин четыре: сущность («усия», здесь синоним «формы» — морфе, ***эйдос***), или чтойность (τό τί ήν είναι), материя (материал, ὕλη), или подлежащее (субстрат, ὑποκείμενον), источник движения («кинесис» в широком смысле, включая генесис, инаковение, рост, перемещение) и «то, ради чего», благо или цель (телос — «конец» процесса становления). Обзор учений предшественников «о началах» показывает, что никто из них не вышел за рамки «четырех причин», все они «смутно» предвосхищали одно или несколько из тех же самых «начал» (Аристотель говорит также о «детском лепете» досократиков — 993a15), что служит аргументом в пользу учения Аристотеля, α (II): трудности поисков истины; бесконечные каузальные ряды всех четырех видов невозможны — они должны быть конечны как в восхождении «вверх» (заканчиваясь первопричинами), так и в нисхождении «вниз»; математическая точность неприменима к изучению природы и материальных объектов. Согласно схолиям Парижского кодекса Е, кн. II принадлежит племяннику Евдема Пасиклу Родосскому (возможно, его конспект лекций Аристотеля). В (III): постановка 14 ключевых проблем («апорий») первой философии. Не лекция, а программа исследования «для себя». Г (IV): решение некоторых апорий кн. В; первая философия — «наука (эпистеме), которая рассматривает сущее как таковое и его атрибуты»; закон противоречия и исключенного третьего как опровержение софистического релятивизма. Δ (V) — словарь философских понятий: архе, причина, ***элемент***, природа (фюсис), необходимое и т. д. (в каталоге Диогена Лаэртия V, 1, 23 фигурирует как самостоятельное сочинение). Е (VI): отграничение объекта первой философии от объекта других наук. Деление теоретической философии на «математическую, физическую и теологическую» (1026a19 — единственное место, где первая философия названа «теологической»; обычно у Аристотеля «теология» — синоним мифологии). Ценностный примат теоретических наук над практическими и «пойетическими» (творческими), первой философии — над всеми теоретическими. Z—Н (VII—VIII): учение о сущности, Θ (IX): учение об акте и потенции. I (X): единое и многое, противоположность. Решение 11-й апории кн. В: являются ли сущее и единое самобытными сущностями или имманентны некоторому субстрату? К (XI): компиляция пассажей из кн. В, Г, Е, гл. 9—12 — из 3-й и 5-й кн. «Физики». По И. Дюрингу — составленный в Ликее после смерти Аристотеля компендий или учебник первой философии. Λ (XII): самостоятельный трактат о сущности-усии. Три вида сущности (реальности): чувственно-преходящая (подлунный мир), чувственно-непреходящая (надлунный мир); вечная и

неподвижная. Учение об уме (***нусе***) — перводвигателе и адаптация теории сфер Евдокса — Каллиппа (гл. 7—8). M—N (XIII-XIV): критика платоновского учения об идеях и различных академических учений о принципах, особенно — платоновской концепции одного и «большого-и-малого» как высших принципах бытия и теории идей-чисел.

Об относительной хронологии отдельных книг «Метафизики» существует множество точек зрения. О влиятельной в свое время концепции «Праметафизики» В. Йегера см., напр., введение к изданию Росса и послесловие Кубицкого к его переводу 1934. В фундаментальном труде Дюринга (1966) обоснована следующая датировка: самая ранняя книга — A; к 1-му афинскому периоду и эпохе полемики в Академии по вопросу об идеях (до 347 до н. э.) принадлежат книги M 9 (начиная с 1086a21) — N, A, I, M 1—9, B; ко 2-му афинскому периоду — Г, E, комплекс Z—H—Θ.

Издания: W. Jaeger, 1973, with introd. and comm. W. D. Ross, v. 1—2, 1924; H. Bonitz, Bd. 1-2,1848-49; рус. пер. А. Кубицкого, 1934.

Лит.: *Jaeger W.* Studien zur Entstehimgsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. B., 1912; *Reale G.* Il concetto di filosofia prima e l'unitá della metafisica di Aristotele. Mil., 1965; *Grayeff F.* Aristotle and his school. An inquiry into the history of the Peripatos with a commentary on Metaphysics Z, H, A and Q. L., 1974; *Owens J.* The doctrine of being in the Aristotelian «Metaphysics». Toronto, 1978; Études sur la «Metaphysique» d'Aristote, éd. P. Aubenque. P., 1979; *Loux M. J.* Primary Ousia: Ail Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H. Ithaca, 1991; Aristotle's Metaphysics: annotated bibliography of the twentieth-century literature, by R. Radice and R. Davies, pref. by G. Realel. Leiden—N. Y.—Köln, 1997. См. также лит. к ст. ***Аристотель***.

А. В. Лебедев

МЕТАФИЗИКА СВЕТА (нем. Lichtmetaphysik) — условный историко-философский термин (впервые введенный, видимо, К. Боймкером в нач. 20 в.), относящийся к устоявшимся в античной и особенно средневековой культуре представлениям о свете как первофеномене мира, объединяющем в себе все сущее. Совмещая в своей природе несовместимые начала и будучи исконно связан с понятиями «порядка», «числа», «отношения», а следовательно, с «разумом», «истиной», «словом», свет играет роль посредствующего звена, скрепляющего в единое онтологическое целое телесное и духовное (в макро- и микрокосме), чувственное и умопостигаемое, вещественное и идеальное, тварное и нетварное.

Помимо возможного влияния со стороны зороастризма (Авеста 6,1; 10,3,25; 12,26—37) метафизика света обязана своим возникновением, с одной стороны, уподоблению Платоном статуса Блага в умопостигаемой сфере положению Солнца в сфере чувственно воспринимаемого («Государство» VI, 508b-e), а также его учениям о космическом «столпе света» («Государство» X, 616b-617d) и о «колеснице» души («Федр» 247b); с другой стороны, тому, что, согласно библейскому тексту, свет есть творение первого дня, предшествующее другим творческим актам Бога (Быт. 1,3), он отождествляется со «всем, делающимся явным» (Еф. 5,13), и более того: Бог «обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6,16) и Сам «есть свет» (1 Ин. 1,5; Ин.1,9). Позднее неоплатоники, разрабатывая учение об эманации ***Единого***, согласно которому видимый свет есть проявление в материи света умопостигаемого, утвердили представление о бытии как световой иерархии, усвоенное как христианской, так и иудейской и мусульманской теологией (последняя опирается при этом и на собственный священный текст: Коран 24,35; 24,40). В этой иерархии уподобляющихся друг другу светов (иногда трактующихся как три стадии угасания единого света во тьме материи) выделяются: 1) низший тварный свет — чувственный, естественный, телесный; 2) высший тварный свет — умопостигаемый, духовный; 3) нетварный свет славы Божией: вечный, божественный, проистекающий из божественного мрака и являющий себя лишь удостоенным его видения (неоплатоники, ***каппадокийцы, Августин, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Иоанн Скотт Эриугена, аль-Фара-би, Ибн Сина, Ибн Гебироль, Исаак Израэли, Симеон Новый Богослов, Сухраварди,*** Адам Пульхремулиерис, ***Бонавентура, Альберт Великий, Ульрих Страсбургский,*** «Книга сияния» («Зогар») и др.)

Естественный свет (lux naturalis), определяемый как «универсальная» или «общая природа» (natura universalis, communis) всех тел, стоит на границе телесного мира и мира чистых форм, в котором существует свой, умопостигаемый свет (lux intelligibilis), выступающий одновременно: как свет бытия, т. е. как вся совокупность умножающихся от первой интеллигенции форм; как свет прекрасного, ибо всякая форма причастна совершенной красоте; как свет разумения, просвещающий умы людей божественными истинами (illuminatio). Благодаря тому, что один и тот же свет определяет начала как бытия, так и познания, устанавливается соответствие между пронизывающей мир иерархической структурой и строем мышления, делающее этот мир прозрачным для разума.

Богословско-философские размышления о свете стимулировали развитие оптических исследований, или «науки о перспективе» (scientia perspectivae). Естественнонаучное направление метафизики света достигает кульминации в учении ***Роберта Гроссетеста*** о том, что весь универсум есть результат мультипликации света из первоначально сотворенной точки, в коей свет — как «форма телесности» (forma corporeitatis) — слит воедино с первоматерией («О свете, или О начале форм»). Так геометрические законы умножения и распространения света приобретают статус всеобщих законов естествознания. Духом метафизики света проникнута вся культура Средневековья. С переходом к Новому времени она постепенно распадается на ряд направлений, главными из которых являются: 1) научное — геометрическая оптика (***Р. Бэкон***, И. Пеккам, ***Ц. Витело, Дитрих Фрейбергский*** и др.), новая оптика, космогонические концепции («Мир, или Трактат о свете» ***Декарта***), «Учение о цвете» Гёте; 2) мистическое — учение немецкой неортодоксальной мистики об «искре души» (***Экхарт, Таулер. Сузо***), размышления ***Бёме***; 3) художественное — «Божественная комедия» ***Данте;*** 4) теологическое — труды ***Григория Синаита, Григория Паламы, Николая Кузанского***; 5) натурфилософское — сочинения ***Шеллинга*** и ***Гегеля***.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики, т. 2, с. 424—430; т. 3, с. 241-249, 294; т. 7(2), с. 281-2S9. M, 1963-94; *Baeumker C.* Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII.— Jahrhunderts (Beiträge zur Geschichte der Philosophic des Mittelalters, Bd. Ill, Heft 2). Münster i. W., 1908; *Beierwaltes W.* Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen. Münch., 1957; *Hedwig K.* Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation (Beiträge zur Geschichte der Philosophic des Mittelalters, Neue Folge I8). Münster I. W, 1980; *McEvoy J.* The metaphysics of light in the Middle Ages. — «Philosophical Studies» 26. Dublin, 1979, p. 124-143.

А. М. Шишков

«МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ», «Медитации о первой философии, в которых доказываются существование Бога и отличие человеческой души от тела» («Meditationes de prima philosophia, in quibus dei existentia et

animae humanae a corpore distinctio demonstrantur») — философский манифест ***Декарта***, Шестоднев новоевропейской научной мысли; издан им с обширными возражениями ***Арно, Гоббса, Гассенди***, богословов, ученых и со своими ответами на них в 1641. Шесть кратких медитаций, в средневековой традиции адресованных ученому сообществу в видах исправления мира, начинаются с образов бездны беззакония, безбожия, сонного оцепенения. Бог, возможно, создал все не так, как мы видим. «Откуда я знаю, не устроил ли Он все так, что вообще не существует ни земли, ни неба, никакой протяженности, формы, величины и никакого места, но тем не менее все это существует в моем представлении» (Соч. в двух томах, т. 2. М., 1994, с. 18). Математические истины висят в пустоте, осыпается вся достоверность, открывается опыт бездны, где некое существо без рук, глаз, плоти, крови, чувств, восстав от сладких сновидений, тонет в темном омуте (I).

Если собственное тело, всякая фигура, протяженность, движение и место «химеры», если небо, земля, самая мысль подсунуты неведомым сверхмощным коварным обманщиком, то единственной достоверностью остается поступок принятия или, что то же, непринятия этого глобального обмана, совершаемый за провалом тела самой же обманутой мыслью. Поступок безрукой, бессильной мысли, обязанный только себе самому, утверждает себя на себе как мыслящая вещь (res cogitans), точечная Архимедова опора, самооснованием в бездне отличная от всех стихий, духов и измышлений. Мысль держится только бодрой заостренной сейчас волей и, готовая к тому, что все, кроме ее отчетливой ясности, окажется иллюзией, утверждается среди сомнения решимостью к несомненному. Идея такой мысли, пусть она кажется возвышенной, никак не совершеннее мысли и может оказаться опять же измышлением. Главная тема «Медитаций» — Бог, который один в силах обеспечить самообоснование мыслящей вещи. Не касаясь сверхприродных божественных откровений, не видя ничего надежного для опоры, уходя в открывшуюся бездну как в свое собственное, интимное, мысль с трудом, «радуясь возможности уклониться», постоянно отвлекаясь на постороннее, находит в своем чистом взгляде «свое неведомое Я». Неведомость собственного Я открыта опять же на опыте, не сразу заметном из-за своей чрезвычайной близости к нам. Неведомое Я, более близкое мне, чем я сам, постоянно сопровождает все, что есть и движется во мне и вне меня, обеспечивая наблюдение («рассмотрение») нескончаемо меняющихся аспектов рассматриваемого. Бесконечная перспектива открывающихся взгляду сторон, напр. куска воска и чего угодно, возвращает к взору ума (mentis inspectio) как нашей сути. Это сопровождение всякого нашего восприятия «еще яснее», легче и очевиднее, чем вещи (II).

Тот же внутренний опыт открывает, что неведомость (странность) отстраненного Я, «мыслящей вещи» — другого порядка, чем все, что открывалось взгляду до этого нового опыта. Узнавая себя, я сначала вижу многое и лишь потом замечаю самого видящего и узнающего. Странное «нечто» «мыслящей вещи» дано на опыте. Минимальная, бессодержательная малость мыслящей вещи, «сомневающейся, утверждающей, отрицающей, мало что понимающей», мощна упрямой неустранимостью совершаемого ею поступка отстраненного принятия или непринятия мира. Становится ясно, что пестрая толща вещества уступает по своей мощи невещественной перспективе углубляющегося взгляда. Вместе с тем проясняется также, что проницающая странность «мыслящей вещи», уводя в мои собственные глубины, показывает мне неведомого меня, имеющего «преимущество» (eminentia) перед моей данностью. С той же ясностью, с какой я вижу в себе неведомого себя, я вижу также, что «на свете я не один»: кроме Я есть Другой, ближе мне, чем я, и больше меня; он родной мне, и я его принимаю охотнее, чем себя. Только через опыт интимной родственности превышающего меня Другого мне открывается существование вещей помимо меня. Все идеи я могу создать или дедуцировать из своей души или своего тела, кроме одной этой: что на свете я как интимно близкий мне не один. Только Бог, постоянно открывающаяся глубина меня же самого, не исходит от меня, каким я себя всякий раз знаю. Следовательно, Бог существует, причем с большей достоверностью, чем все доступные мне Я. «Мое восприятие Бога более первично, чем мое восприятие самого себя» (там же, с. 38). Мое желание спасения от бездны и собранной полноты бытия показывает мне в глубине ума нечто совсем другое, чем все то, что я могу, воображая, сделать из себя самого. Бог есть то, чего я хочу от своего желанного состояния, Я эмпирический, данный проясняюсь для себя самого из того, к чему я как мыслящая вещь стремлюсь. Всем этим не устраняется решающая разница между тем, что заложено в моей потенции, и Богом. Бог не заложен в моей потенции; пространство моей приоткрывающейся мне собственной глубины не развертка моей данности; мое собственное — не известный мне Я; иными словами, Бога во мне на данный момент нет, Он всякий раз возникает из ничего. Именно Его способность возникнуть из ничего, а не из моей потенции, при том что Он ближе мне, чем я сам, делает невозможным мое существование без него. Без перспективы возникновения из ничего все снова потонет в бездне иллюзии. Вещи существуют лишь, поскольку они акциденции субстанции, возникающей из ничего. «Для сохранения (conservatio) любой вещи в каждый отдельный момент ее существования потребна не меньшая сила действия, чем для создания (creatio) той же самой вещи заново» (там же, с. 41). Я как мыслящая вещь сохраняем не моими родителями; следовательно не ими и создан. Не создал я и сам себя. В качестве сохраняемого я, т. о., отличен от себя самого и в опыте своего сохранения причастен к опыту Божества. Не надо идти в поисках начал до бесконечности; следует, наоборот, всякий раз снова и снова возвращаться к своему чудесно длящемуся теперешнему сохранению. Что меня породило, то и хранит; а «мысль одну только я в настоящее время принимаю за самого себя», и ничто меньшее чем творение из ничего меня сохранить не может. Идея Бога, т. о., «врождена» мне, т. е. неотделима от моего бытия; она и есть мое продолжающееся сотворение. Что мне врождено, то меня и сохраняет (III).

Мыслящая вещь взвешена между бытием и небытием, высшим и ничем. Ища опоры, она устремлена к совершенству или, что то же, нацелена на целое. Отдельная вещь, служа целому, может сама по себе быть лишена совершенства; как часть универсума я не могу претендовать на личную полноту. Сохранение (спасение) вовсе не обязательно предназначено отдельным существам. Скорее, наоборот, вещи и лица привязаны к успеху целого. Вместе с тем, лишенное во всем совершенства, в одном, а именно в выборе «да — нет», «истина — ложь», «делать — не делать» мое решение безусловно, абсолютно, божественно. Эти действия мы совершаем вполне свободно, не чувствуя здесь никакого принуждения, с которым вынуждены были бы согласиться. Сила воли (выбора) «велика и совершенна» (IV).

На этой основе, утвержденной в безосновности бездны, я могу теперь, отталкиваясь от нее и полагаясь на мое (мыслящей вещи) продолжающееся сохранение, оно же сотворение из ничего, разобраться с протяженной субстанцией, которая остается в пределах измеримого пространства, не выходит на край бездны и потому вся обозрима для мыслящей вещи. Из бездны меня вывело творение-сохранение, продолжающееся, т. е. нуждающееся в «ничто» бездны для своей безусловности. Мы продолжаем быть причастны творению в нашем «да — нет», в свете которого судим вещи. В отличие от прорывного, неподрасчетного и непредсказуемого, не заложенного в потенциях материи творения из ничего, вещные закономерности располагаются в обозримом континууме. Конечно, он подчинен творению и привязан к нему. Решаясь мыслить, т. е. судить и выбирать, я решаюсь на поступок существования, т. е. присоединяюсь к тому, что сам от себя обеспечить не могу. Только из этого акта происходит уверенное познание, от безусловной истины Бога происходит всякая другая. Сама себя сохраняя, безусловная достоверная истина не теряет своей силы и в том случае, если все сон (V).

Поэтому достаточно иметь, напр., в математическом познании природы, ясную и отчетливую идею. Что я в силах помыслить, то Бог в силах, конечно, и создать. Можно сказать, т. о., что мое постижение вещей создает их; что я могу ясно и связно вообразить, то и есть. В моих чувствах, в моем опыте тела рано и незаметно для меня уже произошло все то, что понемногу в меру моих сил начнет развертывать мой разум. Я поздно и плохо подготовленным прихожу на место собственного тела, собственной натуры, плохо понимая себя, но, впрочем, и без обязанности проследить, как именно все во мне и вокруг меня устроено. Тело само без меня как автомат (механизм) умеет управиться собою. Я, мыслящая вещь, участвую в этом автомате именно тем, что отделен от него, «могу существовать без него», и если он несет меня своим механизмом, то я несу его на себе своей причастностью к сохранению (творению из ничего). Автомат природы не всеведущ; так, тело может тянуться к сладкому, не догадываясь, что это яд. Ошибок природы много, и они не обязательно происходят из-за ее порочности. Автомат природы работал бы и без сознательной мысли и все равно делал бы сбои, обманываясь; следовательно, он будет обязательно обманывать и нас, независимо от степени нашей здравости. Неизбежная рассеянность протяженной природы полярно противоположна собранности ума. Природа не может не ошибаться не потому, что она несовершенна, а потому, что не может создавать и хранить себя. С другой стороны, шанс познать весь механизм природы у мыслящей вещи невелик. Перед науками открыто, т. о., необозримое, неисчерпаемое поле исследования. От питающей первоинтуиции брошенности в абсолютную бездну Декарт возвращается на шестой день Медитаций к оптимизму. Наши «преувеличенные сомнения предыдущих дней следует отвергнуть как смехотворные». Первоначально терявшийся между сном и явью, он находит теперь огромную разницу между ними, заключающуюся в том, что «наша память никогда не сопрягает сонные видения со всей остальной нашей жизнедеятельностью... в самом деле, если бы предо мною наяву неожиданно кто-то возник и столь же внезапно исчез, как это бывает во сне... я с полным правом счел бы его привидением пли призраком, возникшим в моем мозгу, а не реальным человеком» (там же, с. 71). Признание общей немощи нашей природы остается, но уже как призыв к научному исканию истины (VI).

Опубликованные Декартом, нередко очень резкие, возражения его противников с ответами на них служат уточнению того, что мыслящая вещь, Я — не природа, а сознание, т. е. то, что на каждом шагу имеет дело с ничто и творением из ничего. Сознание неизменно и необходимо отнесено к Богу как причине самого себя. Только отсюда задаются параметры успеха автомата природы. Вечно то, что всякий раз заново себя создает, сохраняя. Бог в этом смысле парадоксально Сам предшествует себе самому. Опыт утраты основы в первой медитации исключал всякое менее абсолютное начало. Ум, способный к поступку опоры на Бога как самосоздающего, по определению, или не существует, или не может погибнуть; но его несуществованию противоречит его опыт опоры, пусть проблематичный. Декарт уже предвидит и сам намечает возможность изложения своих тезисов more geometrico (позднее у Спинозы и др.), однако считает более существенным поступок понимающего участия в своем начинании, или, что для него равносильно, в своем возвращении к древним истинам. Так или иначе, он затеял «игру с огнем и острым железом, опасную для малолетних и неразумных», но вместе с тем необходимую, потому что иначе «в философии никогда не может быть установлено ничего основательного и прочного». Не вполне понятая, всех по-разному задевающая мысль Декарта до сих пор остается ключом к пониманию новоевропейской эпохи.

Русские переводы З. М. Невежиной под ред. А. И. Введенского (1901), С. Я. Шейнман-Топштейн (1994).

Лит.: *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993; *Marion J. L.* Sur la theologie blanche de Descartes. P., 1981; *Alquie F.* La decouverte métaphysique de l'homme chez Descartes. P., 1987; *Gouhier H.* La pensée métaphysique de Descartes. P., 1987.

В. В. Бибихин

«МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ» («Traité de metaphysique») — работа ***Вольтера***, первое систематическое изложение его философских взглядов. Трактат написан в начале 30-х гг. 18 в., но первая его публикация стала возможной лишь в 80-е гг. в посмертном 70-томном Собрании сочинений Вольтера. Работа относится к раннему периоду творчества Вольтера, отмеченного сильным влиянием английского ***деизма*** и эмпиризма 17 в., особенно сенсуализма ***Дж. Локка***. (Бог как первопричина и творец, абсолютно трансцендентный миру и принципиально не познаваемый; чувства как источник познания; отрицание бессмертия души, природа которой полностью зависит от тела и т. д.) Возникновение и развитие общества объясняется «естественными» причинами, побудительными мотивами человека являются страсти, и прежде всего себялюбие. Моральные нормы соответствуют принятым в обществе законам, благо общества — показатель добра и зла.

Лит. см. к ст. ***Вольтер***.

Р. А. Счастливцев

МЕТАФОРА (греч. μεταφορά — перенос) — использование не буквального (прямого), а переносного значения слов. Идущее от Аристотеля учение о метафоре трактует ее как чисто риторическую фигуру. В своей «Поэтике» Аристотель определял метафору как перенос имени с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии. Позднее Дж. Вико видел в ней «перенесение выражений на вещи неодушевленные с человеческого тела» (*Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940, с. 146). В литературоведении под метафорой понимают разновидность тропа, в ко-

тором слова соединяются на основе сходства некоторых признаков у предметов, обозначаемых этими словами (напр., «серп месяца» или «пожар зари»).

В европейской философии Нового времени сложилось сугубо отрицательное отношение к использованию метафор, поскольку включавшие их утверждения не могли быть оценены с точки зрения их истинности или ложности. Представление тогдашних мыслителей о философии и науке как средствах получения и выражения абсолютно истинного знания об окружающей действительности обусловило восприятие метафор в качестве ненужного украшательства речи, порождающего лишь ошибки и недоразумения.

Активный интерес философов к этой теме начинается с середины 20 в., в связи с необходимостью более глубоко проанализировать роль естественных языков в интеллектуальных процессах. В частности, попытки создать эффективные технические системы, моделирующие процессы человеческого мышления, привели к осознанию существенного значения метафоры в познавательных, коммуникативных и др. актах человеческой жизнедеятельности.

Начиная с 1960-х гг. от трактовки метафор в качестве хотя и важного, интересного, но достаточно специфического элемента языка исследователи переходят к пониманию их фундаментальности и универсальности. Одна из первых работ, непосредственно посвященная связи метафоры с интеллектуально-познавательной деятельностью людей, — книга американского философа М. Блэка «Модели и метафоры». В ней последовательно и отчетливо обосновывалась позиция, противопоставленная концепции метафоры как «сокращенного сравнения» (в соответствии с которой, убрав из выражения «А подобно В» или «А похоже на В» слова «подобно» и «похоже», можно получить метафору «А есть В»). Блэк справедливо отмечал, что в таком случае метафорическое выражение всегда можно буквально «перевести» на обычный язык, в результате чего оно становится ненужным. Но поскольку такой перевод чаще всего невозможен, постольку концепция скрытого (или сокращенного) сравнения не может быть удовлетворительной. С его точки зрения, разделяемой и другими авторами, природа метафоры обусловлена отношениями между обычным и переносным значением слов, соединяемых в метафорическом выражении особым контекстом так, что входящие в него элементы воспринимаются как одновременно различающиеся и отождествляемые. В результате происходит столкновение различных идей, выражаемых используемыми словами и предложениями, порождающее новое видение соединяемых объектов, новое понимание отношений между ними.

Поэтому Блэк выделяет в метафоре слова, употребляемые обычным образом (он характеризует эту часть как «раму»), и те, которые имеют переносный смысл («фокус»). «Фокус» определяет метафорический контекст используемых выражений, соединяя некоторые признаки сопоставляемых объектов, на основе сходства ассоциаций, порождаемых ими. Такое соединение вызывает «семантический сдвиг», приводящий к новому пониманию объектов сопоставления. Так, воспринимая некоего человека в качестве носителя чрезмерной жестокости, мы можем назвать его «зверь», обнаруживая тем самым не только черты сходства человека с животным, но и животному приписывая некоторые характеристики людей (напр., осознанное намерение или что-то еще).

В самом общем виде метафора разделяется на два вида: эпифоры и диафоры. Первый из них представляет собой перенесение характеристик с объектов или явлений уже знакомых человеку на объекты и явления неизвестной природы. В этом случае известное выступает в роли образца описания того, что еще не обнаружило достаточно ясно свою сущность, а метафорический контекст служит основанием выдвижения гипотез. Диафоры же сопоставляют объекты, в стандартных условиях не связываемые между собой, задавая тем самым возможность выбирать из набора присущих им признаков такие, которые позволят обосновать сходство между ними. Эпифоры выдвигают на первый план уже устоявшиеся, привычные способы восприятия и описания действительности, тогда как диафоры ориентирует на выявление новых, непривычных, неожиданных. Сегодня более отчетливо представлена тенденция, связанная с преимущественной ориентацией на использование диафор. Об этом свидетельствует и постоянно растущий интерес к различным аспектам принципа дополнительности Н. Бора, имеющего явственный метафорический оттенок.

В истории изучения метафор можно выделить три основных этапа: 1) понимание метафоры как особого вида сравнения; 2) интеракционистская концепция; ее представители считают, что столкновение различных уровней значения, которыми обладают используемые языковые средства, порождает особый контекст, позволяющий по-новому взглянуть на все объекты, включенные в него; 3) концепция «семантического сдвига», развитие новых способов видения мира, возникающих в результате столкновения различных языковых значений.

В целом метафора рассматривается как средство, позволяющее производить семантический сдвиг в значениях языковых выражений, с помощью чего осуществляются различные интеллектуальные процессы, связанные с выявлением и описанием новых характеристик объектов, которые интересуют человека, а также новых связей между ними.

Лит.: Метафора в языке и тексте. М., 1988; Теория метафоры. М., 1990.

С. С. Гусев

МЕТАЭТИКА — область исследований, сложившаяся в начале 20 в. в русле аналитической традиции западной (в основном англоязычной) философии морали; специализированная ветвь ***аналитической философии***. Методологическая установка метаэтических исследований — перевод этических проблем в область языка и последующий анализ соответствующих языковых выражений с целью придания этим проблемам адекватной формы и элиминации псевдопроблем, возникающих из-за неправильного употребления слов и нарушения правил логики. Первой собственно метаэтической работой принято считать «Принципы этики» (1903) ***Дж. Э. Мура***, видевшего свою задачу не в попытке дать определенный ответ на традиционные этические вопросы (что такое добро, в чем состоит долг и т. д.), а в прояснении самих этих вопросов и имеющихся ответов. Такой подход позволил ему обнаружить свойственную всей прежней этике логическую ошибку в определениях добра, названную им ***натуралистической ошибкой***.

Если доминирующей темой аналитической философии вообще (в особенности на ее неопозитивистском этапе) был вопрос о соотношении науки и метафизики как альтернативных форм познания, то в метаэтике на первый план вышла проблема знаний и ценностей. Эта проблема имеет два относительно самостоятельных аспекта: 1) может ли знание вообще

(а в особенности знание о ценностях — моральных и иных) быть ценностно нейтральным и 2) каков когнитивный статус моральных (и вообще ценностных) суждений, являются ли они «знаниями», подлежащими поверке на истинность и ложность. Обсуждение первого аспекта было отделено от социально-практической проблематики и почти неизменно вело к выводам в пользу признания ценностной нейтральности метаэтического анализа. Метаэтика осознает себя научной философией морали, или теоретической этикой, в отличие от традиционной философской моралистики, которую во избежание терминологической путаницы аналитики именуют нормативной этикой. При решении вопроса о когнитивном статусе моральных суждений (и, значит, о признании нормативной этики особой областью познания) мнения метаэтиков разошлись. Большинство исследователей (включая Дж. Мура) не подвергали сомнению познавательную природу моралистики и видели задачу логико-лингвистического анализа в том, чтобы способствовать превращению нормативной этики в достаточно строгую (возможно, даже дедуктивную) науку путем формализации ее языка и структуры. Хотя эта программа не была реализована в сколько-нибудь последовательном виде, когнитивизм (т. е. трактовка морали как «знания»), представленный двумя разновидностями — натурализмом (Р. Бойд, Н. Стеджен и др.) и интуитивизмом (Мур, У. Росс и др.), продолжает доминировать в метаэтике. Натурализм (как метаэтическая концепция) — это трактовка моральных слов и суждений как дескриптивных единиц языка, предметное значение которых составляют те или иные «естественные» реалии (человеческие интересы, социальные и природные отношения и закономерности и пр.). Согласно интуитивизму, моральным понятиям соответствуют некоторые «неестественные» объекты (добро как таковое и т. п.), недоступные для обычного познания и постигаемые лишь с помощью ***интуиции***.

Противоположная точка зрения — тезис о некогнитивности этических (моральных) слов и предложений — впервые достаточно ясно была сформулирована Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате» (6.41 — 6.43). Если термины метафизики неверифицируемы и, значит, не являются ни истинными, ни ложными в силу своей неопределенности и умозрительности, то этические оценки и предписания (вне-истинностные и нереферентные по самой своей природе), по Витгенштейну, вообще не принадлежат к корпусу знания. Согласно ***эмотивизму***, который на протяжении нескольких десятилетий (1920 — 50-е гг.) был главным носителем этой «нонкогнитивистской» идеи, моральные слова и предложения имеют не истинностное, а экспрессивное значение, т. е. выражают человеческие эмоции (А. Айер). Эмотивизм в своей «умеренной» версии (Ч. Стивенсон) допускает возможность логического выведения частных моральных суждений из более общих, однако предельно общие суждения (принципы морали) считает не подлежащими ни логическому, ни (в силу неустранимой их эмотивности) эмпирическому или теоретическому обоснованию. В самой метаэтике (и тем более в этическом сообществе в целом) нонкогнитивизм не пользуется популярностью; резкой критике это течение (зачастую ошибочно отождествляемое с метаэтикой вообще) подвергалось в отечественной специальной литературе 1960—80-х гг. Основные аргументы против нонкогнитивизма носят не теоретический, а ценностный характер: предполагается, что изъятие из этики истинностного критерия открывает путь моральному релятивизму. Вместе с тем предпринимаются попытки соединить базовую идею нонкогнитивизма (относительно нереферентности языка морали) с признанием возможности для моральных суждений быть объективно истинными. Наиболее известной концепцией такого рода является прескриптивизм, активно пропагандируемый Р. Хэаром. Соглашаясь с эмотивистами в том, что моральные суждения не описывают никаких «фактов», Хэар вместе с тем отвергает их «иррационалистическук», субъективистскую трактовку морали. Специфически моральные слова (хорошее — плохое, правильное — неправильное и др.), по его мнению, имеют не эмотивное, а прескриптивное (предписательное, «долженствовательное») значение, которое является логическим (а не психологическим, как эмоции) свойством этих слов. Следуя Канту, Хэар отождествляет моральное долженствование с логической необходимостью, из чего вытекает также универсальность моральных максим. Благодаря разуму люди могут формулировать общеобязательные, логически принудительные моральные истины. Эта теория, по мнению Хэара, позволяет преодолеть субъективизм и релятивизм в этике. В целом метаэтика, несмотря на наличие в ней разных и даже непримиримых подходов и концепций, сыграла позитивную роль в развитии моральной философии 20 в., способствовала повышению теоретической культуры этики, совершенствованию ее языка, более точной постановке и систематизации этических проблем.

Лит.: *Мур Дж. Э.* Природа моральной философии. М., 1999; *Savre-McCord G.* The Metaethical Problem. — Ethics., 1997. V. 108. N 1. P. 55-83; *Hare R. M.* Sorting out Ethics. Oxf., 1997. См. также лит. к ст.: ***Аналитическая этика***.

Л. В. Максимов

МЕТАЯЗЫК (от греч. τὰ μετὰ — «после», «за» и язык; букв. — «некоторый язык о данном языке») — одно из важнейших понятий современной логики, математики, философии и методологии науки, семиотики и теоретической лингвистики. В самом общем смысле метаязык — любой естественный или искусственный язык (язык «второго уровня»), на котором описывается другой язык (язык «первого уровня»), служащий для описания предметов, свойств и ситуации окружающего мира либо тех или иных его областей или сфер. Так, при изучении английского языка в качестве метаязыка может выступать русский язык, как, впрочем, и любой другой естественный или некоторые искусственные языки. Роль метаязыка по отношению к любому естественному языку выполняют правила его словообразования, синтаксиса и т. п., в общем случае — любые его фрагменты, которые используются для описания данного, анализируемого или изучаемого языка. Язык, который описывается в метаязыке, называется предметным языком, или ***языком-объектом***. Различение языков-объектов и соответствующих метаязыков является относительным: любой из метаязыков в свою очередь может стать объектом описания в метаязыке более высокого уровня, однако практически для решения задач исследования языков не требуется выхода за пределы метаязыка второго уровня.

Смешение терминов (слов) и высказываний (осмысленных утверждений) метаязыка и соответствующего языка-объекта порождает трудности в понимании и использовании языков человеческого общения и нередко приводит к серьезным парадоксам. Так, нельзя сказать, что «Лошадь — это существительное», так как в этом предложении «лошадь» — это термин языка-объекта, а «существительное» — метаязыковой термин. Эта ситуация относительно простая, и трудность ис-

чезает после небольшого исправления приведенного предложения: «Слово «лошадь» — это существительное». Значительно большие трудности возникают с известными еще из Античности парадоксами (позднее их назовут семантическими), напр. с парадоксом «Лжец» (4 в. до н. э.): «Один критянин сказал, что все критяне — всегда лгут. Что он сказал — истину или ложь?», в котором наряду с предметными терминами используется метаязыковое понятие «истина», причем не только для оценки соответствующего предметного высказывания, но и по отношению ко всему этому утверждению в целом. Подобные парадоксы представляют проблему и ныне. Т. о., с иерархией человеческих дескриптивных (описательных) языков и трудностями использования языков разных уровней человечество неявно стало сталкиваться, начиная с античности (Ксенофан, Платон, Аристотель), во всяком случае со времени более или менее ясного понимания содержания метаязыковых терминов типа «истина».

Впервые различение языка-объекта и метаязыка проведено Д. Гильбертом, однако без использования соответствующей терминологии, а применительно к различению «математики» и «метаматематики». Термины «язык-объект» и «метаязык» были введены А. Тарским и Р. Карнапом в сер. 1930-х гг. Это различение стало активно использоваться в исследованиях проблем математической логики и оснований математики. Несколько позже его стали применять в лингвистике, семиотике, в философии и методологии науки. В каждой из этих дисциплин применение термина «метаязык» при сохранении его общего значения приобретает некоторые специфические черты. Так, в логике и математике метаязык обычно понимается как средство изучения формализованных языков — логических и математических исчислений, или (в несколько иной формулировке) как формализованный или неформализованный язык, на котором формулируются утверждения метаматематики; в лингвистике метаязык рассматривается как средство построения металингвистики и т. д. При всем различии таких трактовок общепризнано, что метаязык должен быть богаче соответствующего языка-объекта, так как он должен содержать не только обозначения для всех имен и выражений последнего, но и фиксировать с помощью своих специфических средств их свойства и устанавливать различного рода отношения и связи между ними. Только в этом случае удается избежать различного рода парадоксов и антиномий при использовании иерархии используемых человеком языков. Богатые выразительные средства метаязыков логики, математики, лингвистики и других дисциплин позволяют формулировать на них ***метатеории*** соответствующих предметных областей научного знания.

Лит.: *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М, 1957; *Черч А.* Введение в математическую логику. М., 1960; *Гастев Ю. А.* Гомоморфизмы и модели. М., 1975; *Драгалин А. Г.* Математический интуиционизм. Введение в теорию доказательств. М., 1979; *Твишиани Н. Б.* Язык научного общения (вопросы методологии). М., 1986; *Смирнова Е.Д.* Логическая семантика и философские основания логики. М., 1986; *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики. — В кн.: Аналитическая философия. Становление и развитие. М., 1998; *Carnap R.* Der logische Syntax der Sprache. W, 1934; *Tarski A.* Logic, Semantic, Metamathematic. Oxf., 1956.

В. Н. Садовский

МЕТЕМПСИХОЗ (греч. μετεμψύχωσις, от μετα- — пере- и ἐμψύχωσις — одушевление, оживление, собственно — переодушевление) — один из поздних греческих терминов для обозначения переселения душ. Впервые встречается у Диодора Сицилийского (1 в. до н. э.; 10, 6); затем у Галена (4, 763 Kuehn), у Александра Афродисийского (De an., 27,18); особенно характерен для неоплатонической традиции: Порфирий (De abst. 4, 16), Гермий у Стобея (1 49, 69) и др.; конкурировал с терминами «метэнсоматосис» (лат. калька reincarnatio — «реинкарнация», «перевоплощение» — начиная с Ипполита Римского (Ref. 1, 3, 2) и Плотина (И 9, 6; IV 3, 9)), у неоплатоников также палингенесия. В ранних греческих свидетельствах о метемпсихозе обычно говорится об «облачении» (одевании) души в тело (*Аристотель.* О душе, 407b20; *Геродот* 2,123).

Религиозно-мифологическое учение о переселении душ умерших в тела других людей (новорожденного ребенка), животных, растений и минералов или — в порядке повышения — демонов, божеств — засвидетельствовано для многих независимых фольклорных традиций Старого и Нового Света (см. богатый этнографический материал у Э. Тэйлора. — В кн.: «Первобытная культура». М., 1939, с. 301 слл.; *Фрейзер Дж. Дж.* Золотая ветвь, т. 8, гл. 16; т. 13, гл. 59). При этом следует различать учения, согласно которым метемпсихоз происходит в «первое попавшееся» тело, и этизированные религиозно-философские варианты, в которых восхождение и нисхождение души по иерархической лестнице живых существ определено нравственными достоинствами личности умершего, т. е. осмысляется как посмертное воздаяние. Классическая страна разработанного религиозно-философского метемпсихоза — Индия (см. ***Сансара***, ***Карма***). В Древней Греции учения о метемпсихозе получили определенное распространение с 6 в. до н. э. благодаря ***орфизму*** и ***пифагореизму*** (см. *Пиндар, 2-я* Олимпийская ода, ст. 56 слл.; *Эмпедокл.* Очищения; *Геродот* 2, 123). Своеобразную форму (с элиминацией зооморфизма) метемпсихоз принимает в учении Гераклита о роковом восхождении и нисхождении душ, вовлеченных в круговорот космических элементов. Платон воспринял учение о метемпсихозе (скорее как философский миф) из пифагорейской традиции, сохранив идею нравственного воздаяния (см. «видение Эра» в 10-й кн. «Государства» 614b—621d), но особенно подчеркивая эпистемологический момент — пренатальное знание идей (см. ***Анамнесис***). Практическим следствием учения о метемпсихозе было вегетарианство и воздержание от кровопролития, в культовой сфере — отказ от кровавых жертвоприношений.

Лит.: *Hopf C.* Antike Seelenwanderungsvorstellungen. Lpz., 1934 (Diss.); *Stettner W.* Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern. Stuttg., 1934; *Long H. S.* Study of the doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato. Princeton, 1948; *Burkert W.* Lore and science in ancient Pythagoreanism. Cambr. (Mass.), 1972, p. 120sq.; *Culianu J. P.* Psychanodia 1. Leiden, 1983. См. также лит. к ст. ***Орфизм***, ***Пифагореизм***.

А. В. Лебедев

МЕТОД (от греч. μέθοδος — путь исследования, познания, теория, учение — в широком смысле сознательный способ достижения какого-либо результата, осуществления определенной деятельности, решения некоторых задач. Метод предполагает известную последовательность действий на основе четко осознаваемого артикулируемого и контролируемого идеального плана в самых различных видах познавательной и практической деятельности в обществе и культуре. Степень этой осознанности и контроля идеального плана деятельности может быть различной, но так или иначе осуществление деятельности на основе того или иного метода в принципе предполагает сознательное соотнесение способов действия

субъектов данной деятельности с реальной ситуацией, оценку их эффективности, критический анализ и выбор различных альтернатив действия и пр. Т. о., разработка и применение метода связаны с рационализацией деятельности, с рефлексией над ее предпосылками. Тем самым идея метода противостоит различным формам нерефлексивного поведения, всякого рода неконтролируемым автоматизмам, инстинктообразным реакциям. Вместе с тем применение уже достаточно отработанных методов, формирование которых всегда, предполагая работу рационально-рефлексивного сознания в стандартных непроблемных ситуациях, как правило, оказывается связанным со стремлением к их автоматизации, алгоритмизации, формализации, редукции метода к чистой технике в духе т. н. формальной рациональности (М. Вебер). Однако такая автоматизация и формализация метода в принципе отлична от автоматизма дорациональных или внерациональных форм нерефлексивного поведения. Во-первых, формальную рациональность чистой техники метода всегда можно «распредметить», выявив его генезис на содержательном уровне (напр., формализмы логических и математических методов предполагают возможность возвращения на уровень содержательной интерпретации, от которого они были абстрагированы). Во-вторых, применение формализованных алгоритмизированных методов в отличие от автоматизмов нерефлексивного поведения предполагает способность рефлексивной оценки ситуации в случаях «сбоя» автоматизма метода и соответствующей коррекции деятельности.

Разработка и применение методов не всегда связано с научной рациональностью в собственном смысле этого термина. Так, можно говорить уже о существовании методов в древних цивилизациях, в которых не было еще теоретической науки в современном смысле, а существовало донаучное рецептурно-технологическое мышление, т. н. преднаука (напр., арифметические методы вычисления, методы расчета строительных конструкций, методы практического землемерия и пр.). Но и в современном обществе в различных формах практической деятельности разрабатываются и применяются методы, отнюдь не всегда получающие строгое научно-теоретическое обоснование. Однако, во-первых, и такие методы выступают как формы рационализации деятельности, во-вторых, несомненно магистральной линией современной цивилизации является разработка методов в самых различных сферах человеческой деятельности на основе научных знаний о тех типах реальности, с которыми имеет дело соответствующая деятельность. Исторически формирование понятия метода, его идеала в качестве руководства к правильному познанию и способу жизнедеятельности, представление о методе как ценности культуры связано с возникновением философии как рационально-теоретического типа мировоззрения. Идея метода становится важнейшим регулятивом научного познания, начиная с нового времени формулируются классические методы научного исследования — индукция и дедукция, наблюдение и эксперимент и др. Рост авторитета научного познания, связанный с возникновением и утверждением парадигмы точного математизированного естествознания (прежде всего механики и физики), приводит к идее о необходимости разработки строго научно обоснованных методов во всех сферах человеческой деятельности, которая находит свое подтверждение в действительно выдающихся успехах науки и органически связанной с ней техногенной цивилизации. Крупнейшим своего рода «инкубатором» и поставщиком методов для различных областей науки и практики выступила математика. Процесс воздействия науки на практику особенно усиливается в 20 в., что позволяет подтвердить известный тезис о превращении науки в непосредственную производительную силу. Однако этот процесс, предполагающий разработку' на основе науки методов активно-преобразовательной деятельности, требует глубоких изменений статуса и структуры науки, перехода от классического типа научной рациональности, связанного с описанием и объяснением существующего положения дел, к постклассическому типу рациональности, органически включающему проектно-конструктивные функции научного знания.

Методы могут очень сильно варьироваться в зависимости от типов деятельности, в которых они применяются, и от сферы их применимости. Следует выделять частные методы исследования и деятельности в конкретных областях (иногда их называют методиками) — методы, находящие свое применение в различных областях науки и практики (статистический метод, метод моделирования). Среди собственно методов научно-познавательной деятельности можно различать методы исследования в отдельных дисциплинах, междисциплинарные методы (напр., системно-структурный метод), общенаучные методы (наблюдение, эксперимент, метод идеализации, метод гипотезы и т. д.).

Философия также вырабатывает свои методы (напр., трансцендентальный метод, диалектический метод, феноменологический метод) для решения своих специфических задач. Учитывая эту специфику, было бы неправильно универсализировать эти методы и непосредственно проецировать их на частные сферы деятельности, как это пытались, в частности, делать в официозном марксизме с методом материалистической диалектики. Разработка методов необходима в любой форме деятельности, где так или иначе возможна рационализация ее идеального плана. Вместе с тем было неправильно абсолютизировать возможность такой рационализации на основе идеи метода, игнорируя моменты спонтанности в отношении человека к миру, необъективируемости некоторых предпосылок и установок этого отношения. См. статью ***Методология*** и литературу к этой статье.

В. С. Швырев

МЕТОДИКА, фиксированная совокупность приемов практической деятельности, приводящей к заранее определенному результату. В научном познании методика играет важную роль в эмпирическом исследовании (наблюдении и эксперименте). В отличие от ***метода*** в задачи методики не входит теоретическое обоснование полученного результата, она концентрируется на технической стороне эксперимента и на регламентации действий исследователя.

Методическая корректность исследования обеспечивает воспроизводимость результата исследования, возможность его контроля и проверки любым коллегой. В современных условиях, когда оборудование и техника эксперимента неизмеримо усложнились, практическая реализация этих требований часто невозможна или связана с огромными затратами, тем большее значение приобретает скрупулезное описание методической стороны исследования.

Расширение инструментальной и расчетной базы естественных и социальных наук резко обострило внимание к методике как обеспечивающей сфере научного познания. Это проявилось прежде всего в стандартизации методик и появлении методических справочников как специального жанра научной литературы. Практически все рутинные исследования должны прово-

диться по стандартным методикам, описанным в справочниках, с обязательным указанием процедуры. Отклонение от стандартизованных методик требует специального обоснования. В этой связи в методологическом арсенале отдельных дисциплин появилась новая область — обсуждение и критика методического инструментария соответствующей дисциплины. Развитие этой сферы методологической деятельности вносит свой вклад в интеграцию науки, поскольку методики, разработанные в одной дисциплине, часто приобретают универсальный характер. Напр., радиоуглеродная датировка, некогда разработанная в геофизике, в настоящее время успешно применяется в ряде исторических дисциплин (палеонтологии, палеоботанике и др.). Это дает ряду методологов основание утверждать, что в современной эмпирической науке методика выполняет функцию универсального языка междисциплинарного общения, подобно функции математики как языка теоретического естествознания.

Э. М. Мирский

МЕТОДОЛОГИЯ — тип рационально-рефлексивного сознания, направленный на изучение, совершенствование и конструирование методов (см. ***Метод***) в различных сферах духовной и практической деятельности. Существуют методологические представления и концепции разной степени разработанности и конструктивности, различного уровня и широты охвата (методология на уровне философской рефлексии, общенаучная методология и методология науки междисциплинарного уровня, методология частных наук). В настоящее время разрабатываются методологические концепции, связанные с отдельными видами деятельности (методология образования, методология инженерного дела, методология проектирования и пр.). Формирование самой идеи учения о методе как некоего «правильного пути» познания и смысложизненной ориентации связано с появлением философии, выступающей в качестве рационально-теоретической формы мировоззрения и тем самым подвергающей рефлексивному анализу и контролю исходные предпосылки отношения человека к миру. В античной философии представление о методе в указанном выше смысле содержится в достаточно развитой форме в учении Сократа, как оно было представлено в т. н. сократических диалогах Платона. Сократ в этих диалогах предлагает определенную методологию поиска истины, направленную на выявление противоречий в позиции собеседника, представляющей расхожее, обыденное мнение, и открывающую возможности продуктивного решения проблемы. «Сократическая» майевтика выступила первой исторической формой методологии более позднего периода. Идеи и практика философской методологии развивались также в трудах других крупнейших представителей античной философии, прежде всего Платона и Аристотеля. Разработка универсально-теоретических методов является необходимым условием становления и развития науки как формы рационально-теоретического сознания в отличие от «рецептивно-технологического» характера преднауки, непосредственно вписанной в практическую деятельность людей. Отличие древнегреческой геометрии, получившей свое выражение в «Началах» Евклида, ставших на долгое время парадигмой структуирования систем научно-теоретического знания, от «землемерия» древних цивилизаций Египта и Двуречья как раз и состояло в тщательной разработке методов развертывания теоретических систем, заложивших основы методологии дедуктивных наук. В Античности также возникают и развиваются методы научно-эмпирического исследования — описания и классификации, в первую очередь связанные с именем Аристотеля. Возникновение и существование и философии, и науки как форм рационально-теоретического сознания невозможно без наличия «методологической составляющей», методологических представлений и концепций, обеспечивающих выделение, формулировку и нормирование методов рационального мышления в этих видах духовной деятельности. При этом разработка методов рационального мышления в философии и в науке с самого начала имела ярко выраженный проективно-конструктивный характер. Методология не просто выявляет уже сложившиеся приемы и способы деятельности, а активно формирует соответствующие нормы и методы, продуцируя тем самым саму структуру рационально-познавательной деятельности в философии и науке. В Новое время учение о методе оказывается предпосылкой и идейным стержнем всех классических философских доктрин этого периода (Ф. Бэкон, Декарт, Лейбниц), что обусловлено принципиальными установками философии Нового времени на рефлексивный контроль над содержанием знания, артикулируемость и прозрачность этого содержания для познающего субъекта. Метод в понимании классической рационалистической (в широком смысле этого термина, охватывающего и гносеологию эмпиризма) философской методологии и выступает средством этой прозрачности для самосознания субъекта. Критико-рефлексивная функция этой методологии состоит в нахождении твердых оснований знания, истинность которых гарантировалась бы их самодостоверностью для познающего субъекта, сведение к которым и последующее выведение из которых позволяло бы самосознанию познающего субъекта полностью контролировать весь корпус подлинного знания. Это классическое рационалистическое понимание методологии оказало большое воздействие на всю дальнейшую философско-методологическую мысль и впоследствии оказалось воспроизведенным в методологии неопозитивистов. И эмпирико-индуктивистская, и рационалистско-дедуктивистская методология выступают различными формами реализации одного и то же классического философско-методологического идеала. Разработка этих вариантов философской методологии Нового времени несомненно опиралась на реальную практику научного мышления того времени: методология эмпиризма — на эмпирическое исследование, методология рационализма — на математику. Развиваемые в русле этой методологии эмпирико-индуктивистская и рационалистско-дедуктивистская концепции анализа научного познания представляли собой некоторые модели, обусловленные известными философско-гносеологическими идеалами, и реальная практика интенсивно развивающейся науки (мысленный эксперимент, метод гипотезы и пр.) не укладывались в узкие рамки этих моделей. Это различие между классическими философско-гносеологическими концепциями и реальной практикой научного мышления и породило впоследствии установку на разработку методологии науки как самостоятельной дисциплины, выходящей за рамки философии и опирающейся прежде всего на реалии научного познания.

Учение о методе заняло центральное место в философии Канта. Т. н. трансцендентальный метод Канта призван был выявить исходные (априорные) предпосылки всех форм активности человеческого сознания. Осуществляя в рамках этой программы критико-рефлексивный анализ научного познания в математике и точном естествознании, Кант дает определенную модель методологии науки, способную вы-

явить в специфической форме кантовского априоризма важные моменты научно-познавательной деятельности. В то же время учение Канта о методах науки было включено в более широкий контекст его философской методологии, направленной на обоснование его трансцендентализма. В последующем развитии немецкого классического идеализма (Фихте, Гегель) установка Канта на взаимосвязь философской и научной методологии, на их взаимостимулирование сменяется односторонней ориентацией на примат методологии спекулятивно-философского типа, в качестве которой выступает диалектика. Позитивные моменты разработки диалектической методологии познания как движущей силы его развития дискредитируются в системе Гегеля неправомерной онтологизацией метода и методологии, вытекающей из объективно-идеалистического принципа тождества мышления и бытия, из спекулятивного характера его конструкции диалектической методологии, из отрыва от реальной практики научного мышления. Поэтому здравые моменты диалектической традиции методологии познания, ассоциируясь со спекулятивным гегельянством, не были восприняты в последующем интенсивном развитии методологии научного мышления.

Общая тенденция дальнейшего развития заключалась в расширении сферы методологии, в появлении многообразных ее форм, выходящих за пределы только философской методологии. Во 2-й половине 19 в. и в начале 20 в. интенсивно развиваются методологические исследования, ориентированные на реальную проблему науки (П. Дюгем, Э. Кассирер, Э. Мах, А. Пуанкаре, У. Уэвелл и др.). Начинается разработка специфической методологии социальных, исторических и гуманитарных наук, наук о культуре (В. Виндельбанд, П. Риккерт, В. Дильтей, М. Вебер). Большую роль в развитии методологической культуры науки сыграли исследования по основаниям математики, в значительной мере стимулировавшие направления методологии науки, ориентированные на применение методов математической (символической) логики. Развитие методов точного логического анализа, использование логической формализации и т. д. оказало большое позитивное воздействие на уровень методологии науки в целом. Однако абсолютизация этих подходов в методологии логического позитивизма, попытка построения всеобъемлющей нормативной методологии на основе т. н. логического анализа языка науки оказались несостоятельными. Их основным пороком явился отрыв от реальной практики науки, в частности от ее истории. Т. н. постпозитивистская методология науки возвращается к признанию необходимости непредвзятого исследования реалий науки, ее истории. В русле постпозитивизма возникают концепции, оказавшие весьма эффективное воздействие на современную методологию науки (методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса, концепция «парадигм» Т. Куна). Вместе с тем провал программы разработки универсальной нормативной методологии науки на основе т. н. стандартной концепции науки, сформулированной логическими позитивистами, стимулировал радикальный отказ от самой идеи методологии (характерен подзаголовок работы П. Фейерабенда — «Против метода»). Эта же «антиметодологическая» идеология активно развивается в настоящее время и в русле постмодернизма. Преодолевая соблазны методологического нормативизма, самосознание науки вместе с тем не должно отказываться от всякой методологической регулируемости. Такой отказ подорвал бы саму основу ауки как формы рационального сознания.

В. С. Швырев

ПЕРЕХОД ОТ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ К МЕТОДОЛОГИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. Понимание методологии как науки о методах мышления, когда-то весьма плодотворное, сегодня отходит на второй план.

Можно указать несколько факторов, обусловивших в 20 в. выделение методологии как особого раздела философии: возрос вес методологической работы, в самой философии возникла потребность в самостоятельной методологической деятельности в различных науках и дисциплинах; кризис и развитие самой философии. Начиная с 1950-х гг. складываются методологические подходы и направления в целом ряде дисциплин — философии, науковедении, системном подходе, праксеологии, социологии, языкознании, литературоведении и др.

Существенное влияние на развитие в 20 в. профессиональной методологии оказало технологическое мировоззрение. Будучи вначале всего лишь необходимым моментом интеллектуальной деятельности в философии и других дисциплинах, методология становится самостоятельной реальностью, поскольку в этот период складываются социокультурные условия воспроизводства технологии. Создаются дисциплины, в которых технология осознается и осмысливается (философия техники, праксеология, собственно методология), формируются специалисты, практикующие в новой области интеллектуальной практики (технолога, системотехники, методолога), создаются специальные технологические теории и программы. Под влиянием этих социокультурных условий и складывается профессиональная методология как одна из областей современной технологии — технологии мыслительной работы (деятельности).

Сегодня в методологии можно различить две основные ориентации: критико-аналитическую и проектно-конструктивную. Реализуя первую ориентацию, методолог выступает как исследователь мышления (деятельности) в той или иной дисциплине. При этом он должен осуществить рефлексию особого рода — критическую и исследовательскую. Реализуя проектно-конструктивную ориентацию, методолог помогает специалисту перестраивать и развивать свой предмет. Важным результатом, критической деятельности методолога является «распредмечивание» понятий и других дисциплинарных представлений. В рамках проектно-конструктивной ориентации осуществляется обратная процедура — «опредмечивание», т. е. построение новых понятий и идеальных объектов.

Так как методолог ориентирован на построение нового предмета (дисциплины), он аргументирует необходимость построения новых понятий, выявляет нужные для этого средства и методы, разрабатывает план и стратегию действий, иногда создает первые фрагменты нового предмета. Чтобы перейти от существующего состояния деятельности к новому ее состоянию, методолог вынужден рефлексировать и «преодолевать» предметную точку зрения и способы мышления. Он показывает, на чем они основываются, где их границы, какая познавательная установка их обусловила.

И рефлексия, и другие формы методологической работы строятся сегодня с сознательным использованием научных и проектных представлений и методов. Это означает, что методологическая работа реализует себя, с одной стороны, как особого рода исследование, с другой — как род интеллектуального проектирования. Именно развитие научной и проектной ориентации в методологии привело к формированию так называемой «общей методологии» в отличие от «частной методологии». Общая методология разрабатывает основные принципы и средства методологической работы (подходы, поня-

тия, схемы). При этом используются как опыт частных методологий, так и знания о мышлении и деятельности. Задача частной методологии — методологическое обеспечение конкретных видов деятельности в определенных науках, дисциплинах, различных практиках. В сфере общей методологии методолог изучает и конституирует «законы» мышления и деятельности как таковые, при этом он рассматривает мышление и деятельность как особые квазиестественные процессы. Гипертрофирование проектной ориентации методологии нередко приводит к декларации ее роли как верховной «нормативной дисциплины», призванной организовать и направлять все остальные науки и дисциплины. Реакция практиков в этом случае однозначная — даже если им и нужны методологические знания, они отвергают претензии нормативной методологии. Но если проектная ориентация методологии рассматривается как одна из ценностей методологической работы наряду с другими, то в этом случае она так же осмыслена, как, напр., научная или аксиологическая ориентации.

Самостоятельное развитие методологии продолжалось примерно до начала 1980-х гг. Начиная с этого периода обозначается кризис методологической мысли, обусловленный, отчасти, ее обособлением от философии. Превращение некоторых направлений (напр., школы, возглавляемой Г. П. Щедровицким) в чистую технологию мышления (на основе теорий деятельности и мыследеятельности и позднее оргдеятельностных игр) является достаточно закономерным явлением. Это происходит, во-первых, вследствие самостоятельного развития методологии, во-вторых, ее натурализации, т. е. понимания как нормативной метатеории. Задача методологии в этих направлениях стала усматриваться в нормировании любого мышления, в общей методологической экспансии в самые различные сферы деятельности. Представители этого нормативного направления утверждали, что схемы методологии универсальны и не зависят от содержания и характера тех или иных предметов. Такая позиция закономерно привела к снижению интереса к методологии и к вполне справедливому обвинению в формализме.

Одно из необходимых условий преодоления кризиса методологии — восстановление ее связей с философией. Анализ показывает, что цели методологии и философии все же различны. Философ в той или иной степени решает кардинальные экзистенциальные проблемы своего времени. Он должен быть современным, вслушиваясь в свое время и реальность. Конечно, среди обсуждаемых в философии экзистенциальных проблем и дилемм есть вневременные, вечные, напр. проблемы существования, смерти, свободы, соотношения подлинной и обычной реальности. Философская работа становится необходимой, когда привычные схемы мышления и действия человека перестают работать, а реальность распадается. Современной интеллектуальной ситуации присущи следующие характеристики: множество знаний, по-разному описывающих мир, множество противоположных утверждений о существовании, отсутствие критериев оценки и выбора подобных знаний и утверждений в качестве верных. Именно в подобных драматических ситуациях философ заново «собирает» мир, восстанавливает утраченный смысл бытия, намечает решение основных экзистенциальных проблем своего времени. Цель профессиональной методологии иная — создание условий для развития любой деятельности: научной, инженерной, художественной и т. д.

Т. о., в ценностном и смысловом отношении философия и профессиональная методология существенно различаются. Философия всегда ориентирована на решение современных и вечных экзистенциальных проблем и дилемм, а профессиональная методология — на развитие деятельности, понимаемое в значительной мере в технологическом ключе. Ценности и смыслы, стоящие за подобным технологическим подходом, как правило, больше ориентированы на ту же технологию и воспроизводство социальности, чем на человека с его частными (что не отменяет их экзистенциальности) жизненными проблемами.

Осмысление сложившейся в методологии ситуации, ее отношений с современной философией позволяет сказать, что самостоятельное развитие методологии исчерпывает себя, что она должна задаться вопросами, зачем она нужна, каковы ее ценности, чему она призвана служить, выполняет ли она в культуре свое назначение.

Перед современной методологией и философией стоят следующие проблемы: 1) преодоление натурализма философского и методологического мышления, что предполагает методологическую рефлексию и работу, направленную на распредмечивание онтологических представлений, которыми мы пользуемся; 2) проблема реальности, представленной как множество разных реальностей (личностных, научных, художественных, религиозных, эзотерических и т. д.) и вместе с тем как единая реальность бытия; 3) новое отношение к символическим системам и реальностям (искусству, личным переживаниям и сновидениям, мышлению, творчеству, проектированию и т. д.), понимаемых как весьма значимая самостоятельная действительность; 4) антропологический и психологический горизонты.

Решение этих проблем позволяет преодолеть разрыв методологии и философии, понять их дополнительность. Если с методологией связана культура и технология мышления, то философия создает для методологии онтологические, ценностные и смысловые опоры и ориентиры. В настоящее время эти дисциплины развиваются друг без друга и ориентируются на расходящиеся и несогласованные ценности. Путь их объединения предполагает, что методология обретет этические ориентиры, а философия — рационально-рефлексивное сознание, отвечающее уровню современного мышления.

В. М. Розин

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ МЕТОДОЛОГИИ НАУКИ. Первоначально методология мыслится как учение о методах мышления и входит в качестве составной части в логику. В логике Пор-Рояля учение о методах анализа и синтеза понималось как завершающая часть логического учения. Аналогичным образом учение о методах мышления понималось у Лейбница, Х. Вольфа и даже у Д. С. Милля. Правда, для Вольфа и вольфианской школы учение о методах составляет часть практической логики. Начиная с Канта происходит вычленение учения о методах из состава логики, хотя в «Логике» Кант трактует учение о методах как часть логики, которая должна «трактовать о форме науки вообще, или о способе соединения многообразия познания в науку» (*Кант И.* Трактаты и письма. М., 1990, с. 435). Методология должна привести к отчетливости, основательности и к систематическому упорядочению познания в целое научного знания. Среди методов, анализируемых Кантом, методы логического усовершенствования знания (определение, экспозиция, описание, логическое деление понятий, аналитический и синтетический методы). Хотя у Канта методология еще входит в состав логики, однако ее цель и структура существенно расширяется,

поскольку она одновременно оказывается и частью наукоучения. В «Критике чистого разума» он раскрывает задачу трансцендентальной методологии как определение формальных условий полной системы чистого разума и расчленяет ее на дисциплину, канон, архитектонику и историю чистого разума. По сути дела трансцендентальная методология имеет дело с путями построения системной формы научно-теоретического знания. Методология тем самым тождественна если не методам изложения, то методам построения систем теоретического знания.

Этот подход неприемлем для Гегеля. В состав логики как науки он включает рассмотрение не только научного метода, но и самого понятия науки (*Гегель.* Наука логики, т. 1. М, 1970, с. 95). Учение о методе оказывается для него не просто анализом способов изложения, «движение этого метода (диалектики. — *Авт.*) есть движение самой сути дела» (там же, с. 108), а метод есть «осознание формы внутреннего самодвижения ее (логики. — *Авт.*) содержания» (там же, с. 107). Тем самым логика совпадает с диалектикой и с изучением категориальной структуры научного знания, а сам метод, понимаемый содержательно, оказывается формой самодвижения научно-теоретического знания в его всеобщей категориальной форме. Метод должен мыслиться, по Гегелю, не как внешняя форма, а как «душа всякой объективности» (там же, т. 3, с. 290), как «само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя» в качестве и субъективного, и объективного, как расширяющийся до системы и раскрывающийся в восхождении от абстрактных определений к конкретным до тотально-целостной системы (там же, с. 306). Т. о., учение о методе у Гегеля оказывается частью метафизики, совпадающей с логикой и с наукоучением.

В последующем развитии методологии можно выявить различные линии в трактовке ее целей и предмета. Б. Больцано, разворачивая в своем «Наукоучении» логику науки, включает в нее эвристику — исследование путей и методов достижения истинного знания. Для Гербарта методология — первая часть метафизики (Allegemeine Methaphysik. B., 1828, § 182). Для Зигварта методология — это учение о способах совершенствования нашего мышления, цель которого определить границы приложимости и значимость исследовательских методов (Logik, Bd. 2. B., 1924, S. 3). Я. Фриз рассматривает методологию как часть прикладной логики, занимающейся логической техникой (System der Logik, 1837, S. 12). Во 2-й пол. 19 в. специалисты в области естественных наук остро ощущали недостаток в изучении и обобщении методов различных наук. Интенсивно развивавшаяся специальная методология не ограничивалась методами индукции и дедукции, анализа и синтеза. В естествознании начали широко использоваться исторические, сравнительные, типологические методы, а в психологии и социальных науках — количественные и экспериментальные методы. Общая же методология оставляла вне поля своего зрения эти специальные методы. В. Вундт, пытаясь ответить на запросы своего времени, усматривал цель методологии в изучении методов отдельных наук и посвятил специальный том своей «Логики» анализу методов математики, физики, химии, биологии, психологии, филологии, истории, экономики, юриспруденции (Logik, Bd. 2. Methodenslehre. Stuttg., 1880). Неокантианцы Марбургской школы уделили основное внимание методам математики и естествознания (*Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Lpz., 1923), в то время как неокантианцы Баденской школы — идеографической методологии исторических наук (*Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб., 1904). Для Виндельбанда методология — это применение логики к познавательным целям отдельных наук, поэтому методология есть техническая дисциплина, использующая логические формы и нормы в методах различных наук. Для неокантианцев вообще характерен панметодологизм, т. е. превращение методологии в универсальное философское учение, определяющее и форму, и содержание, и предмет научного познания и вообще своеобразие тех или иных научных дисциплин. В этот же период начинается четкое различение методов изложения и методов исследования (либо в связи с различением логики предметности от логики мышления у М. Хонеккера, либо в связи с различением логики дескриптивных и нормативных наук в «Логических исследованиях» Э. Гуссерля).

В 1-й четверти 20 в. разворачивается процесс отделения методологии от логики и превращения ее в исследовательскую область философии. Одновременно в специальных науках ощущается потребность в методологической рефлексии и сами ученые берут на себя функции методологов. В предисловии к книге «Метод в науках» (рус. пер., СПб., 1911) отмечается, что «философия наук, и в особенности методология... приобрела такое значение, что программы самых различных наших учебных заведений должны были отвести ей особое место, становившееся с каждой новой реформой все больше и больше». В различных науках разворачиваются методологические споры между представителями различных направлений. Это относится и к представителям естественных наук (в физике — А. Пуанкаре, Н. А. Умов, Э. Мах; в биологии — К. Бернар, К. Фриш), и к представителям социогуманитарного знания (в истории — Р. Ю. Виппер, А. С. Лаппо-Данилевский, Н. И. Кареев; в праве — Б. А. Кистяковский, П. И. Новгородцев; в экономике — Г. Шмоллер, Л. Мизес, А. И. Чупров). Формируются альтернативные методологические программы, напр, программа «описательной физики» (Г. Герц, Клиффорд) в противовес методам объяснения в физических науках, в математике начинают формироваться различные направления в обосновании математики — логицизм, интуиционизм. В этот же период развертывается критика понятий причинности и детерминистского объяснения в научном знании, усиливается интерес к статистическим, теоретико-вероятностным методам, к метаматематическим и металогическим проблемам. Цель философии усматривается в критическом анализе опыта (эмпириомонизм, эмпириокритицизм), а затем языка науки.

Методология науки в России также прошла длительный путь развития. Уже во 2-й половине 19 в. в отечественной философии осуществляется исследование дедуктивных и индуктивных методов (Ф. А. Зеленогорский, П. Э. Лейкефельд), методов эмпирических наук (Н. Н. Страхов), общественных наук (Г. Н. Вырубов), осмысление сравнительно-исторического и типологического методов (И. И. Ягодинский, В. С. Шилкарский). Развертывается логическое исследование методов математики и самой логики (П. С. Порецкий, С. Н. Поварнин). Наряду с попытками выделить специфически диалектическую методологию, совпадающую с построением системы категорий (Н. Г. Дебольский), строятся различные варианты неопозитивистского анализа методов эмпирических наук (эмпириокритицизм В. А. Базарова, эмпириосимволизм П. С. Юшкевича, эмпириомонизм А. А. Богданова). Проводятся исследования специфики методологии общественных наук в целом (С. Л. Франк, Н. Н. Алексеев) и исторических в частности (А. С. Лаппо-Данилевский, Н. И. Кареев, Р. Ю. Виппер,

А. И. Введенский). В методологии математики проводятся исследования связи доказательства и интуиции в геометрии (В. Ф. Каган, А. С. Богомолов), истории формирования и развития аксиоматико-дедуктивного метода (Д. Д. Мордухай-Болтовской). Проводятся исследования специфики методологии гуманитарных наук (Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин, А. Ф. Лосев). Формируются различные методологические программы в психологии — от ориентации на экспериментальные методы до методов интроспекции, от методов психоанализа до методов объективной рефлексологии (Г. И. Челпанов, В. М. Бехтерев). К концу 1920-х гг. в России формируется методология как специфическая область философского анализа научного мышления. В. Н. Ивановский написал одну из первых книг по методологии — «Методологическое введение в науку и философию» (Минск, 1923); Г. А. Грузинцев провел в своей работе «Очерки теории науки» (Днепропетровск, 1927) различение методов обоснования и методов исследования. В эти же годы интенсивно разрабатывается методология специальных наук нередко с альтернативных позиций (в биологии — Н. И. Вавилов, А. А. Любищев, А. Г. Гурвич; в физике, прежде всего теории относительности, — К. А. Тимирязев, А. А. Фридман, А. Ф. Иоффе и др.). В этот же период выдвигается весьма широкая программа системно-организационного понимания методологии — тектология А. А. Богданова. Обсуждаются проблемы применения математических методов в различных науках — от биогеохимии (В. И. Вернадский) до биологии (А. А. Любищев).

Догматический марксизм, отстаивая позицию совпадения диалектики, логики и теории познания, отнюдь не предполагал развития ни того, ни другого, ни третьего. Вся логико-методологическая работа (начиная с 1930-х до середины 1950-х гг.) осуществлялась в рамках специальной методологии и проводилась скорее самими учеными, чем философами. Поворот к методологии и интенсивная логико-методологическая работа с середины 1950-х гг. были не только способом избежать идеологических догм, но и формой ответа на методологические вызовы естественных и социальных наук, на те актуальные проблемы, которые нуждались в философско-методологическом осмыслении. И здесь были достигнуты наибольшие успехи в отечественной философии. Уже в 1952 начинает работать Московской методологический кружок, послуживший истоком целого ряда новых программ в методологии науки. На первых порах осуществляется логико-методологический анализ метода восхождения от абстрактного к конкретному (А. А. Зиновьев, Э. В. Ильенков), формируется программа «содержательной логики» и методологии мыследеятельности (Г. П. Щедровицкий, Н. Г. Алексеев), превратившаяся в программу организационно-деятельностн ых игр. С середины 1950-х гг. интенсивно развивается и общая и специальная методология, причем в совершенно различных направлениях: от методологии истории (в Москве — М. Я. Гефтер, В. С. Библер, А. Я. Гуревич, в Томске — А. И. Данилов) до методологии физики (программа изучения методологических принципов физики — Б. М. Кедров, Н. Ф. Овчинников, И. С. Алексеев), от анализа построения физической теории (М. Э. Омельяновский, Э. М. Чудинов, В. С. Степин, Е. А. Мамчур) до методов биологических наук (И. Т. Фролов, Р. С. Карпинская, С. В. Мейен), от методологии историко-научных исследований (Б. С. Грязнов, Н. И. Родный) до методов семиотики и герменевтики (В. С. Иванов, Ю. М. Лотман). Развертывается программа логики научного исследования (П. В. Копнин, М. В. Попович, С. Б. Крымский). Методологически значимыми являются разработки современной логики (А. А. Зиновьев, В. А. Смирнов, Б. Н. Пятницын). Проводятся исследования по методологии системных исследований (И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин, В. Н. Садовский), в рамках которой формируется методология проектирования систем организационного управления и искусственного интеллекта (С. П. Никаноров, Д. А. Поспелов). Методология перерастает рамки методологии науки и все более превращается в методологию деятельности и проектирования эргономических систем «человек—машина», интеллектуальных систем, систем организационного управления.

Методологическая работа и внутри, и вне философии существенно расширяется. Если в предвоенный период в связи с развитием квантовой механики интенсивно обсуждаются методологические принципы физики — наблюдаемости, дополнительности, соответствия, неопределенности, симметрии (Н. Бор, А. Эйнштейн, В. Гейзенберг, Э. Шредингер, Е. Вигнер), то в послевоенные годы обсуждаются методологические принципы и других наук — биологии, психологии, социологии. Наряду с развертыванием методов современной логики (прежде всего логического синтаксиса и семантики формализованных языков), широко используемых в качестве методологии научного знания, формируется ряд новых направлений, по-разному осуществляющих поиск новой методологии, — «логика исследования» К. Поппера, неаристотелева логика в неорационализме Г. Башляра, поворот от логической семантики к прагматической методологии в работах представителей Львовско-Варшавской школы (Т. Котарбиньский, К. Айдукевич), которая, ориентируясь на праксеологию, анализирует максимы, относящиеся к методу и к действиям в соответствии с ними. В послевоенный период происходит окончательное выделение методологии из логики и философии науки. Этот процесс обусловлен развертыванием методологии специальных наук, которая анализирует и обобщает методы научного знания, методов как эмпирических (естественных и социальных), так и неэмпирических наук, и вместе с тем поворотом к методологии в связи с гораздо более широким классом задач проектирования технических и интеллектуальных систем, рефлексивного анализа и осмысления целей и норм деятельности человека в многообразных областях общественной жизни — от технического изобретательства до социальной инженерии.

А. П. Огурцов

Лит.: *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1975; *Лакатос И.* Доказательства и опровержения. М., 1987; *Он же.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1985; *Мамчур Е. А., Овчинников И. Ф., Огурцов А. П.* Отечественная философия науки: предварительные итоги. М., 1997; *Фейерабенд П.* Избр. труды по методологии науки. М., 1986; Методологические концепции и школы в СССР (1951-1991). Новосибирск, Вып. 1, 1992; *Степин В.С., Горохов В. Г., Розов М. А.* Философия науки и техники. М., 1995; Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978.

МЕТОДОЛОГИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК — изучение методов познания мира средствами естественных наук. Методология естествознания родилась в 17 в. в трудах Ф. Бэкона и Р. Декарта, посвященных именно методу познания. В дальнейшем методологические идеи развивались в трудах Т. Гоббса, Р. Бойля, И. Ньютона, Г. В. Лейбница, И. Канта.

В 17—18 вв. научное познание не выделялось из философии вообще и методология научного познания мира была включена в гносеологию в целом. Существенное изменение про-

изошло в 1-й пол. 19 в., когда естествознание полностью отделилось от философии и институализировалось как вполне самостоятельная область познавательной деятельности. В середине 19 в. в трудах Дж. Ст. Милля, У. Уэвелла, У. Джевонса, Дж. Гершеля начала складываться специализированная методология естественных наук.

Исключительно важную роль в формировании методологии естественных наук как специализированной формы философского исследования сыграл период второго ***позитивизма*** (конец 19 — начало 20 в.). В работах Э. Маха, А. Пуанкаре, П. Дюгема и их оппонентов Л. Больцмана и М. Планка формируются основные направления методологии естественных наук и достаточно четко определяется их проблематика. К этому же периоду можно отнести и формирование логико-методологической концепции науки.

Огромным стимулом для развития методологии естественных наук стало создание специальной, затем общей теории относительности, а в 1920-х гг. — квантовой механики. Проникновение науки в области явлений, весьма далекие от повседневного опыта, обнаружение в этих областях принципиально новых закономерностей остро поставило вопрос о методах научного познания, их содержании и эффективности. Поэтому начиная с середины 1920-х гг. методологический анализ естественных наук приобретает очень широкий размах, причем очень важное место в нем занимают работы А. Эйнштейна, Н. Бора, М. Борна, В. Гейзенберга, Е. Вигнера, Г. Вейля и многих других. Существенное влияние на этот процесс оказало интенсивное развитие в 1920—30-х гг. ***аналитической философии***, в особенности ее неопозитивистского варианта. ***Неопозитивизм***, занявший с конца 1920-х гг. доминирующее положение в философии науки, сильно способствовал утверждению логико-методологической концепции науки и развитию методологических исследований.

Этот период продолжался до 1960-х гг., когда большое распространение получают концепции социокультурной детерминации науки, для которых весьма характерна антиметодологическая направленность (Т. Кун, М. Хессе и др.). Это обстоятельство отрицательно сказалось на развитии методологии естественных наук, с начала 1980-х гг. интенсивность методологических исследований существенно снизилась.

В настоящее время можно выделить три основных класса (или типа) концепций науки, конкурирующих между собой: 1) логико-методологические концепции, 2) концепции исторические и 3) концепции социокультурной детерминации науки. Для первого класса характерна высокая степень единства: все они уделяют большое внимание методологии науки. В них методология если не полностью совпадает с самой философией науки, то по крайней мере составляет ее важнейшую часть. Различия между концепциями этого класса в основном заключаются в разном понимании значимости и степени обоснованности разных методов и методологических принципов и соответственно в разном структурировании системы научного метода.

Основная идея класса исторических концепций состоит в том, что содержание научного метода и сама методология научного познания изменяется вместе с изменением науки. В этих концепциях выделяются три периода науки — классический, неклассический и постнеклассический. Однако в концепциях: исторического типа понятие методологии научного исследования не имеет достаточно четкого содержания (в отличие от концепций логико-методологического класса). В концепциях социокультурной детерминации науки методология научного познания или вообще игнорируется, или занимает самое незначительное место.

В качестве основных направлений методологии естественных наук логико-методологической концепции науки можно выделить: 1) изучение частных методов научного познания; 2) изучение частных методов познания; 3) изучение и анализ фундаментальных методологических принципов научного познания. Общие методы, как правило, включают в себя более частные и специальные, а методологические принципы регулируют применение методов научного познания и позволяют выявлять их существенные аспекты, и, наконец, сами методы часто пересекаются между собой.

К числу общих методов естественнонаучного познания относятся методы эмпирического познания — наблюдение и эксперимент, метод индукции, метод гипотез и аксиоматический метод. Частными и специальными являются: вероятностные методы; методы, используемые в обобщении и осмыслении эмпирических результатов, — единственного сходства и различия, сопутствующих изменений; методы аналогии, мысленного и математического экспериментов.

Наблюдение как способ познания мира используется человечеством с древнейших времен. Начиная с 17 в. более важное место занимает метод эксперимента. Эксперимент отличается от пассивного наблюдения своим активным характером. Экспериментатор не просто наблюдает то, что происходит в ходе изучаемого явления, создает условия, при которых закономерности процессов проявляются более четко. Разработка методологии экспериментального исследования, начатая Ф. Бэконом, получила дальнейшее развитие в трудах Дж. Ст. Милля и группы методологов сер. 19 в. В работах этого периода (17 — середина 19 в.) метод эксперимента выступает в тесном единстве с методом индукции. В трудах Ф. Бэкона и Дж. Ст. Милля разрабатывается система правил индуктивного обобщения результатов эксперимента, которые одновременно являются и методами организации экспериментального исследования. Эти правила представляют собой частные методы естественнонаучного познания — методы единственного сходства и развития сопутствующих изменений и «остатков». Характерной чертой индуктивистской методологии 17 — 1-й половины 19 в. является пренебрежительное отношение к методу гипотез.

Изменения, происшедшие в науке во 2-й половине 19 в., состоящие в том, что началось исследование явлений микромира, достаточно удаленных от знакомых и привычных явлений макромира, привели к осознанию принципиальной важности метода гипотез. Методологическое осмысление гипотез и их роли в научном познании, начавшееся в последней трети 19 в., получило очень сильное развитие в нач. 20 в. в связи с возникновением электронной теории и физики атомных и субатомных явлений. Фундаментальные работы А. Пуанкаре «Наука и гипотеза» и П. Дюгема «Физическая теория, ее цель и строение» знаменуют переход от эмпирико-индуктивистской концепции к гипотетико-дедуктивной модели науки. С этого времени метод эксперимента развивается в тесном взаимодействии с методом гипотез, в качестве основной задачи экспериментального исследования рассматривается проверка (подтверждение или опровержение) той или иной гипотезы. Характерной чертой этого периода является исключительно широкое распространение статистических методов обработки опытных данных. Сильнейший импульс применению статистических методов дало создание квантовой механики и ее вероятностная интерпретация. В современной на-

уке метод эксперимента, метод индукции и метод гипотез образуют сложный единый комплекс, в котором отдельные части не отделяются резко друг от друга. К числу общих методов естественнонаучного познания относится также аксиоматический метод. Основные идеи аксиоматического метода были выдвинуты еще в античности. В дальнейшем аксиоматический метод получил своеобразное преломление в методе принципов И. Ньютона, который представляет собой нетривиальный синтез основных идей метода индукции *и* аксиоматического метода, когда индуктивные обобщения высокого уровня общности начинают использоваться как фундаментальные аксиомы, кладущиеся в основу дальнейшего исследования. В современной физике аксиоматический метод получил распространение в физике микромира (S — матричная концепция Дж. Чез, аксиоматическая квантовая теория поля в работах Н. Н. Боголюбова, Р. Иоста, А. Вайтмана).

Более специальный (частный) характер носят методы аналогии, мысленного и математического эксперимента. Метод аналогий представляет собой способ формулирования гипотез, основанный на перенесении закономерностей с уже изученных явлений на еще не изученные. Сама идея использования аналогии обсуждалась еще Аристотелем, но широкое распространение этот метод получил только в науке Нового времени. Одним из наиболее ярких его применений является использование Дж. К. Максвеллом гидродинамических аналогий при получении уравнений электромагнитного поля. Метод мысленного эксперимента представляет собой специфический тип теоретического рассуждения. Он, как и многие другие методы, возник еще в античную эпоху (апории Зенона), но особое распространение получил в науке Нового времени. Многие мысленные эксперименты сыграли выдающуюся роль в развитии науки, напр, «демон» Максвелла, «поезд» и «лифт» Эйнштейна, «микроскоп» Гейзенберга. Методологическое исследование метода мысленного эксперимента началось в работах Э. Маха и П. Дюгема, при этом выявились две точки зрения на природу мысленного эксперимента: одна сближает его с обычным экспериментом (Мах), в другой подчеркивается теоретическая сущность метода (Дюгем). В 1970—80-х гг. преобладает изучение специфики мысленного эксперимента именно как специального метода теоретического уровня.

С середины 1970-х гг. в практику научного познания широко вошел метод математического эксперимента. Он основан на интенсивном использовании возможностей современной вычислительной техники. Суть метода состоит во всестороннем изучении большого массива решений некоторой задачи численными методами с варьированием параметров уравнения, а иногда даже самого вида уравнения. Дальнейшее исследование заключается в обобщении результатов численных решений и выделении их инвариантных характеристик. Метод математического эксперимента получил широкое применение в области точного математизированного естествознания.

Кроме изучения общих и специальных методов научного познания важнейшим разделом методологии естественных наук является анализ фундаментальных методологических принципов научного познания. Методологические принципы — это общие требования, предъявляемые к содержанию, структуре и способу организации научного знания. Они относятся к научному знанию в целом, а не к какому-то отдельному разделу или дисциплине. Методологические принципы являются ядром научного метода. Они объединяют и организуют отдельные методы и приемы в единое целое, в единый научный метод. Методологические принципы научного познания регулируют научную деятельность (их часто называют регулятивными принципами или методологическими регулятивами). Именно в силу регулятивной функции эти принципы проводят демаркацию науки от ненауки и псевдонауки. По сути дела методологические принципы создают науку. Вторая важнейшая функция методологических принципов — эвристическая. Регулируя научную деятельность, эти принципы одновременно дают и ориентацию научного поиска, его направление.

В качестве методологических принципов научного познания выступают следующие: принцип подтверждаемости (принцип верификации), принцип наблюдаемости, принцип простоты, принцип соответствия, принцип инвариантности (симметрии) и принцип системности (согласованности). К ним добавляют принцип дополнительности, принцип красоты, экстремальные принципы и некоторые другие.

Сложились два подхода к изучению методологических принципов. Для западной (европейской и американской) методологии науки характерен подход, который можно назвать монофундаменталистским. В этом подходе один принцип рассматривается как доминирующий (главный), а остальные как имеющие вспомогательный характер. Так, в неопозитивизме в качестве доминирующего рассматривался принцип проверяемости (верифицируемости), а в концепции Поппера основным был принцип опровергаемости. (фальсифицируемости). В неопозитивизме были проделаны очень интересные исследования принципов наблюдаемости, простоты, согласованности, в концепции Поппера также была развита оригинальная трактовка принципа простоты. Вместе с тем монофундаментализм методологии приводил к существенной односторонности и не позволял выявить все богатство содержания принципов, квалифицировавшихся как второстепенные.

В отечественной методологии науки доминировала полифундаменталистская точка зрения. Эта позиция состоит в том, что все методологические принципы обладают одинаковой важностью и значимостью в научном познании и должны исследоваться совместно. Такой подход позволяет с большей полнотой выявить разные стороны и аспекты каждого из принципов. Но еще большее значение имеет идея системы методологических принципов, т. е. рассмотрения их не просто как совокупности, но именно как системы. Такой подход позволяет существенно углубить понимание содержания самих принципов и выявить иногда совершенно неожиданные их аспекты. Методологический анализ позволяет установить эту системность, состоящую в том, что каждый из принципов, по крайней мере из числа тех, которые прошли жесткую проверку и получили признание, содержательно связан с каждым из остальных. Требования, предъявляемые разными принципами к содержанию и способу организации научного знания, пересекаются между собой, и именно поэтому методологические принципы функционируют в научном познании совместно.

В системе методологических принципов можно выделить две подгруппы. Одна подгруппа — это принципы проверяемости (подтверждаемости), опровергаемости (фальсифицируемости) и наблюдаемости. Они в основном регулируют взаимоотношения теоретического и эмпирического уровней научного знания. Вторая подгруппа — это принципы простоты, соответствия, инвариантности (симметрии) и системности (согласованности). Эти принципы в основном функционируют на теоретическом уровне. Такое разделение в некоторой степе-

ни относительно, поскольку все принципы взаимосвязаны и в реальном научном познании они относятся ко всему знанию, т. е. к обоим уровням.

Принцип проверяемости требует возможности эмпирического подтверждения теории. Здесь явно выступает проблема связи теоретического и эмпирического уровней. Но одновременно он накладывает очень важные требования на внутреннюю структуру теории. Эти требования состоят в первую очередь в обязательной интерпретируемости любых следствий, получаемых в рамках данной теории. Неинтерпретируемые результаты должны быть устранены. Это требование проявляется очень разнообразно, начиная от условия конечности любых выражений и кончая требованием исключения принципиально ненаблюдаемых объектов, таких, как, напр., эфир.

Но проверка теории может дать и отрицательный результат. И этот аспект связан с принципом опровергаемости. Принципиальная возможность опровержения и его практическая реальность лежат в основе концепции науки Поппера. Принцип опровергаемости совместно с требованием подтверждаемости образует важнейший критерий демаркации научного знания от различного рода псевдознаний. И естественным развитием этих положений является требование принципиальной наблюдаемости и исключения ненаблюдаемых объектов. В целом требования подтверждаемости, опровергаемости и наблюдаемости можно сформулировать в общем виде как обобщенный принцип проверяемости, включающий в себя разные стороны и аспекты процедуры проверки.

Вторая подгруппа методологических принципов — простоты, соответствия, инвариантности и системности (согласованности) — относится гл. о. к внутренней структуре теорий и взаимоотношениям между теориями.

Принцип простоты (известный еще с 14 в. как «бритва Оккама») направлен против произвольного размножения гипотетических сущностей. На современном уровне развития научного знания его можно сформулировать как категорическое требование: нельзя каждое явление объяснять своей собственной отдельной гипотезой. Но есть и более слабая форма, рекомендующая предпочитать теорию, основанную на меньшем числе независимых предположений. Это требование в значительной мере совпадает с требованиями, налагаемыми принципом системности научного знания.

Принцип соответствия регулирует взаимоотношения между старыми и новыми теориями, сменяющими старые в процессе развития научного знания. Обычное понимание принципа соответствия состоит в том, что старая теория является некоторым предельным случаем новой и переход от новой теории к старой реализуется в виде предельного перехода (в теории относительности это предельный переход $c \to \infty$, в квантовой механике $h \to 0$). Действительное содержание принципа соответствия существенно глубже; он устанавливает не просто возможность предельного перехода от новой теории к старой, но генетическую связь между ними. Старая теория не отвергается (и не опровергается) новой — она образует ступень, основание для создания новой. Фундаментальные структурные составляющие старой теории необходимым образом включаются в структуру новой теории. И именно эта генетическая связь является основой для возможности обратного перехода от новой теории к старой, причем сам этот переход совершенно необязательно является предельным переходом — существуют и другие формы связи. Такая трактовка принципа соответствия позволяет существенно расширить сферу его эффективного использования.

Принцип инвариантности (симметрии) начал осознаваться и развиваться еще в конце 19 — начале 20 в., но статус методологического принципа приобрел с кон. 1920-х гг., в физике широкое использование получили теоретико-групповые методы. В настоящее время теоретико-групповые методы используются во всех областях точного математизированного естествознания. В связи с этим Е. Вигнер характеризует требования инвариантности как ядро, вокруг которого группируются все остальные элементы теории. Требования инвариантности относятся не только и не столько к явлениям, сколько к самим законам, т. е. являются как бы суперзаконами, законами законов.

Последним из признанных принципов является принцип согласованности или системности научного знания. Этот принцип носит интегральный характер, являясь как бы суперпринципом, объединяющим действие всех остальных принципов. Требование системности организует в единое целое все научное знание, создавая науку, а также все методы и методологические принципы научного познания, формируя научный метод.

Лит.: *Бэкон Ф.* Новый Органон. — В кн.: Сочинения, т. II. М., 1972; *Декарт Р.* Рассуждения о методе с приложениями. М., 1953; *Милль Дж. Ст.* Система логики, силлогистической и индуктивной. М., 1914; *Пуанкаре А.* О науке. М., 1983; *Дюгем П.* Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910; *Вейль Г.* О философии математики. М.— Л., 1934; *Карнап Р.* Философские основания физики. М., 1971; Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983; *Баженов Л. Б.* Строение и функции естественнонаучной теории. М., 1978; *Мамчур Е. А.* Проблемы выбора теории. М., 1975; *Меркулов И. П.* Метод гипотез в истории научного познания. М., 1984; Методологические принципы физики. История и современность. М., 1975; *Хакинг Я.* Представление и вмешательство. М., 1998; *Вигнер Е.* Этюды о симметрии. М., 1971.

С. В. Илларионов

МЕТРОДОР из Лампсака (Μητρόδωρος ὁ Λαμψακηνός) (2-я половина 5 в. до н. э.) — один из двух известных учеников ***Анаксагора***, вслед за учителем занимавшийся толкованием поэм Гомера (ср. ***Архелай***, который продолжил физическую линию учения Анаксагора). Упоминание об авторитете Метродора-экзегета имеется у Платона (*Plat.* Ion 530c). В сочинении «О Гомере» Метродор развивал представление о великих поэмах как нравственной аллегории (*Diog. L.* II 11) и наряду с этим первым попытался истолковать Гомера как аллегорическое натурфилософское учение, рассматривая характеры человеческих персонажей «Илиады» как части физического космоса, а персонажей-богов — как отдельные части человеческого тела (см. *Philod.* Herc. Par. VII 3 f. 90, *Tatian.* 21). Упоминание Метродора Порфирием позволяет предположить, что в своем сочинении он также обсуждал семантику отдельных слов (ср. *Porf.* Quaest. Hot. ad Iliadem 1,147, 18 Schrader).

Фрагм.: DK 11, p. 49—50; *Лебедев.* Фрагменты, с. 539.

Лит.: *Lamberton R., Keaney J. J.* (eds.). Homer's Ancient Readers. Princeton, 1992.

М. А. Солопова

МЕТРОДОР из Лампсака (Μητρόδωρος ὁ Λαμψακηνός) (330—277 до н. э.) — др.-греч. философ, последователь Эпикура и его любимый ученик. Эпикур посвятил ему сочинение в 5 кн. «Метродор», 28-ю книгу сочинения «О природе» написал в форме обращения к Метродору, в завещании напоминал, чтобы 20-го числа каждого месяца эпикурейцы отмечали память его и Метродора. В гномологиях часто одни и те же изречения приписывались и Эпикуру, и Метродору, а сам Эпикур счи-

тал, что Метродор — «из тех, кто охотно идет по пятам» (Sen. Ep. ad Luc. LII, 3). Метродор был плодовитым автором. Им написаны книга «Против лекарей», «О чувствах», «Против Тимократа» (брат Метродора, предавший Эпикура и написавший клеветническое сочинение о нем), «Против диалектиков», «Против софистов», «О дороге к мудрости», «О перемене», «О богатстве», «Против Демокрита», «Против Платонова Евтифрона», «О поэзии», «О богах» и др. Отрицал значение традиционной образованности, поэзии и риторики; считал, что научное познание самостоятельной ценности не имеет; полемизировал с Демокритом по поводу природы человека; критиковал ***Навсифана***; выступал против участия в политической жизни. В трактате «Об изменении» имеются суждения, проливающие свет на содержание эпикурейских представлений о богах, существующих «в виде чисел» κατ' ἀριθμόν (*Filod.* De pietate, fr. 123 Gomperz-Koerte, 12, ср. *Diog. L.* X, 139).

Фрагм.: *Körte A.* Metrodori Epicurei Fragments. — «Jahrbücher Klassischer Philologie», Suppl. XVII, 1890, S. 529-70.

Лит.: *Keenan J.* A Papyrus Letter about Epicurean Philosophy Books. — «The P. Gety Museum Journal», 1977, 5, p. 91—94; *Laurenti R.* Filodemo e il pensiero economico degli epicurei. Mil., 1973; *Philippson R.* Papyrus Herculansis 831. — «The American Journal of Philology», LXIV, 1943, p. 148—162; *Sudhaus S.* Eine erhaltene Abhandlung das Metrodor — «Hermes», 1906, 41. S. 48-58.

М. М. Шахнович

МЕТРОДОР СТРАТОНИКЕЙСКИЙ (Μητρόδωρος ὁ Στρατονικεύς) (конец 2 в. до н. э.) — греческий философ-академик, один из ближайших приверженцев ***Карнеада*** (Index Academicorum Philosophorum Herculan. 26; Cic. Or. 1,45). Согласно Диогену Лаэртию (X, 9), до встречи с Карнеадом был эпикурейцем (однако учеником самого Эпикура он быть не мог, как о том сообщает Диоген). Наибольшую известность имела его интерпретация взгляда Карнеада на мудреца, который может «ничего не воспринимать чувствами, но все же иметь мнения» (Cic. Acad. 2, 78). По мнению Клитомаха, Карнеад высказывал это мнение в учебных целях («диалектически»), сам его не поддерживая (т. е., по Клитомаху, Карнеад осуществлял ***эпохе*** в абсолютном смысле и на самом деле воздерживался от каких бы то ни было суждений), Метродор, напротив, считал, что это собственная позиция Карнеада (т. е. последний осуществлял эпохе в нестрогом смысле и от суждений не воздерживался). Цицерон в этом вопросе был сторонником Клитомаха, с ним солидарны и современные исследователи, мнение же Метродора нашло понимание у ***Филона из Ларисы***.

Лит.: *Striker G.* Sceptical strategies, in: *Schofield M., Burnyeat M., Barnes J.* (ed.). Doubt and Dogmatism. Oxf., 1980, p. 54—83; *Sedley D.* The Motivation of Greek Scepticism, in: *Burnyeat M.* (ed.). The Skeptical Tradition. Berkeley, 1983, p. 9—29.

М. А. Солопова

МЕТРОДОР ХИОССКИЙ (Μητρόδωρος ὁ Χῖος) (нач. 4 в. до н. э.) — греческий философ, один из самых значительных последователей ***Демокрита***, ученик демокритовцев Несса с Хиоса и Метродора из Абдеры. Автор сочинения «О природе», которое он начинает со скептического утверждения о том, что «никто из нас ничего не знает, мы даже того не знаем, знаем мы или не знаем, ни того, существует ли вообще что-либо» (BI DK = *Euseb.* Pr. Eu. XIV). Но скептицизм вступления (оказавший, по мнению Евсевия, влияние на самого Пиррона, см. XIV 19, 9) не помешал Метродору далее излагать догматическое учение в духе атомизма Демокрита: Вселенная бесконечна, она состоит из атомов и пустоты, и в ней бесконечное число космосов. В отличие от Демокрита Метродор считал Вселенную вечной; если бы она возникла, то возникла из не-сущего (что невозможно), а бесконечность следует из ее вечности; у нее нет начала, откуда бы она начиналась, нет ни границы, ни конца (*Euseb.* Pr. Eu. I 8, 11). Второй сохранившийся фрагмент соч. «О природе» гласит: «О чем ни подумаешь, все существует». У Евсевия имеется также отдельная глава «Против последователей Метродора и Протагора, по учению которых следует верить одним только чувствам» (XIV, 20, 1—14), в которой он, в частности, представляет учение Метродора как один из источников, критикуемых Платоном в «Теэтете» за релятивизм в учении о познании. Доксографы упоминают также о взглядах Метродора на различные метеорологические явления.

Метродор представляет интерес как одно из звеньев цепи, связывающей Демокрита с Эпикуром через ученика Метродора Диогена из Смирны, чьим учеником называют Анаксарха, приближенного Александра Македонского и одного из учителей ***Пиррона,*** учение которого в свою очередь оказало влияние на ***Навсифана***, учителя Эпикура (см. Clem. Strom. I 14, 64). Это преемство может служить объяснением как истории знакомства Эпикура с атомизмом Демокрита, так и традиционной эпикурейской критики Демокрита за скептицизм.

Фрагм.: DK II, 231-234.

Лит.: *Маковельский А.О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; *Brunschwig J.* Le fragment DK 70 B 1 de Metrodore de Chio, in: *Algra K.* Van Der Horst P. W. (eds.). Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy, presented to J. Mansfeld. Leiden, 1996, p. 21-38.

М. А. Солопова

«МЕХАНИСТЫ» — направление в советской философии 1920-х гг., сформировавшееся в острой полемике с «диалектиками»-деборинцами. Ведущими теоретиками «механистов» были Л. И. Аксельрод-Ортодокс, И. И. Скворцов-Степанов, К. А. Тимирязев, В. Н. Сарабьянов, А. И. Варьяш, С. С. Перов и др. Все они были подвергнуты резкой и уничижительной критике, которая упрекала «механистов» в подмене философии наиболее общими выводами современного естествознания, в сведении высших форм движения материи к механическим и физико-химическим взаимодействиям, в подмене марксистской диалектики теорией т. н. «равновесия». Почти все «механисты» критически относились к витализму и были убеждены в том, что «механическое понимание» природы единственно правильное для марксизма.

Соч.: *Аксельрод-Ортодокс Л. И.* Против идеализма. Критика некоторых идеалистических течений философской мысли. М., 1922; *Сарабьянов В.* Исторический материализм. М., 1922; *Скворцов-Степанов И. И.* Диалектический материализм и деборинская школа. М.—Л., 1928; *Варьяш А. И.* Логика и диалектика. М., 1928.

А. И. Абрамов

МЕХАНИЦИЗМ — метод познания, основанный на признании механической формы движения материи единственно объективной. В своем конкретном применении механицизм выступает как крайняя форма редукционизма. Для него характерны отрицание качественной специфики более сложных материальных образований, сведение сложного к простым элементам, целого — к сумме его частей. Выдвигая на первый план механические формы движения, механицизм переносит понятия механики в область физики, химии и биологии и в духе механики трактует такие философские категории, как причинность, взаимосвязь и др.

В 16—18 вв. механицизм приобрел значение господствующего направления, что было обусловлено особым положением в этот период механики как науки, ранее других получившей законченную систематическую разработку и широкое практическое применение. Механицизм нашел распространение в мировоззрении естествоиспытателей (Галилей, Ньютон, Лаплас), философов-материалистов (Гоббс, Ламетри, Гольбах). Декарт, выделяя «душу» в качестве отличия человека от остального мира (не имеющего в себе источника движения), приравнивал любые др. организмы к искусным механическим автоматам. Вольф полагал, что познание истины возможно «потому, что мир есть машина». Типичными представителями механицизма в 19 в. были Бюхнер, К. Фогт, Я. Молешотт, Е. Дюринг.

Механицизм как философская позиция обусловил мировоззренческий кризис в 19 в. в ряде отраслей естествознания и связанных с ними областях философии: новые открытия, радикально преобразовавшие естественно-научное познание и углубившие его основы, требовали отказа от редукционизма.

Б. А. Старостин

МЕЦЖЕР (Metzger) Элен (1889-1944, Освенцим, Польша) — французский историк и философ науки. Научную деятельность начала в качестве кристаллографа, но вскоре увлеклась историей науки. В 1918 была опубликована ее докторская диссертация «Генезис науки о кристаллах», в которой было показано, как в конце 18 в. из конгломерата различных наук (физики, минералогии и химии) выделилась особая научная дисциплина — кристаллография. В дальнейшем ее интересы смещаются в область истории химии. В 1927 выходит в свет 1-й том «Химических доктрин во Франции», охватывающий период с начала 17 по конец 18 в. (2-й том так и не был написан). В 1930 она опубликовала труд «Химия» в 13-м томе «Истории мира». В книге «Философия материи Лавуазье» (1935) Мецжер проанализировала философские основания химических теорий Лавуазье. В 1926 выходит ее труд «Научные концепты», посвященный специально философии науки и удостоенный премии Академии гуманитарных и политических наук. В 1987 вышел крупный том ее статей, написанных в период 1914—39 и посвященных философскому методу в истории наук. Многим замыслам Мецжер не суждено было осуществиться (ее жизнь трагически оборвалась в газовой камере Освенцима). В заметке М. Боас, посвященной памяти Мецжер, о ней говорится как об одном из «выдающихся французских историков науки, немало сделавшей для привнесения нового духа и стиля в историю химии».

Предмет исследования Мецжер — история идей, она не касается истории жизни ученых, элиминируя тем самым из своей работы биографические данные и психологию изучаемых авторов. Она считает, что невозможно определить механизм связи эволюции доктрин, экспериментальных открытий и технических изобретении химии с определенной эпохой, пока не будет проанализирована и изложена история идей. Главное для нее — это показать формирование самих основ теорий, их модификацию под давлением внутренней логики или же под давлением внешних влияний (социальных или научных). Мецжер выдвинула одну из первых моделей некумулятивного развития науки, предвосхитив ряд принципиальных положений концепции Куна и оказав на него заметное влияние. Согласно Мецжер, необходимо отделять период становления (генезиса) определенной науки от стадии ее существования как уже оформленной научной дисциплины. В фазе генезиса наука не является автономной системой, развивающейся по своим внутренним законам. Ее эволюция в значительной мере определяется и направляется господствующими философскими течениями. На этом этапе обычно существует плюрализм мнений ученых, множественность концепций и отсутствие общепринятой теории. Такая эпистемологическая ситуация, которую Мецжер называет «интеллектуальной анархией», во многом определяется отсутствием четкого осознания предмета познания и специализации в среде исследователей. Зрелая фаза науки характеризуется ее дисциплинарной структурой — наличием собственного предмета и методов исследования, а также организованной группы ученых, работающих в рамках общепризнанной теории. Переход от плюрализма к такой теории, согласно Мецжер, совершается внезапно, без видимой связи с предшествующими работами. Причем новая концепция быстро завоевывает популярность у многих ученых, которые вербуются нередко из числа ее бывших противников, как бы обращенных в новую веру. С утверждением общепринятой концепции ученые свою главную задачу видят в расширении области ее применения. Их работа сводится к усовершенствованию принятой теории, не затрагивающему ее основные принципы. Однако в ходе этого спокойного эволюционного развития постепенно обнаруживаются трудности и аномалии, которые приводят в итоге к кризису общепризнанной концепции и стремлению найти ей замену. Мецжер доказывала также, что развитие науки тесно связано с общим ходом цивилизации, поэтому социальное значение тех или иных научных достижений зависит от их соответствия путям развития и потребностям общества.

Соч.: La génése de la science de cristaux. P., 1918; Les conceptes de la science. P., 1926; Les doctrines chimiques en France. P., 1927; Newton, Stahl, Boerhave et la doctrine chimique. P., 1930; La methode philosophique en histoire des sciences. P., 1987.

Лит.: *Boas M.* Helene Metzger (1889-1944). - В кн.: Archives internationales d'histoire des sciences. P., 1955, p. 432.

В. С. Черняк

МЕЩАНСТВО — социально-психологический тип личности и система ценностей, генетически связанные с образом жизни и сознанием мелкого буржуа. В центре мещанских ценностей лежит желание обогатиться методичным, каждодневным трудом, благодаря трудолюбию, следованию намеченному плану, солидности, добровольной бережливости, терпению и упорству, осторожности. С развитием крупного капитала классические мещанские добродетели объективируются, становятся свойством не человека, а предприятия. Некогда единый буржуазный идеал раздваивается на противоположные образы: с одной стороны, человек, сделавший сам себя, предприниматель (В. Зомбарт), натура господская (М. Шелер), а с другой — мещанин. Их сочетание и формирует капиталистический дух, тем не менее образ мещанина все более принимает на себя роль антиидеала, сгустка всего отвергаемого в ценностном мире буржуа: он становится образцом недоверчивости, понимания счастья как состояния насыщения, застоя, прозаичности, ориентации на среднее, стремления к видимости добродетели, которая измеряется исключительно полезностью. Мещанство в качестве антиидеала — это порожденные серостью и бесцельностью существования приземленность притязаний и ненависть ко всему возвышающемуся над нормой, невосприимчивость к эстетической культуре («полезное, как правило, враждует с прекрасным» — Э. Шпрангер) и категоричность суждений о мире. Мещанство

противостоит как аристократизму, так и революционной морали, его ценностное содержание выявлялось в ходе антикапиталистической критики (с дворянской, пролетарской, революционно-буржуазной позиций), полемики с консервативными взглядами в искусстве (романтизм, антимещанская волна в культуре 19 в.), критики со стороны «геройствующих» идеологий (фашизм). Поскольку мысль мещанина не переступает границ, которых не преступает жизнь мелкого буржуа (К. Маркс), ей противостояли самые разные, порой противоположные по содержанию, но возвышенные идеалы (социальные, нравственные и художественные). Ж. Сорель называл мещанство «идеалом моралиста», т. к. в нем мораль, опошлившись, воссоединяется с повседневностью.

Лит.: ***Оссовская М.*** Рыцарь и буржуа. М., 1987.

О. П. Зубец

МИД (Mead) Маргарет (16 декабря 1901, Филадельфия — 15 ноября 1978, Нью-Йорк) — американский антрополог, представительница этнопсихологического направления.

На концепцию Мид большое влияние оказало учение Фрейда. Однако, в отличие от биологизма Фрейда, определяющим для нее (а также для Р. Бенедикт, А. Кардинера и др.) является принцип культурного детерминизма. С точки зрения Мид, закономерности психической жизни человека обусловливаются культурой. Эмпирическая основа этой концепции — исследование различных архаических культур. На основе сравнительного изучения культуры племен Новой Гвинеи Мид выдвинула гапотезу о зависимости сексуального поведения и сексуальных ролей от принципов культуры и, следовательно, об относительности норм сексуального поведения мужчины и женщины. Мид также пришла к выводу, что в архаических культурах отсутствуют специфические конфликты подросткового возраста. Понятие культурной нормы у Мид очень расплывчато. Напр., она отказалась от противопоставления «примитивного» и «цивилизованного», считая это евроцентристским предрассудком.

Мид исследовала феномен «культурного характера». Она полагала, что каждое племя и каждый народ заинтересованы в развитии определенных психических черт. Эти задачи реализуются прежде всего в семье. В процессе воспитания и социализации возникает «культурный характер», или «модальная» личность, которая представляет собой ядро характера множества индивидов, выступает как образец для подражания и как норма для данного общества. Культурный характер есть совокупность ориентации, установок, норм, которые, как правило, не осознаются ни индивидом, ни обществом в целом. В истории культуры Мид выделила три типа культур: постфигуративные, где дети учатся у своих предков; конфигуративные, где и дети, и взрослые учатся у сверстников; префигуративные, где взрослые учатся также у своих детей.

В духе неокантианства Мид полагала, что всякая наука представляет собой процесс построения системы ценностей. Поэтому атеизм, мистика и социальный реформизм представляют собой лишь различные (и равноправные) системы ценностей и виды знания. Согласно Мид, общественное сознание в конкретной культуре определяется набором ключевых для данной культуры понятий и их интерпретацией. Этот набор Мид называла «pattern» — модель, образец, заимствуя данное понятие у Р. Бенедикт.

Соч.: Twentieth Centure Faith. N. Y., 1972; Coming of Age in Samoa. N. Y., 1971; Культура и мир детства. М., 1988.

Т. П. Лифинцева

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА (6 в. дон. э.) - древнейшая греческая научно-философская школа, включающая ***Фалеса***, ***Анаксимандра*** и ***Анаксимена***. Сложилась в Милете (на западном берегу Малой Азии, совр. Балат в Турции), крупнейшем торгово-ремесленном и культурном центре Ионии, основавшем в 7—6 вв. до н. э. много колоний по берегам Черного моря и связанном морскими путями с Востоком и Западом. Милетская школа была преимущественно естественнонаучной и не ставила теоретических проблем бытия и познания (поэтому правильнее говорить о ее «натурализме»); с нее начинается история европейской научной космогонии и космологии, физики, географии (и картографии), метеорологии, астрономии, биологии и (возможно) математики. Все это составляло единую науку «о природе», или «естественную историю» (περὶ φύσεως ἱστορία), которая описывает и объясняет космос в его эволюционной динамике: от происхождения светил и земли из правещества до возникновения живых существ (у Анаксимандра). Правещество вечно, бесконечно в пространстве (см. ***Апейрон***), движение присуще ему «от веку», мир порождается из него спонтанно (может быть, посредством космогонического вихря). «Боги» народной мифологии отождествляются со стихиями и светилами (Анаксимен) или «бесчисленными мирами» (Анаксимандр), возникшими из единого правещества, которое само мыслится как высшее и абсолютное «божество» (*Arist.* Phys. 203b13).

Пантеизм Милетской школы имел скорее натуралистический характер (в отличие от гераклитовского). Милетская школа впервые отменила мифологическую картину мира, основанную на аксиологазации понятий верх—низ и противопоставлении небесного (божественного) земному (человеческому) (*Arist.* De caelo 270a5), и ввела всеобщность физических законов (грань, которую не смог переступить Аристотель). Фундаментальным для всех милетских теорий остается закон сохранения (ex nihilo nihil), или отрицание абсолютного «возникновения» и «уничтожения» («рождения» и «гибели») как антропоморфных категорий (*Anaximander,* ft B1; *Arist.* Met. 983b6). Философия впервые выступает как реформа обыденного языка, вырабатывается первая научная терминология: Анаксимандр заменяет «рождение» и «гибель» на «соединение» и «разделение», Анаксимен описывает все физические процессы в терминах «сгущения» и «разрежения». Два основных типа теории изменения в греческой натурфилософии, сопоставимые с преформацией и эпигенезом: 1) механическое «выделение из смеси» предшествующих качественно различных элементов; 2) качественное превращение одного исходного вещества, — представлены соответственно в теориях Анаксимандра и Анаксимена. Концепция «смеси» Анаксимандра оказала влияние на Анаксагора, Архелая, Эмпедокла, теория Анаксимена была возрождена Диогеном Аполлонийским. К кругу милетских ученых принадлежал также географ и историк Гекатей, давший рационалистическое толкование мифов. Ксенофан использовал натурализм Милетской школы для критики антропоморфизма традиционной греческой религии. Геоцентрическая модель была создана Милетской школой и отчасти преодолена учением Анаксимандра о бесчисленных мирах.

Лит.: *Таннери П.* Первые шаги древнегреческой науки, пер. с франц. СПб., 1902; *Гомперц Т.* Греческие мыслители, пер. с нем., т.1. СПб., 1911; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII—V вв. до н.э. Л., 1985; *Gulhrie W. K. S.* A history of Greek philosophy, v.l. Cambr., 1971; *Vernant J.-P.* Les origines de la pensée grecque. P., 1975; *Kirk G.S., Raven J. E., Schofield M.* The presocratic philosophers. Cambr., 1983.

А. В. Лебедев

«МИЛИНДА-ПАНЬХА» (пали «Milinda-pañha» — «Вопросы Милинды») — важнейший внеканонический памятник классического ***буддизма***, сохранившийся в двух версиях — палийской и китайской. Датировка китайской версии 3 в. и время жизни одного из двух главных участников диалога, индо-греческого царя Милинды (Менандра), задававшего вопросы буддийскому мудрецу Нагасене, определяемое 2 в. до н. э., являются хронологическими границами текста. Памятник можно рассматривать как катехизаторский компендиум буддистов (по мнению А. В. Парибка, он принадлежал школе ***кашьяпия***), подробнейший справочникам миссионеров, призванных ответить на любые вопросы обращаемых — как индийцев, так и иноземцев-млеччхов. Текст состоит из восьми книг. Вопросы Милинды и ответы Нагасены демонстрируют (в книге II) пятичленную структуру классического индийского силлогистического дискурса, в котором важнейшее место принадлежит примерам (см. ***Аваява***). Наибольшей известностью пользуются попытки Нагасены обосновать главный буддийский «догмат» об отсутствии индивида (см. ***Пудгала***), который является не реальным субстанциальным деятелем, но лишь номинальной конвенцией (см. ***Анатма-вада***). В пользу этого тезиса приводится аналогия с колесницей (книга И, глава I): подобно тому как колесница не сводится к своим частям и не является чем-либо отличным от них, а потому не есть в сравнении с ними реально сущее, так и индивид является не более чем условным именем. Другие аналогии, призванные обосновать тот же тезис, — уже не «семиотические», но «реалистические» — сравнение индивида с пламенем светильника, которое не одно и то же во время полночной и утренней стражи, и со сменяющими друг друга вдохом и выдохом. В беседе же о нирване (книга III) Нагасена отстаивает прямо противоположный принцип: нирвана неопределима по своей сущности, но имеет признаки, позволяющие познать ее как реальность.

Изд.: Вопросы Милинды (Милинда-паньха), пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

В. К. Шохин

МИЛЛЕР (Miller) Дэвид Уильям (род. 19 августа 1942, Уотфорд, Хертфордшир, Великобритания) — английский философ и логик. Учился в Петерхаус-колледже, в Кембридже (1961—64), Лондонской школе экономики (1964—67), Стэнфордском университете (1967—69). С 1969 работает в университете Уорика в Ковентри (Великобритания).

Миллер — один из ближайших учеников К. Поппера, в 1965—67 работал его ассистентом, опубликовал совместно с Поппером несколько логических работ; издал также сборник избранных фрагментов из сочинений К. Поппера. В книге «Critical Rationalism. A Restatment and Defence» (Chi. — La Salle, 1994) предпринял попытку систематического изложения поппоровского критического рационализма с учетом развития его основных идей и многочисленной его критики. Миллер, защищая основные принципы философской и логической концепции Поппера, относится к ним творчески и пытается их усовершенствовать. Так, он доказал в 1974 противоречивость формального определения правдоподобности научных теорий, предложенного Поппером в книге «Предположения и опровержения» (1963), и вместе с тем предложил несколько способов уточнения определения понятия правдоподобности. В работах Миллера получила дальнейшее развитие и поппоровская интерпретация теории вероятностей как предрасположенностей. Ему принадлежит ряд логических и метаматематических результатов, в частности доказательство (совместно с Поппером) того, что вероятностное подтверждение не является индуктивным, а также в аксиоматизации теории вероятностей и др.

Соч.: A Paradox of Information. — «The British Journal for the Philosophy of Science», 1966, vol. 17, N 1, p. 59—61; Popper's Qualitative Theory of Verisimilitude. — Ibid., 1974, vol. 25, p. 166—177; The Accuracy of Predications. — «Syntheses, 1975, vol. 30, N 1/2, p. 159—191; On Probability Measures for Deductive Systems I, II, III. — «Bulletin of the Section of Logic, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences». Wroclaw, 1976, vol. 5, N 3, p. 87-96; 1978, vol. 7, N 1, p. 12—19; 1978, vol. 7, N 2, p. 51—57; A Proof of the Impossibility of Inductive Probability. - «Nature», 21.4.1983, vol. 302, 5910, p. 687f. (совместно с К. Поппером); A Geometry of Logic. — В кн.: Aspects of Vagueness. Dordrecht, 1984, p. 91 — 104; Why Probabilistic Support is Not Inductive. — «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», Series A, 1987, vol. 321, N 1562, p. -569—591 (совместное К. Поппером); Contributions to the Formal Theory of Probability. — В кн.: Patrick Suppes: Scientific Philosopher. Vol. 1: Probability and Probabilistic Causality. Dordrecht, 1995, p. 3—21 (совместно с К. Поппером); Sir Karl Raimund Popper, 28 July 1902-17 September 1994. - В кн.: Biographical Memoris of Fellows of the Royal Society of London, 1997, vol. 43, p. 367—409; Чего достигают аргументы. — В кн.: Культура и философия XX столетия. Харьков, 65—85.

В. Н. Садовский

МИЛЛС (Mills) Чарлз Райт (28 августа 1916, Уэйко, Техас — 20 марта 1962, Нью-Йорк) — американский социолог леворадикальной ориентации. Испытал влияние марксизма, а также идей ***М. Вебера*** и Т. Веблена. Согласно Миллсу, радикально настроенные представители социальных наук, опираясь на свое «социологическое воображение», т. е. понимание широкой исторической сцены в терминах ее значения для своей личной жизни и карьеры, и отстаивая ценности свободы и творчества, могут изменить антидемократическую социальную структуру США. Миллс полагал, что социальная рационализация, как следствие индустриализации, имеет негативные последствия. Ее главный результат — возрастание централизации и, следовательно, элитарного правления. Правящая, или властвующая, элита, состоящая из верхних слоев большого бизнеса, политического и военного руководства, однородна по социальному происхождению, обладает свойством взаимозаменяемости ролей внутри себя и способностью к тайному сговору. Общество принимает особую структуру: элита наверху, средний уровень власти, ***массовое общество*** на низшем уровне. Рационализация влияет также на профессиональную структуру: индивидуальное предпринимательство резко падает, а доля наемных служащих резко возрастает. Вследствие этого на индивидуальном уровне уменьшается степень свободы и возрастает ***отчуждение***. ***Средний класс*** как особый субъект неравенства отчуждается от труда и от самого себя, лишается индивидуальной рациональности и впадает в политическую апатию. Следствием социальной рационализации становится снижение свободы на всех уровнях общества. Методология социального познания, согласно Миллсу, должна включать глубокие исторические познания, гибкость и ясность концепций, сочетание индукции и дедукции, синтез теории и эмпирии, сравнительный анализ социальных структур и фокусирование на индивидуальном опыте как отражении социальных характеристик. Миллс критиковал теорию ***Т. Парсонса*** за ее конформизм и «абстрактный эмпиризм», П. Лазарсфельда за обособление методологии от содержательного анализа. Миллс — предтеча радикальной социологии на Западе, один из главных вдохновителей движения «новых левых».

Соч.: Властвующая элита. М., 1959. The Sociological Imagination. L., 1959; Power Politics and People. N. Y., 1963.

Е. В. Осипова

МИЛЛЬ (Mill) Джон Стюарт (20 мая 1806, Лондон – 8 мая 1873, Авиньон) — британский философ, экономист, публицист и общественный деятель. Получил образование под руководством отца — Джеймса Милля. В раннем возрасте изучил греческий и латинский языки, арифметику, геометрию и алгебру. В 1819 прошел курс политической экономии, изучив работы Д. Рикардо и А. Смита. В мае 1820 — июле 1821 находился во Франции, занимался химией, ботаникой и математикой. Зимой 1821—22 познакомится с доктриной И. Бентама. Принцип полезности дал Миллю уверенность в том, что разъяснение и распространение бентамизма могло стать главной задачей его жизни. Зимой 1822—23 организовал дискуссионный кружок молодых людей, назвав его «обществом утилитаристов». В мае 1823 поступил на службу в Ост-Индскую компанию; ушел на пенсию в 1858 в связи с закрытием компании. В 1824—28 активно публиковался в печатном органе «бентамистов» — «Вестминстерском обозрении» («Westminster Review»). Осенью 1826 пережил духовный кризис, пришел к выводу о ценности человеческих чувств и несводимости внутренней жизни личности к умозрительной и общественно-практической деятельности. В 1830 познакомился с Г. Тэйлор, которая в 1851 стала его женой.

Политические взгляды Милля постепенно изменялись от приверженности «радикальной» демократии к умеренному социализму и защите демократии в духе Токвиля. В 1865—68 Милль был независимым членом палаты общин от Вестминстера. Выступал в защиту избирательных прав женщин, за земельную реформу в Ирландии, за право подачи голосов рабочими, против билля о запрещении публичных митингов в парках и пр. В 1868 написал памфлет «Англия и Ирландия».

В 1830-х гг. сотрудничал в журнале «The Jurist» и «The Monthly Repository», газете «The Examiner», в 1840-х гг. — в «The Edinburgh Review». В 1834—40 был редактором журнала «The London Review» (впоследствии «The London and Westminster Review»). Написал ряд статей, заметок и очерков, важнейшие из них: «Мысли о поэзии и ее разновидностях» (1833), «Сочинения Альфреда де Виньи» (1838), «Бентам» (1838), «Кольридж» (1840), «Г. де Токвиль о демократии в Америке» (1840), «История Франции Мишле» (1844) и «Очерки и лекции по истории Гизо» (1845).

Основные сочинения Милля: «Система логики» (т. 1—2,1843; 3-е и 8-е изд. с изменениями — 1851, 1872); «Очерки некоторых спорных вопросов политической экономии» (1830, опубл. 1844); «Основания политической экономии» (т. 1—2, 1848; 2-е и 3-е изд. с изменениями — 1849, 1852); «О свободе»; «Размышления о представительном правлении» (1861); «Утилитаризм» («Fraser's Magazine», 1861; отд. изд. 1863); «Обзор философии сэра Уильяма Гамильтона» (1865); «Огюст Конт и позитивизм» (1865).

Основное направление мысли Милля определялось стремлением к созданию научной социальной философии, предполагающей специальные научные методы и содержащей анализ социальных явлении и обоснование необходимости общественных реформ. Этой цели должны были служить этика, психология, логика, этология (согласно Миллю, наука, выводящая характер человека из внешних, прежде всего социальных, влияний), политическая экономия. Милль боролся с «отрицательной метафизикой», которая мешает научному исследованию, преграждая путь «позитивному направлению».

Единственное сочинение Милля, целиком посвященное этике, — «Утилитаризм». Милль утверждает, что, в отличие от других наук, в этике осознание основного принципа должно предшествовать осознанию частных истин и нравственность поступка определяется не непосредственно, а путем применения общего закона к частному случаю. В теории морали возможны два подхода: интуитивный и индуктивный. Сторонники обоих признают необходимость общих законов, согласны в том, что нравственность поступка — не предмет непосредственного знания, а определяется только через применение общего закона к частному случаю; и те и другие в значительной мере согласны относительно того, в чем должны состоять нравственные законы. Они расходятся относительно основания истинности этих законов. Согласно первой школе, принципы нравственности очевидны a priori и для своего обоснования требуют лишь понимания выражающих их терминов, согласно второй — добро и зло определяются на основании наблюдения и опыта. Милль придерживается второго подхода. Обе школы, признавая несомненными обыкновенные правила нравственности или принимая за их основу какое-то еще менее очевидное положение, не пытаются открыть основной принцип, который составлял бы общий корень всей нравственности. Между тем чувства людей — симпатия и антипатия — фактически зависят от того, что, по их мнению, способствует их счастью. Поэтому принцип пользы неизменно играет большую роль в образовании нравственных представлений всех людей, а также при определении нравственного достоинства поступков, предполагающего подсчет хороших и дурных последствий поступка. Оно делает возможным нравственное совершенствование индивида, которому Милль придает большое значение.

Хотя теория утилитаризма, трактующая о конечных целях, не может получить прямого доказательства, ряд соображений заставляют принять ее. Милль дает точную формулировку высшего нравственного принципа. Замечая, что сторонники утилитаризма от Эпикура до Бентама понимали под пользой удовольствие и отсутствие страданий, Милль считает необходимым уточнить истинный смысл утилитаризма как «учения, признающего основанием нравственности полезность или принцип величайшего счастья» (Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1866—69, с. 17): согласно Миллю, исходя из начала человеческого достоинства и внутреннего достоинства (качества) наслаждений, нельзя судить о счастье и пользе исключительно с точки зрения количества, но следует признать «умственные» удовольствия более желательными и ценными, нежели чувственные. Первые удовлетворяют высшим человеческим потребностям. Основной принцип нравственности представляет собой «такие правила для руководства человеку в его поступках, чрез соблюдение которых доставляется всему человечеству существование наивозможно свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями, — и притом не только человечеству, но, насколько это допускает природа вещей, и всякой твари, которая только имеет чувство» (с. 28—29). Милль полагает, что только дурное воспитание и дурное общественное устройство препятствуют достижению счастья. Важным условием счастья является «участие в коллективных интересах человечества» (с. 32). При нынешнем несовершенном общественном устройстве особую роль в достижении счастья играет способность к самопожертвованию, т. е. способность жить без счастья, дающая определенную независи-

мость и позволяющая достичь всей той полноты счастья, какая возможна сегодня. Необходимыми условиями приближения к счастью являются существование в обществе законов и учреждений, приводящих в гармонию счастье индивидов, и такое общее мнение и воспитание индивида, которое внушало бы ему мысль о связи его личного счастья со счастьем всех. Но хорошие поступки чаще всего совершаются — и должны совершаться — не из стремления к мировой пользе, а прежде всего из стремления к индивидуальной пользе; из совокупности таких стремлений и слагается мировое благо; средний человек должен заботиться в своих конкретных поступках об интересах других людей ровно настолько, чтобы не нарушить ничьих прав, при условии, что его поступки не «запрещаются нравственностью» (с. 45).

Рассуждая о наших мотивах к тому, чтобы следовать утилитаристскому критерию нравственности, Мллль утверждает, что обычные наши нормы (не убий, не кради и пр.) носят конкретный характер, и не ясно, что заставляет нас придерживаться идеи об общем счастье. По Миллю, принцип пользы обоснован не менее любого другого нравственного постулата, как и мотивы, подвигающие к следованию ему: внешние санкции — милость ближних и Бога, боязнь немилости, привязанность к ближним, любовь к Богу; и внутренняя санкция — совесть, чувство долга, «чувство совершенно бескорыстное, истекающее из чистой идеи долга», соединившееся с посторонними ему элементами — любовью, симпатией, страхом, религиозным чувством, воспоминаниями и пр. Прочным базисом для утилитаризма в нравственности является также присущее людям чувство общежительности, понимание индивидом себя как существа общественного. Милль дает индуктивное доказательство принципа пользы: если X есть единственная желанная вещь, то X есть единственная вещь, которой следует желать. Общее счастье есть единственная желанная вещь. Следовательно, общее счастье — единственная вещь, которой следует желать. Предвидя возражения против второй посылки, Милль утверждает, что все, что мы желаем, составляет часть счастья, которое состоит из многих частей, в том числе добродетели, любви к деньгам и славе. Милль рассматривает также связь между справедливостью и пользой. Критикам утилитаризма, по мнению которых нравственность основывается не на последствиях действия, а на фундаментальном и всеобщем понятии о справедливости, Милль отвечает, что чувство, соединяющееся с требованиями справедливости, «есть не что иное, как естественное чувство мести, морализовавшееся через принятие в себя требований общественного блага» (с. 147—148) и что справедливость есть название «известных социальных полезностей, которые далеко превосходят все другие полезности своей важностью» (с. 148). Разрешение споров о справедливости предполагает обращение к пользе.

Взгляды Милля на проблемы материи и сознания изложены в полемическом сочинении «Обзор философии сэра Уильяма Гамильтона». Работа написана в связи с изданием в 1860—61 «Лекций» шотландского философа У. Гамильтона. В «Обзоре...» Милль рассматривает проблемы относительности человеческого знания, знания и веры («убеждения»), сознания, веры во внешний мир, первичных качеств материи, «содружества идей», причинности, общих понятий, суждения, умозаключения, логики как науки, удовольствия и страдания, свободы воли и др. Милль исходит из того, что утверждения, выдаваемые Гамильтоном за интуитивные прозрения сознания, являются заключениями, основанными на опыте. Свидетельства сознания имеют ценность лишь как истолкование опыта. Объясняя убеждение в независимом внешнем постоянном существовании объектов наших чувств, Милль описывает психологический процесс постепенного формирования, посредством образования ассоциаций, веры в существование внешних вещей, в том числе материи. Сознание формирует ожидания — идеи возможных ощущений, которых мы не испытываем в данный момент, но можем испытать в другой ситуации. Если ощущения появлялись вместе, то сознание начинает ожидать их одновременного появления в будущем. Ожидания позволяют сознанию конструировать мир из некоторого числа актуальных и возможных ощущений. Постоянное существование вещи означает постоянную возможность испытать определенные ощущения. Вещество, материя — «постоянная возможность ощущений». Внешние вещи — устойчивые группы ассоциативно связанных ощущений. Внешний мир — мир возможных ощущений, законосообразно следующих друг за другом.

Анализируя веру субъекта в непрерывное существование собственного сознания, Милль сталкивается с проблемой, связанной с фактом непрерывности: сознание составляют не только ощущения, но и воспоминания и ожидания. В таком случае если рассматривать ум как ряд чувствования (ср. у Юма — пучок ощущений), то это ряд чувствований, отдающих себе отчет о самих себе как прошлом и будущем; и нам приходится либо считать ум отличным от ряда чувств или их возможностей, либо заключить, что ряд чувствований осознает себя как ряд. Этот элемент (который по своей природе не имеет ничего общего с вещами, означаемыми именами) есть Эго, или Я. Реальность Я отличается от реального существования как постоянной возможности, которое есть единственная реальность, признаваемая Миллем относительно материи, и посредством законного экспериментального умозаключения от одного Я он приписывает такую же реальность другим Я, или сознаниям. Мы вынуждены понимать каждый элемент ряда как связанный с другими его элементами чем-то общим, что отличается от самих чувствований, и это общее постоянно и тождественно себе как в первом, так и во втором и в пятидесятом элементах ряда.

Проблемам политической экономии посвящены работы Милля «Очерки некоторых спорных вопросов политической экономии» и «Основания политической экономии». Заслуга Милля — в философском подходе к экономическим явлениям. Милль строит политическую экономию в строгом соответствии с конкретно-дедуктивным методом исследования. Политическая экономия излагает законы производства и распределения богатств. Возможность вывода законов распределения основывается на том, что люди в сфере экономических отношений действуют неизменно под влиянием своекорыстия, неизменно стремятся приобрести как можно большее богатство с наименьшим трудом. Эта мотивация людей и очерчивает круг проблем политической экономии. Сохраняя приверженность принципу невмешательства государства в экономическую жизнь граждан, Милль допускает его видоизменения. В зрелые годы под влиянием Г. Тэйлор в нем укрепляются идущие от сенсимонизма социалистические тенденции. Он признает исторический характер конкуренции и частной собственности. Он считает осуществимость социалистических идей делом отдаленного будущего, связывая его с образованием и просвещением трудящихся, способным привести к духовному совершенствованию людей.

Природе, полезности религии и теизму посвящены очерки «Опыты о религии». Вопреки тому, что внушалось с детства, Милль заявляет, что опыт не оправдывает надежд на обновление человеческого рода посредством уничтожения предрассудков. Но творец природы не может быть одновременно всеблагим и всемогущим; можно говорить лишь о некоторых свидетельствах в пользу того, что мир был сотворен разумом, который, видимо, хотел добра, но не имел полной власти над материей и не был движим исключительно любовью к своим творениям. Можно говорить о наличии плана природы, который имел бы и воплотил бы и человек, если бы располагал достаточным могуществом. Единственный аргумент в пользу существования Бога таков: мир был создан могущественным, хотя и не всемогущим умом, напоминающим человеческий ум. Люди привержены религии, поскольку стремятся направлять свои чувства на идеальный объект, приписывая ему высочайшее достоинство; в принципе этому стремлению удовлетворяет и религия человечества. Полезность «теистической» религии заключается в вере в то, что в борьбе за добро против зла людям помогает невидимый Творец; она поддерживает людей в стремлении к добру. Милль усматривает сходство теистической религии с поэзией в том, что обе отвечают свойственному нам чувству таинственного, очерчивающему пределы знания, обе возвышают людей над прозой жизни, культивируют возвышенные чувства, облагораживают поведение и идеализируют земную жизнь. Религия позволяет человеку почувствовать себя «соратником» Всевышнего, поощряет его к самосовершенствованию.

И. В. Борисова

ГЛАВНЫЙ ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ТРУД МИЛЛЯ — «Система логики...» («A System of Logic..,», v. 1—2,1843; рус. пер. В. Н. Ивановского. М., 1914) имел задачей такую переработку логики, которая позволяла бы получать новые знания, включая экономику, социологию и политику, причем, знания столь же надежные, что и положения математического естествознания. С этой целью Милль взялся за разработку ***индукции*** как логики научного исследования и основы всеобщей методологии науки. Такая логика, по Миллю, должна составить основу также и силлогистической дедукции (см. ***Силлогистика***) и объяснить, почему степень новизны и мера надежности последней не может превосходить по своей силе индуктивных выводов. Но последние не дают достоверного знания, и задача научной методологии состоит в наивозможном повышении их надежности. Решая эту задачу, Милль опирался, в частности, на традицию, восходящую к методологии Ф. Бэкона, и идеи Дж. Гершеля. Милль сформулировал известные «миллевские» методы исследования причинных связей (методы единственного сходства и единственного различия, методы остатков и сопутствующих изменений), ориентированные на практическое применение. Подходя к логике с эмпирико-психологической точки зрения и считая главной ее частью теорию (прежде всего индуктивных) умозаключений, Милль большое значение придавал связям логики и языка, изучая с логической точки зрения имена и предложения. В современной логической семантике нашло продолжение проводившееся Миллем противопоставление конкретных и абстрактных терминов, общих и единичных имен (описаний), различение (восходящее еще к схоластической логике) предметного значения имен (их объемов, денотации) и их коннотаций — «соозначения», т. е. (в современных терминах) их интенсионального значения.

«Всеиндуктивизм» и эмпиризм Милля неоднократно подвергался критике. Но сформулированные им методы исследования причинной связи послужили истоком одного из направлений современной теории правдоподобных рассуждений.

Соч.: The Collected Works of John Stuart Mill, v. 1—25. Toronto—L., 1963; Система логики силлогистической и индуктивной. Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования, 2-е изд. СПб., 1914; О подчинении женщины. СПб., 1896; Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1866—1869; Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона и главных философских вопросов, обсужденных в его творениях. СПб., 1869; Основания политической экономии. СПб., 1909; Представительное правление. СПб., 1897; Автобиография. М, 1896; Огюст Конт и позитивизм. СПб., 1906.

Лит.: *Зенгер С.* Дж. Ст. Милль, его жизнь и произведения. СПб., 1903; *Туган-Барановский М. И.* Дж. Ст. Милль. Его жизнь и учено-литературная деятельность. СПб., 1892; *Ивановский В. Н.* Джон Стюарт Милль (1806—1873) и его «Система логики». — В кн.: *Милль Д. С.* Система логики силлогистической и индуктивной... СПб., 1914; *Рождественский Н. Н.* О значении Джона Стюарта Милля в ряду современных экономистов. СПб., 1867; *Bain A.* John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections. L., 1882; *BecherS.* Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu J. S. Mills Theorie der Kausalität. Halle, 1909; *Jackson R.* An Examination of the Deductive Logic of J. S. Mill. L., 1941; *Packe M.* The Life of John Stuart Mill. L., 1954; De Long, The Semantics of J. S. Mill. Dordrecht-Boston-L., 1982.

Б. В. Бирюков

МИЛОСЕРДИЕ — сострадательное, доброжелательное, заботливое, любовное отношение к другому человеку; противоположно равнодушию, жестокосердию, злонамеренности, враждебности, насилию.

В европейской христианской культуре идея милосердия формируется на пересечении ряда традиций. Понятие милосердия восходит к Пятикнижию, где слово «hesed» обозначало «доброту», «любящую доброту». В добиблейской греческой литературе слово εἶδος обозначает чувство, которое возникает при виде незаслуженных страданий. У Аристотеля — чувство, противоположное гневу; сочувствие, жалость, сострадание. В греческом тексте Нового Завета милосердие передается гл. обр. специфически христианским термином ***агапе***. В христианской этике милосердная любовь приобретает особое значение как одна из трех богословских ***добродетелей***, в милосердии человек посвящает себя Богу и тем самым открывается ***добру***. С этической точки зрения милосердие составляет долг человека: в нем человек призван осуществить нравственный идеал, на что указывает ***заповедь любви***. Милосердие достигает нравственной полноты, когда воплощается в действиях, не только направленных на удовлетворение интересов другого, но и основанных на стремлении к совершенству. Уже в Пятикнижии Бог выступает не только как устрашающий, но и как милосердный, многомилостивый, человеколюбивый, снисходительный; в Новом Завете милосердность Бога непосредственно задается как объект для подражания. В заповеди любви требование милосердного отношения к ближнему обосновывается и подкрепляется требованием любви к Богу, в которой человек должен проявить себя во всей внутренней полноте и цельности сердца, души, воли и разума. Однако милосердие — не только средство в процессе самосовершенствования, но и содержание его. Человек не является милосердным потому, что стал совершенствующимся; скорее милосердное поведение является выражением его совершенствования. Поэтому несостоятельно мнение, что милосердие как путь служения Богу не предполагает непременно чувства благожелательности. Также несостоятельно сведение милосердия к

альтруизму, который исчерпывается доброжелательным отношением к другим. Однако вне телеологического и перфекционистского контекстов отсутствие идеала милосердия теряет стандарт совершенства.

В новозаветных текстах милосердие предлагалось в качестве универсального требования, содержащего в себе и требования Моисеевых заповедей (см. ***Декалог***). Этот взгляд сохраняется и в ряде современных работ по моральной теологии. Однако уже у апостола Павла получает развитие различение закона Моисея и заповеди любви, которое помимо чисто теологических аспектов имело и существенное этическое содержание, а именно то, что в христианстве от человека требуется не скрупулезное соблюдение правил, нередко формальных, а праведность, покоящаяся на непосредственном движении души и зове сердца. Этический аспект различения Декалога и этики любви был воспринят в новоевропейской мысли и проблематизирован в контексте сопоставления справедливости и милосердия (Гоббс, Прудон, Шопенгауэр). Анализ этой традиции в истории западной философии приводит к следующим выводам: а) хотя милосердие представляет собой высшее моральное требование, непосредственно задает человеку идеал и в этом смысле универсально, оно отнюдь не может рассматриваться в качестве требования, исполнение которого всегда ожидается от человека; в действительных отношениях между людьми как членами сообщества милосердие является лишь рекомендуемым требованием, между тем как справедливость — непреложным; б) милосердие вменяется человеку в обязанность, однако он сам вправе требовать от других лишь справедливости и не более того. Впрочем, разделение справедливости и милосердия, тем более в соотнесении с различными сферами коммуникативного опыта, относительно: этически неправомерен и нравственно несовершенен такой выбор, в котором справедливость принимается как непосредственный долг человека, но при этом предполагается, что милосердие в императивном отношении является не нравственным долгом, а лишь рекомендацией. В той мере, в какой социальная жизнь воспроизводит различие, обособленность и противоположность интересов индивидов как членов сообществ, милосердие предстает психологически и практически непростой задачей. Возникающие проблемы связаны с тем, что: а) милосердие может провоцировать конфликты: оказание помощи ставит того, кому она оказана, т. е. нуждающегося, в положение, которое может восприниматься как ущемляющее его нравственное достоинство; милосердие может вести к неравенству; б) милосердие творится другому, чье понимание собственного блага может отличаться от понимания благотворителя; непозволительно навязывание блага другому; в) милосердие совершается в немилосердном, несовершенном мире. Последовательное милосердие предполагает не только самоотверженность и не просто доброжелательность, но и понимание другого человека, сострадание к нему, а в последовательном своем выражении — деятельное участие в жизни другого. Милосердие опосредовано служением; этим оно возвышается над подаянием, услугой, помощью. В нормативном плане милосердие непосредственно связано с требованиями прощения обид, ***непротивления злу*** насилием и любви к врагам.

Лит.: *Соловьев В. С.* Оправдание добра. — Соч. в 2 т., т. 1. М., 1988, с. 152—69; *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское учение. М., 1996, с. 356—544; *Гоббс Т.* О человеке (XIII, 9). - Соч. в 2 т., т. 1. М., 1989, с. 258-59; *Outka G.* Agape: An Ethical Analysis. New Haven—L., 1972.

Р.Г. Апресян

МИЛЮКОВ Павел Николаевич [15 (27) января 1859, Москва— 31 марта 1943, Экс-ле-Бен, Франция, перезахоронен в Париже] — русский историк, публицист, лидер партии кадетов. После окончания гимназии обучался в 1877—82 на историко-филологическом факультете Московского университета. Преподавал на кафедре русской истории, с 1886 приват-доцент университета. Защитил магистерскую диссертацию, посвященную петровским преобразованиям. С 1904 отходит от научной работы и становится профессиональным политиком. В октябре 1905 один из учредителей партии кадетов, с февраля 1917 министр иностранных дел Временного правительства. В годы гражданской войны участвовал в создании Добровольческой армии, с 1920 в эмиграции.

Опубликование в 1896—1902 его главного труда «Очерки по истории русской культуры» (т. 1—3; последнее издание: М., 1993—95) стало заметным событием в научной жизни России. Милюков ориентировался на ряд философско-методологических принципов: акцентирование понятий закономерности и эволюции, анализ соотношения общих и особенных черт в историческом процессе, критика психологического и экономического монизма с позиций социологической теории факторов, широкое использование понятия национального организма, целостный подход к анализу исторического процесса, стремление композиционно и на уровне причинно-следственных связей объединить эволюцию различных сфер общественной жизни. В эмиграции подготовил второе издание «Очерков», которые благодаря богатству используемого материала и многоплановости методологического подхода до сих пор сохраняют научное значение.

Соч.: Воспоминания, т. 1—2. М., 1991.

Лит.: *Думова Н. Г.* Либерал в России: трагедия несовместимости. Исторический портрет П. Н. Милюкова. М., 1993.

С. И. Бажов

МИМАНСА (санскр. mīmāṃsā — размышление, исследование) — одна из шести ортодоксальных школ индийской философии. Более точно мимансу принято именовать пурва-мимансой, или первой мимансой, в отличие от уттара, или второй мимансы, под которой традиционно подразумевается ***веданта***. Одни исследователи усматривали в этой нумерации указание на время возникновения обеих школ, другие — характеристику их как двух сменяющих друг друга этапов духовного развития. Иногда мимансу называют карма-мимансой, подчеркивая ее связь с индуистской религиозной практикой.

В Индии издревле существовало представление о едином ортодоксальном учении, состоящем из двадцати книг (адхьяя) и включающем пурва-мимансу, уттара-мимансу и санкарша-наканду — ритуалистическую школу, тесно связанную с пурва-мимансой. Слово «миманса» нередко встречается в индийских священных текстах — Дхарма-сутрах, Брахманах, Упанишадах и даже в ведийских гимнах. В одной из поздних Упанишад — Субала-упанишаде возникновение мимансы связывается с жертвоприношением ***Пуруши:*** «...с выдохом этого великого существа [возникли] Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа; [науки] о произношении, ритуале, грамматике, этимологии, метрике, движении светил; ньяя, миманса, дхар-машастры, вьякхьяны, упавьякхьяны и все существа» (пер. А. Я. Сыркина).

Основная задача мимансы — исследование ***дхармы***, понимаемой в первую очередь как совокупность ритуальных обязан-

ностей. Мимансаки отстаивали тезис, согласно которому достоверное знание о дхарме содержат только ***Веды***. Изощренные философские построения мимансы на протяжении всей ее истории служили обоснованием брахманистского ритуализма. Формирование мимансы как своеобразного дополнения ко всей старой ритуалистической литературе стало необходимым в связи с борьбой против чуждых, небрахманистских представлений о дхарме, носителями которых были настики. С точки зрения мимансы дхарма представляет собой соединение артхи (пользы) и чоданы, т. е. «команды», руководства к действию, под которым подразумеваются ведийские предписания. Если свою выгоду человек может распознать самостоятельно, то для понимания ритуального долга ему требуется руководство. Таким руководством могут быть только Веды. Источником сведений о дхарме не может стать обыденное знание — ***пратьякша***. Последняя рассматривается в мимансе как контакт ***индрий*** (органов чувств) и предмета. Если для познания окружающей действительности, т. е. того, что существует в момент познания, пратьякша вполне пригодна, то в качестве свидетельства о должном — о том, что еще только предстоит совершить, она неприемлема. ***Праманой***, или источником знания о дхарме, приверженцы мимансы считали ведийское слово — ***шабду***. Предписания Вед, состоящие из слов, мимансаки рассматривали как абсолютно непогрешимые: ведь по отношению к предписанию не может быть даже поставлен вопрос о достоверности, т. к. его смысл — не в описании наличных фактов, а в призыве к действию. Кроме того, согласно учению мимансы, связь слова с обозначаемым им предметом (артха) не представляет собой результат договора между людьми, но является врожденной (аутпаттика).

Эти мотивы, присутствующие уже в сутрах мимансы, получают развитие и в существенной степени переосмысливаются в позднейших комментариях, созданных в ситуации полемики с буддизмом. Ключевые термины мимансы — «пратьякша» и «прамана» меняют свое значение: под первой теперь понимается чувственное восприятие, а под второй — источник истинного знания вообще (но не обязательно знания о дхарме). На первый план выходит прежде не интересовавший мимансаков вопрос о достоверности восприятия. Последняя достигается при том условии, что индрий человека вступают в контакт именно с тем предметом, мысль о котором появляется в сознании при акте восприятия. Как правило, так и происходит; причинами ошибок в восприятии становятся привходящие обстоятельства.

Однако сущность дискуссии с буддизмом состоит не столько в проблеме достоверности, сколько в вопросе о природе человеческого «я». Адепты мимансы стремились опровергнуть буддийское учение об иллюзорности индивида. Представлению о человеке как потоке сменяющих друг друга состояний они противопоставляли тезис о существовании устойчивого начала, остающегося неизменным в потоке перевоплощений и несущего ответственность за соблюдение дхармы, т. е. получающего награду за благие поступки и подвергающегося наказанию за дурные. Для решения этой задачи мимансакам и служила концепция, согласно которой состояния сознания (пратьяйя) нетекучи, а, напротив, устойчивы. Эта устойчивость коренится в устойчивости восприятия (пратьякши), «опорой» которого является сам воспринимаемый предмет.

Центральное место в философии мимансы занимает учение о Ведах, которые рассматриваются как непогрешимое свидетельство о дхарме в силу своего «неавторского» (апаурушейя) характера: священный текст никогда никем не был создан; он существовал всегда и потому не содержит никаких ошибочных положений: ошибка, т. е. субъективное искажение действительности, предполагает присутствие субъекта — человека или божества. Культ Вед в свою очередь основывался на культе самого языка, на котором звучало сакральное слово, — санскрита и на представлении о нем не как об одном из многих языков, но как о единственном «истинном» языке. Этот язык также рассматривается как вечный; в учении мимансы важное место занимает тезис об отсутствии «соединителя» (сам-бандхатар), человека или божества, давшего названия всему многообразию явлений. Вместе с тем в роли таких «соединителей» выступают все родители, которые учат своих детей говорить.

В трактовке ритуальных действий, составляющих дхарму, приверженцы мимансы отличались радикализмом. Смысл жертвоприношения они видели не в обращении к богам; реальность последних в качестве самостоятельных существ мимансаки отрицали. Признание ведийских божеств лишь как слов, содержащихся в священном тексте, и представление о цели обряда как об особой силе, возникающей у человека (см. ***Апурва***) в результате самого ритуального действия, без всякого воздействия извне, были истолкованы некоторыми исследователями как своеобразный атеизм. Смысл последнего допустимо связать с возможной ролью мимансы как средства распространения индуистско-брахманистской традиции. Мировоззренческой основой, пригодной для распространения религии, отвергающей прозелитизм, становилось учение о млеччхабхаве — превращении ариев, пренебрегших дхармой, в варваров-млеччхов и о возможности для них «вернуться» к первоначальному образу жизни посредством специальных обрядов. Арианизируемые «варвары» нуждались в систематическом и в то же время компактном руководстве. Учение о «жертвоприношении без богов» представляло собой один из способов соединить в рамках общеиндуистской традиции множество локальных культов.

До тех пор, пока процесс поглощения местных традиций происходил под руководством брахманов из традиционных мест расселения ариев, миманса, сыгравшая выдающуюся роль в борьбе против буддизма и консолидации ортодоксии, занимала центральное положение среди астиков. Когда же (вероятно, после распада империи Гуптов) инициативой мало-помалу завладели восточные и особенно южные государства с их недавно арианизированным населением, она стала постепенно отходить на второй план, уступая свою роль новым формам веданты, которые и получили название уттара-миманса. Однако в качестве специальной ритуально-экзегетической дисциплины пурва-миманса сохранила свое значение до наших дней.

Лит.: *Keith A. B.* The Karma-Mīmāṃsā. L., 1921; *Kane P. V.* Brief Skefch of the Purva- Mīmāṃsā System. Poona, 1924; Tha G., Purva- Mīmāṃsā in its Sources. Benares, 1942; *Frauwallner E.* Materialen zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamimāṃsā. W., 1968; *Verpoorten J. M.* Mīmāṃsā Literature. Wiesbaden, 1987.

А. В. Пименов

«МИМАНСА-СУТРА-БХАШЬЯ» (санскр. «Mīmāṃsā - sūtra-bhāṣya») — самый древний среди сохранившихся и наиболее авторитетный комментарий на ***«Миманса-сутры»*** Джаймини, один из важнейших памятников пурва-***мимансы***. Текст комментариев в основном сложился, по-видимому, в эпоху Гуптов. Его формирование следует рассматривать в контексте возрождения брахманистской ортодоксии и консолидации под

ее руководством самых различных течений, составивших синкретическую религию индуизма.

Автором «Миманса-сутра-бхашьи» считается Шабара (Шабарасвамин). Слово «Шабара» известно в Индии и как этноним — название варварской лесной народности, сведения о которой присутствуют во многих источниках. Согласно брахманистской традиции, знаменитый учитель ритуала и философ, чье настоящее имя было Адитьядэва, принял имя «Шабара», будучи вынужден скрываться в лесу от преследований джайнов. По преданию, у него было шестеро сыновей: астроном и астролог Варахамихира, философ Бхартрихари, царь Викрама, естествоиспытатель Харишчандра, поэт Шанку и лексикограф Амара. Матерью Варахамихиры стала брахманка, Бхартрихари и Викрамы — кшатрийка, Харишчандры и Шанку — женщина из варны вайшьев, а Амары — шудрянка. Образ Шабары связан, т. о., с виднейшими деятелями индийской культуры. Кроме того, очевидно стремление представить его как фигуру, воплотившую своеобразный социокультурный синтез арийского и «варварского» миров. В «Миманса-сутра-бхашье» немало места уделяется варварам-млеччхам, их нравам и физиологическим особенностям, промыслам и даже словам, заимствованным ариями из варварских языков. Арии, по мнению Шабары, могут многому научиться у варваров — разумеется, если речь не идет о ***дхарме***.

«Миманса-сутра-бхашья» построена как диалог автора и оппонента, причем последний в одних случаях представляет собой условный персонаж, а в других — выражает буддийские представления. При толковании сутр Шабарасвамин придерживается буквалистских принципов, отвергая саму возможность их символической трактовки. Однако далеко не все в комментарии соответствует схеме, унаследованной от сутр Джаймини. Так, комментатор не ограничивается противопоставлением ***пратьякши шабде*** — ***прамане***, дающей знание о дхарме. Под праманой в комментарии подразумевается источник истинного знания вообще, а перечень праман существенно расширяется. На страницах «Миманса-сутра-бхашьи» дается характеристика логического вывода (см. ***Анумана***), сравнения (см. ***Упамана***), постулирования (см. ***Артхапатти***) и отрицания (см. ***Абхава***). Но, поскольку все эти праманы основаны на пратьякше и невозможны без нее, ни одна из них не может стать источником знания о дхарме.

Большое значение для эволюции мимансы имела полемика с буддийскими школами. Борьба с противником, столь изощренным в философских спорах, заставляла учителей брахманистского ритуала обращаться к новым для них проблемам и нередко переосмысливать многие важные положения своей доктрины и использовать для ее обогащения различные «внешние» источники. Так, в «Миманса-сутра-бхашью» был включен отрывок из другого комментария — т. н. «вритти» (его название и имя автора, «вриттикарина», неизвестны). Центральное место во вритти занимает вопрос о природе чувственного восприятия. Человек может принять воспринятый им предмет за другой, напр., перламутр за серебро. Ошибка в восприятии — следствие «помехи» (см. ***Доша***), разделяющей орган восприятия и воспринимаемый предмет. Такую роль могут играть различные обстоятельства: сознание человека может быть ослаблено голодом, ***индрии*** — лихорадкой, а предмет — быть расположенным слишком далеко, чтобы его можно было рассмотреть. Но все это — отклонения от нормы. В обычном состоянии человек воспринимает окружающий мир адекватно. Но как отличить поврежденное сознание от нормального? Спящий человек принимает сновидение за реальность, и, пока он не проснется, он не может осознать различия между ними. Однако, по мнению вриттикарина, такое различие существует. Образы, являющиеся человеку во сне, текучи и изменчивы, они не имеют четких очертаний. Образы, возникающие в сознании бодрствующего человека, напротив, имеют опору в реальных предметах.

Полемизируя с теоретико-познавательными принципами буддизма, вриттикарин стремился к большему — доказать несостоятельность буддийских представлений о человеке, и в первую очередь ***анатма-вады***. По его мнению, рассматривать человеческое «я» как поток постоянно сменяющих друг друга состояний было бы можно в том случае, если бы не существовало твердой основы — памяти, связывающей настоящее с прошлым. Память же, как и желание, невозможна без восприятия. Мы не можем пожелать того, чего никогда не видели, ни помнить об этом. К вриттикарину восходит и утвердившееся в мимансе обоснование авторитета шрути. Любое слово, т. е. набор звуков, которым принято обозначать тот или иной предмет, и сам этот предмет связаны друг с другом изначально и навеки. Если бы дело обстояло иначе, т. е. связь слова с обозначаемым предметом была кем-то создана, то такой «соединитель» (самбандхатар) остался бы в памяти людей, подобно Панини, создателю санскритской грамматики. Вечная связь слова и предмета воспроизводится всякий раз, когда, слушая, как говорят взрослые, дети учатся понимать слова.

В «Миманса-сутра-бхашье» рассматриваются многочисленные конкретные экзегетические и лингвистические проблемы. Значительное место занимает вопрос о соотношении слова и предложения: По мнению комментатора, слово первично по сравнению с предложением и смысл последнего складывается из смыслов входящих в него слов. Вместе с тем смысл предложения един: каждое предложение заключает в себе лишь одно высказывание. Это особенно важно для понимания ритуальных наставлений (видхи).

Все эти построения служат основанием религиозно-практического учения. Достичь блаженства (прити), которое обычно ассоциируется с небом (сварга), можно при наличии комплекса средств, придающих человеку особую силу (бхавана). Последняя предполагает три момента: цель, ради которой производится обряд (пхала), способ достижения (яджня) и конкретная ритуальная процедура (итикартавьята). Стремясь к детальному разъяснению всех сторон обрядовой практики, комментатор затрагивает и социально-экономические сюжеты: размер дакшины — платы, полагающейся жрецам от заказчика в обмен на здоровье или благополучие, обретаемые им в результате жертвоприношения. Т. о., принесение жертвы представляет собой исполнение дхармы и одновременно — обмен услугами, пользователем которых становится душа человека (см. ***Атман***).

А. В. Пименов

«МИМАНСА-СУТРЫ» (санскр. «Mīmāṃsā -sūtra») – сутры ***мимансы***, датируемые периодом с 2 в. до н. э. по 2 в. н. э. Созданы, согласно индийской традиции, мудрецом Джаймини, о котором сохранились лишь легендарные сведения («Маркандейя-пурана» сообщает, что он был учеником Вьясы — мифического творца Махабхараты, «Панчатантра» содержит рассказ о его смерти: по преданию, основоположник мимансы погиб от бивней разъяренного слона). Значительный интерес представляет само имя Джаймини, которое принадлежало одному из самых уважаемых брахманских кланов в Арь-

яварте. Достоянием этого рода (готры) была одна из древнейших Брахман — Джайминия-брахмана.

«Миманса-сутры» состоят из двенадцати разделов (адхьяя). Среди «философских» сутр это не только самый древний сборник, но и самый большой: в его состав входят 2745 сутр. Основная тема «Миманса-сутр» — исследование ***дхармы***. С историко-философской точки зрения особенно интересны первые пять сутр — своеобразное «теоретическое введение» в мимансу. Они содержат определение основной задачи, которую решали ее адепты, — исследование дхармы, характеристику самой дхармы и указание на ведийские предписания как единственный источник знания о ней. Однако в основном «Миманса-сутры» посвящены прикладным вопросам. Учение о вечном ведийском слове используется для того, чтобы привести в систему ритуальные правила брахманизма, зачастую противоречащие друг другу. Основные ритуально-экзегетические темы сутр: определение предписания (видхи), очередность ведийских речений, основной и дополнительный обряды, разъяснение смысла обрядов и тех жизненных целей, которых можно достичь с их помощью (кратуартха и пурушартха); последовательность обрядов (крама), вопрос о том, кто имеет право совершить обряд и воспользоваться его плодами (адхикара); перенос тех или иных деталей основного жертвоприношения, «жертвоприношения-модели» на «частный» обряд, производный от него; изменение мантр, с тем чтобы они были пригодны для другого обряда (уха), отмена одного обряда ради другого (вадха) и их комбинация (самуччая); обряд, который надлежит совершить всего лишь один раз, т. к. в результате закладывается основа для других жертвоприношений (тантра); действия, которые следует совершать при совершении каждого обряда (авапа); использование элементов одного жертвоприношения при совершении другого (прасанга) и замена одного обряда другим (викальпа).

А. В. Пименов

МИМЕЗИС (греч. μίμησις), подражание — понятие, широко использующееся в современных исследованиях по массовым коммуникациям, власти, в психоанализе и психотерапии, в эстетике, социологии, антропологии культуры, этологии.

Диапазон человеческой способности к подражанию обширен. Можно выделить три наиболее устойчивых типа миметических отношений: 1) инстинктивное, или спонтанное подражание — эволюционно сформировавшаяся, защитно-адаптивная реакция живого существа на внешние раздражения (достаточно упомянуть о подражании детей и животных). Наиболее архаичные и глубинные слои человеческой психики сохраняют следы первоначальной протореакции организма на внешние воздействия (в подавляющем числе негативные). Миметическая реактивность заключается в «оживлении следов», оставленных предыдущими воздействиями (В. М. Бехтерев). Бегство, стремление исчезнуть, спрятаться, агрессия, вспышки страха и злобы и т. п. относятся к таким постоянно возобновляемым «следам». Подражание здесь — непосредственная реакция на близость внешней угрозы (в частности, через отождествление с агентом насилия или его жертвой); 2) подражание социализированное, связанное со способностью человека к выбору, повторению и воспроизводству наличных в культуре образцов поведения. Требуются инструменты-посредники, чтобы образец был повторен, умножен и распространен, наделен местом в иерархии ценностей. Благодаря установлению дистанций безопасности в социуме контролируется регрессивный, аффективный слой подражательного поведения. Подражательная активность здесь соотносится с сознательным выбором образца: воспитывать — это обучать подражанию образцу, не самому образцу, а тому, как ему подражать. Спонтанные «взрывные» реакции, непроизвольность телесных движений, жеста, мимики осуждаются как «неприличные» и общественно опасные. Одновременно с развитием воспитательных институтов и средств массовой коммуникации появляются и разнообразные возможности управления подражанием образцу: массовому сознанию предъявляются и «образцы», и «способы подражания»; 3) подражание индивидуальное — начиная с Фрейда, его отличают от общественных форм подражания. В теориях классического ***психоанализа*** и его более поздних социальных приложениях (В. Райх, Ж. Лакан, Р. Жирар) основной акцент делается на разработке фрейдовского понятия желания: подражание — лишь способ удовлетворения желания, но не его цель (любой фетиш или символ могут стать эрзац-объектами исполненного желания, компенсирующими невозможность его прямого удовлетворения).

1. ПОДРАЖАНИЕ В ПРИРОДЕ, ЧЕЛОВЕК КАК «ЖИВОТНОЕ», ЖИВОТНОЕ КАК «ЧЕЛОВЕК». Широко толкуемое понятие подражания (уподобления, гипнотического заражения, сопричастности), представленное в теориях Л. Леви-Брюля, Э. Канетти, Г. Лебона, Г. Тарда, оспаривается К. Лоренцом, К. Леви-Стросом, Ж. Делезом и др.

Животное — неотъемлемая часть человеческого целого. Благодаря мимезису животное становится знаком (фигурой) отношения человека к самому себе, собственным «животным страстям» (поэтому опасным, угрожающим жизни, несущим безумие, страх, ненависть, грех, смерть и т. п., и, напротив, воплощающим в себе лучшие моральные и физические качества). В учениях об аффектах (страстях) Декарта или Спинозы «животное» не имеет своего мира, выступает лишь как символ одной из примитивных форм мимезиса. Образ «безумия» в ранней медицинской практике описывается в чисто животных терминах и качествах (М. Фуко). Подражая животному, его повадкам, мимике, жестам, агрессивности, страстности, надменности, глупости, человек «работает» с живым природным объектом как со своей частью, вырванной из некоего целого «животно-духовного царства» (Гегель). Лебрюн, замечательный рисовальщик и последователь Декарта, представляет французской Академии искусств планшеты животной физиогномики человеческих страстей. Мир картезианского субъекта конституировался на первоначальном архитепическом подобии человеческого и божественного Разума; все миметические связи («страсти») устранялись как нарушающие процессы мысли.

В классическом психоанализе мимезис, подражание получает развитие в области симптоматики патологических нарушений человеческой психики. Животное здесь — знак-симптом травматической ситуации (характерны в этом отношении имена пациентов, описанных З. Фрейдом и Ш. Ференци: человек-волк, человек-лошадь, человек-крыса, человек-«петушатник»). Животное проявляется в качестве психического события или, точнее, аффекта, напр., собака («волк») вызывает естественную реакцию страха, так как мы боимся быть покусанными. Но Фрейд указывает на страх иного рода, требующий более глубинного толкования (такие признания, как «боюсь, что меня укусит лошадь, что меня сожрет волк», интерпретируются им как невозможность преодолеть пациентом бессознательного страха, «вины» перед отцом). Человеческое существо, переживающее аффект животного страха,

испытывает один из сильнейших припадков истерии (Фрейд, Л. Клагес и др.), которая в психиатрии 19 в. рассматривалась как симуляция: истерик пытается «раствориться», исчезнуть в том, чему он подражает. Разрыв между человеком и животным не осознается ребенком в достаточной мере, отсюда инфантильный тотемизм и попытка перенести невротический страх перед реальностью на животное, которое его объективирует.

В исследованиях К. Лоренца, Т. Тинбергена, П. Шовена и др. были заложены основы этологического знания, т. е. экспериментально-теоретического исследования животного мира как управляемого определенными законами, которые не могут быть интерпретированы с антропоморфной точки зрения. «Живое существо — не подобие чего-то иного, оно само есть знающая реальность» (К. Лоренц). При исследовании поведения различных сообществ животных этология отказалась от использования понятия подражания в широком смысле: то, что в 19 в. представлялось подчиненным функции подражания, оказалось сложнейшим механизмом инстинктивной активности, где каждый, даже самый мельчайший, знак несет в себе важную для выживания животного информацию (знаки гормональные, территориальные, ритмические, пищевые, знаки агрессии, сексуальные, миграционные, ритуальные и т. п.): мимезису противостоит семиозис, философии подражания — теории связи и массовых коммуникаций.

Место человека в системе природы должно быть определено исходя из уже достигнутых результатов в области полевой антропологии, этнологии и этологии. К. Леви-Строс в серии работ («Дикое мышление», «Тотемизм сегодня» и др.) пришел к выводу, что архаический человек не подражал, и его отношение к животному определялось не внешним подобием, но внутренней гомологией. Когда люди одного клана избирают медведя в качестве тотема, то это не значит, что они собираются подражать его повадкам и обрести в подражании нечто медвежье, но тотем-медведь будет матрицей изначальных отношений между архаическим сообществом и окружающей природой. Согласно Д. Лилли, человек не должен уклоняться от общения с животным миром и быть безучастным наблюдателем; при контакте «...подражание является одной из программ демонстрации сиюминутного состояния модели дельфина в нас и нас в дельфинах. Адекватность функционирования человека в контакте человек-дельфин измеряется обратной связью, представленной в подражании».

II. ПОДРАЖАНИЕ В ОБЩЕСТВЕ И ИСТОРИИ (заражение, повторение, отражение, идентификация, симпатия как различные аспекты социального феномена подражания). Постулат Г. Тарда трудно отвергнуть: «Общество — это подражание, а подражание — род гипноза». Ситуативное действие эффекта подражания труднопредсказуемо. Подражание охватывает сегодня циклическими (ритмическими) волнами т. н. общественное мнение. Принцип подражания-заражения лежит в основе многих влиятельных и оригинальных концепций «массового общества» (Э. Канетти, З. Кракауэр). То, что называют массой, формируется на основе отношений заражения-подражания в определенные кризисные этапы развития общества. Э. Эриксон называет их глобальным кризисом идентичности (для которого характерно падение или полная утрата прежних духовных и социально значимых ценностей, образцов поведения). Социальный опыт массы (массовых движений) — это всегда опыт регрессивный, скорее эпидемический: человек массы не выбирает, а заражается энергией массовых настроений, провоцируемый любым поводом к действиям, чьи последствия он не в силах предугадать.

Важное значение имеет принцип подражания в философии истории (Ф. Ницше, О. Шпенглер, Н. Я. Данилевский, Л. Н. Гумилев). Теория цивилизаций А. Тойнби целиком определяется доктриной подражания: творческое меньшинство становится объектом подражания со стороны малоактивного и инертного большинства. Однако с распадом прежней группы творческого меньшинства подражающее большинство само начинает распадаться, выделяя из себя новое творческое меньшинство, и процесс цивилизационного мимезиса идет дальше. Этот процесс особенно заметен на границах цивилизаций: границатой или иной доминирующей цивилизации становится пересечением разнообразных энергий подражания, избирательного мимезиса. Философия этногенеза Л. Н. Гумилева перекликается с концепциями О. Шпенглера и А. Тойнби: внутри пассионарного целого («этноса») действует принцип «пассионарной индукции», пассионарность «заразительна», и вид заражения-подражания дает возможность пассионарного взрыва, приводящего к развитию этноса, его господству над другими.

III. ПОДРАЖАНИЕ ОБРАЗЦУ (ДЕЙСТВИЯ). АНТИЧНАЯ ФОРМА МИМЕЗИСА. Долгое время понятие мимезиса использовалось в основном при эстетическом анализе действительности. Наиболее полно эта точка зрения представлена в «Государстве» Платона и «Поэтике» Аристотеля. Однако следует различать их позиции. Подражание захватывает всегда часть целого, но не целое (Платон). Подражание не есть имитация (воспроизведение определенной черты в имитируемом объекте) и есть отражение действительности, а именно подражание ей, «обман», и этот симулякр одновременно есть и она сама, и ее сокрытие. Здесь отличие платоновской от аристотелевской теории мимезиса. «Своеобразие трагедии в том, что только она одна из всех видов драмы, придав мимезису очистительный характер, перевела его катартику из конкретной физической категории в отвлеченную: зрительный мимезис обратился под влиянием понятий в мимезис нравственный» (О. Фрейденберг). Аристотелевская эстетика делает акцент не на механизме мимезиса, а на этосе литературной формы греческой трагедии: именно в качестве завершенного в себе миметического целого трагедия назидает, воспитывает, образовывает, т. е. предпосылает акту подражания обязательный ***катарсис*** (очищение страстей).

IV. «НЕГАТИВНЫЙ» МИМЕЗИС. В. Беньямин в работах 1930-х гг., анализируя массовую культуру эпохи Луи Бонапарта, установил принцип подражания мертвому фетишу, товару: сфера потребления пронизана идолопоклонством мертвому, технически воспроизводимому и постоянно повторяемому. В этологических разработках Р. Кайуа 30-х гг. 20 в. дается материал, близкий беньяминовской модели мимезиса: в природе существуют такие формы подражания, которые определяются стремлением животного «притвориться мертвым» и «принять защитную окраску среды», что, по мнению Кайуа, должно объясняться не только целью выживания, но и тем, что имитацией неживой природы животное стремится обрести наиболее устойчивое положение. Однако наиболее широко, но в направлении противоположном изысканиям Беньямина и Кайуа понятие негативного мимезиса сформулировал Т. В. Адорно, противопоставив его формам «реалистической» аристотелевской эстетики: необходимо восстановить первоначальное, непонятийно-миметическое отношение к реальности,

которым обладал человек в архаические времена и которое определяется как «способность чему-либо ужасаться (irgend zu erschauern)». «Ratio без мимезиса отрицает себя». Мимезис — форма человеческого отношения к природе через страх, т. е. в виде негативной психомиметической реакции. Жест конкретно направленного отрицания позволяет проявить в объекте ужасное, и его воспроизведением — отвергнуть, т. е. принять, «впустить» в сознание, но в качестве объекта больше уже не внушающего страх. Такова новая, негативная эстетика Ш. Бодлера, Ф. Кафки, С. Беккета, композиторов новой Венской школы (А. Шенберг, А. Берг).

Лит.: *Фрейд З.* Психология масс и анализ человеческого Я; *Он же.* Страх. М., 1927; *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Он же.* Первобытное мышление. М., 1994; *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1995; *Канетти Э.* Масса и власть. М., 1997; *Тард Г.* Социальная логика. СПб., 1996; *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978; *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976; *Кайуа Р.* Мимикрия и легендарная психастения. — «Новое литературное обозрение», № 13 (1995); *Женетт Ж.* Фигуры. Работы по поэтике, т. 1—2. М., 1998; *Лилли Д.* Программирование и метапрограммирование человеческого метакомпьютера. К., 1994; *Тинберген Н.* Социальное поведение животных. М., 1993; *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994; *Он же.* Оборотная сторона зеркала. М., 1998.

В. А. Подорога

МИН (кит., буквально — предопределение, а также судьба, жизнь, жизненность, веление, приказ) — категория китайской философии, сочетающая значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». Этимологический смысл иероглифа мин — «устный приказ» (включает элементы «рот» и «приказ»). Осмысление Неба как «безмолвно» руководящей миром силы («Учитель сказал: Разве Небо что-нибудь говорит?») — ***«Лунь юй»*** — привело к философскому истолкованию понятия мин как негласного предписания, судьбы, определяющей и жизнь и смерть. Напр., в «Лунь юе» смерть в одном случае определяется как мин, в другом случае — как трата мин (ср. рус. «Не судьба» и «Такова судьба»). В отличие от западных терминов, выражающих два аксиологических понятия судьбы — как равно несвободных счастливой случайности и несчастливой необходимости (греч. τύχη — ἀνάγκη, αἶσα δίκη и т. п.; лат. fortuna — fatum; рус. счастье — рок, судьба — участь и т. п.), мин выражает понятие судьбы как предопределения, допускающего возможность свободы. Мин предполагает отсутствие необходимости в двух смыслах: 1) возможность изменения самого предопределения; 2) возможность подчинения ему либо уклонения от него. Основные корреляты мин — понятия ***тянь*** (Небо) и ***син*** («[индивидуальная] природа») — отражают представления (гл. о. конфуцианские) о реализации «предопределения» на уровне космоса, социума (Поднебесной), государства и на уровне отдельной «вещи», в т. ч. человеческой «природы».

Понятие мин появляется в 1-й пол. 1-го тысячелетия до н. э. в древнейших памятниках (см. ***«Ши цзин»***, ***«Шу цзин»***) гл. обр. как атрибут Неба — «небесное предопределение» (тянь мин). Уже в «Ши цзине» представлена идея «обновления предопределения» (мин вэй синь — современное значение «реформа»), а в ***«Чжоу и»*** — «смены предопределения» (гэ мин — современное значение «революция»). Первоначально понятия «тянь мин» и «гэ мин» проецировались исключительно на социум и его репрезентанта — правителя (Сына Неба — Тянь цзы). Мин рассматривалось как «повеление», «мандат» высшей регулятивной силы — Неба, адресованный правителю. Несоблюдение велении Неба могло привести к передаче «мандата» другому лицу. Напр., в «Шу цзине» идеей гэ мин, понимаемой как несение кары за порок и воздаяние за добродетель, объясняется падение династии Инь и воцарение династии Чжоу в 11 в. до н. э. Основополагающую теоретическую разработку концепции изменения «(небесного) предопределения» осуществил ***Мэн-цзы***, хотя и без применения термина «гэ мин»: передачей власти над Поднебесной распоряжается Небо и при нарушении нормального династийного правления негодный правитель становится узурпатором трона, который передается Небом подлинному Сыну Неба.

Расширение понятия Неба, ставшего выражением высшего природного начала, привело к включению в смысловой спектр понятия «небесное повеление» представлений о некоем импульсе, посредством которого Небо наделяет вещи определенными свойствами, — о «предопределении». Это проявилось уже в раннеконфуцианских трактовках бинома «тянь мин», который отчетливо противостоит понятию «тянь чжи» («небесная воля») у моистов (см. ***Мо цзы***): мин у конфуцианцев не предполагает конкретного субъекта волеизъявления. Но если сам ***Мо Ди*** полагал, что любая вера в «предопределение» бессмысленна, т. к. «парализует» человека, судьба которого на самом деле зависит лишь от его прилежания и настойчивости в выполнении познаваемой «воли Неба», то Конфуций считал «познание предопределения» (чжи мин) обязательным для «благородного мужа» (цзюнь цзы). Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макро- и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком собственной «[индивидуальной] природы» (син) как возможность познания Неба и влияния на него: «Способный исчерпывающе [раскрыть] свою природу... может войти в триединство с Небом и Землей» (см. ***«Чжун юн»***). Под «исчерпывающим [раскрытием]» подразумевается совершенное знание своей истинной природы и адекватное этому знанию поведение. Основополагающие для конфуцианства представления о двух видах связей между человеческой «природой» и «небесным предопределением» закреплены в «Чжун юне» («Предопределяемое (мин) Небом называется природой (син)»), а также в комментирующей части «Чжоу и» («До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается] природа — для того чтобы дойти до конца в том, что предопределено (мин)»).

Согласно Мэн-цзы, «если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца — это предопределение». Мин у него рационально и нефатально: «Нет ничего, что не было бы не предопределено, но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной». Субъект может «утвердить предопределение» либо «устранить» его. ***Сюнь-цзы*** фактически развил эти идеи в тезисе о творческом «устроении небесного предопределения». ***Дун Чжуншу*** компромиссно признал существование двух видов «предопределения»: «великого» (да мин), которое «телесно» (та), т. е. природно, и «изменяющегося» (бянь мин), которое «политично» (чжэн), т. е. подвержено социально обусловленным изменениям. ***Ван Чун*** истолковывал мин как воздействие природных («пневменных»-ци) задатков на продолжительность жизни и возможность достичь благосостояния. Он критически изложил концепцию трех видов «предопределения»: 1) «правильное» (чжэн мин) — максимальная степень благосостояния, которой человек способен достичь при своих природ-

ных задатках; 2) «окказиональное» (суй мин) — достижение благосостояния при концентрации усилий на должном действии и бедствие в случае «подчинения чувственности и разгулу страстей» того, на кого это «предопределение» нисходит; 3) «инцидентное» (цзао мин) — когда «благие» действия приводят к пагубным последствиям из-за неизвестных человеку неблагоприятных внешних факторов. Сюнь Юэ (2 в.) выделял «три категории» (сань пинь) «небесного предопределения», связанные с качеством «природы» человека. Основываясь на положении Конфуция о неизменности высшей мудрости и низшей глупости, он определил высшую и низшую категории «предопределения» как неизменные, а среднюю поставил в зависимость от «человеческих дел» — ее можно изменить в ту или иную сторону.

А. И. Кобзев

МИН БЯНЬ (кит. — различение имен, спор об именах) — принятое в китайской историко-философской науке обобщающее название тех направлений в древнекитайской философской мысли, которые затрагивали проблему соотношения «имен и реалий» (мин — ши), в т. ч. ее логико-грамматические аспекты. Восходит к обозначениям западной логики в китайской литературе 19 в.: мин сюэ («наука об именах») и бянь сюэ («наука о различении», «наука о рассуждении», «наука о споре»). Эти термины отразили восприятие инокультурного феномена через призму китайской интеллектуальной традиции, отсутствие в последней развитого аналога формальной логики западного типа (см. ***Сян шу чжи сюэ***) и неотделенность древнекитайской логической проблематики от эристики. Бином «мин сюэ» основан на традиционной категории «мин» («имя»), близкой западной категории «понятие»; его ближайший коррелят — ши («реалия», «действительность»; см. ***Сюй — ши***). Термину «бянь» («различение», «спор») дал определение конфуцианец ***Сюнь-цзы:*** «то же, что рассуждение (шо), применяется с тем, чтобы не было расхождений между реалией и именем, дабы уяснить путь движения и покоя» («Сюнь-цзы», гл. 22). Комментатор трактата ***«Мо-цзы»*** Лу Шэн (2 в.) назвал каноническую часть этого памятника «Мо бянь» («Моисты-спорщики»), имея в виду специфическую проблематику школы ***мо цзя***. Ее основатель ***Мо Ди*** поставил проблему «мин — ши» и интерпретировал ее как возможность идентификации того, что относится к плану «имен», с тем, что принадлежит сфере «реалий»: напр., слепцу известны слова «белое» и «черное», но он не может выбрать предмет нужного цвета. Для поздних моистов (4—3 вв. до н. э.) и ***мин цзя*** проблема «имен и реалий» стала одной из центральных.

Поздние моисты развили тезис Мо Ди о «выборе реалий посредством имен», интерпретировав его как «использование имен для выдвижения реалий», т. е. уподобления «реалии» тому, что имеет те же свойства, что и уподобляемая «реалия». Поскольку то, чему уподобляется «реалия», имеет «имя», то оно и становится средством «выдвижения» соответствующей «реалии» для конкретной цели. Моисты предложили классификацию «имен» по степени обобщения «реалии»: да мин («всеобщее имя», «распространенное имя», «неограниченное имя»), лэй мин («родовое имя»), сы мин («частное имя»). Понятие «да мин» они определяли как «имя, [относящееся ко всем] наличным реалиям, [с которыми] имеешь дело», напр., «вещь». «Родовое имя» подразумевает «некоторый ряд реалий, требующий для правдивого [выражения их существа одного] имени», напр., «лошадь». «Частное имя» — такое, которое «непосредственно исходит из данной реалии», т. е. предельно конкретное единичное явление (напр., имя собственное). Некоторые современные исследователи отождествляют «всеобщие имена» с категориями, «родовые имена» — с общими терминами (именами нарицательными), «частные имена» — с единичными терминами. По другой версии, «родовые имена» как классы (обозначения сходных вещей) противостоят «всеобщему имени», не учитывающему принцип сходства. В школе мин цзя направление, представленное Хуэй Ши, акцентировало относительность «имен», изменчивость их связи с «реалиями», тогда как школа ***Гунсунь Луна*** абсолютизировала связь «имени» с единичной «реалией».

Сюнь-цзы в русле конфуцианской проблемы «различения имен» (см. ***Чжэнмин***) определил основное назначение «имен»: как выражение «сходства и различий» вещей и явлений. Он также предложил классификацию «имен» по степени обобщения свойств вещей: дань мин («единичные имена») и цзянь мин («сложные имена») служат для обозначения конкретных вещей; если «имена» этих двух видов не исключают друг друга, то вместо них может применяться гун мин («общее имя»). Наивысшую степень обобщения выражает да гун мин («большое общее имя»), напр. «вещь». Между «общими» и «большими общими именами» помещена категория бе мин («различительные имена», «отдельные имена»); высшая ступень их обобщения — да бе мин («большие общие имена»). Согласно Сюнь-цзы, «имена» «устанавливаются людьми по договоренности». В синологической литературе некоторые квалификации «имен», предложенные Сюнь-цзы, иногда отождествляются с моистскими: «общее имя» с «частным именем», «большое общее имя» — с «всеобщим именем», «большие различительные имена» — с «родовыми».

Логические аспекты соотношения проблемы «имен и реалий» после Сюнь-цзы вышли из круга интересов китайских мыслителей. Легист Хань Фэй (3 в. до н. э.) полагал, что «имена и реалии взаимно поддерживают и тем обеспечивают становление друг друга» («Хань Фэй-цзы», гл. 4); принципом соответствия «имен и реалий» следует руководствоваться для того, чтобы «определять истину и ложь, привлекая доказательства для проверки речей и слов». Создатель имперской конфуцианской доктрины ***Дун Чжуншу*** истолковал «имена» как выражение древними «совершенномудрыми» (см. ***Шэн***) «небесного смысла» мироздания. «Имена рождены истиной» (см. ***Чжэнь***) через «совершенномудрых», так что «каждое дело следует имени, а каждое имя следует Небу». Впоследствии в конфуцианстве проблема соотношения «имен и реалий» отошла на периферийные позиции. Известную популярность получила точка зрения Сюй Ганя (2 в.) относительно подчиненности «имен» их источнику — «реалиям». Лю Чжоу (5 в.) использовал положение о производности «имен» от «реалий» для интерпретации тезиса ***Конфуция*** о «выправлении имен»: данный процесс означает «изменение реалий посредством имен», с тем чтобы «не позволить именам пагубно воздействовать на реалии, которые скрыты в именах». В 3—5 вв. в рамках проблемы «имен и реалий» был поднят вопрос о взаимодействии «имен» и структурообразующих «принципов» мироздания (см. ***Ли***—принцип). В 17 в. ***Ван Фучжи*** разделил «познание реалий» и «познание имен»: они лишь в комплексе обеспечивают знание, представая в роли процессов, аналогичных индукции и дедукции.

Лит.: *Титаренко М. Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *Крушинский А. А.* Имена и реалии в древнекитайской логике и методологии (обзор). — В сб.: Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. М., 1987.

А. Г. Юркевич

МИН ЦЗЯ (школа имен) — одна из ведущих китайских философских школ 5—3 вв. до н. э. Проблематика мин цзя сосредоточена на формах, способах, закономерностях рассуждения и познания, на соотношении «имен» и «реалий» (мин — ши). Наряду со школой ***мо цзя*** и ***Сюнь-цзы*** мин цзя сформировала в китайской мысли зачатки логики как теоретической дисциплины. Взгляды мин цзя выражены гл. обр. в сочинениях 4 — 3 вв. до н. э.: «Гунсунь Лун-цзы» и «Дэн Си-цзы». Основные направления внутри мин цзя принято называть «школой соединения сходств и различий» (хэ тун и пай) и «школой отделения твердого от белого» (ли цзянь бай пай). Ведущий представитель первой из них, Хуэй Ши (4 в. до н. э.), различия между вещами и явлениями связывал с конкретикой времени, места и условий, имеющей относительный смысл. Это учение выражено в десяти тезисах. Первый из них гласит, что все множество вещей происходит из «малого единого» (сяо и), поэтому между ними в сущности нет различий; космос же представляет собой «Великое единое» (да и), вне которого нет вещей. Данное положение обусловливает центральный в учении Хуэй Ши пятый тезис: «Большое тождество (сходство) отлично от малого тождества, это называется малым сходством-различием; десять тысяч вещей полностью тождественны [и] полностью различны, это называется Великим тождеством-различием». Оборот «полностью тождественны [и] полностью различны» допускает перевод «прекращение (исчерпание) тождества и прекращение различий». Существуют разные толкования данного тезиса, напр.: 1) обыденное сознание воспринимает сходства и различия между отдельными вещами, однако с философской точки зрения вещи можно рассматривать в плане их сходств, и тогда все они будут сходны, либо в плане различий — и они оказываются различными; 2) сходства и различия выражают внешние отношения, существующие между вещами, а «Великое тождество-различие» (да тун и) представляет собой диалектическое единство самотождественности и несамотождественности всего сущего. Последнее толкование предполагает диалектическую интерпретацию остальных тезисов Хуэй Ши. Десятый из них, резюмируя содержание предыдущих, говорит о том, что тяготеющее к «полноте (исчерпанию) различий» есть тяготеющее к «полноте (исчерпанию) тождества»: нельзя отделять себя от прочих вещей; хотя в природе существуют разграничения и разделения, универсум подобен единому человеческому телу.

Второе направление мин цзя («школа отделения твердого от белого», 4—2 вв. до н. э.), главным представителем которого был ***Гунсунь Лун***, подчеркивало устойчивость, конкретность и сущностный характер связи понятий-«имен» с «реалиями». Наиболее известные афоризмы — «белая лошадь не есть лошадь», «твердый и белый камень суть два камня». Современные исследователи по-разному интерпретируют парадоксы Гунсунь Луна, в т. ч. как выражение проблемы соотношения единичного и общего, содержания и объемов понятий, сравнения понятий по количественным параметрам денотатов и т. п. Хотя одно из направлений мин цзя подчеркивало относительность и изменчивость, а другое — абсолютность и постоянство связи «имен» и «реалий», их объединяли проблематика и способ аргументации, основанный на анализе языка и соотнесении языковых выражений с неязыковыми сущностями. Логико-грамматические аспекты этой проблематики после 3 в. до н. э. не нашли продолжения в китайской мысли.

А. Г. Юркевич

МИНКОВСКИЙ (Minkowski) Герман (22 июня 1864, с. Алексоты Минской губ, ныне Литва — 12 января 1909, Гёттинген) — немецкий математик и физик. Окончил Берлинский университет (1885). Преподавал в Боннском (1883), Кенигсбергском (1894—1895) университетах. В 1896—1902 — профессор Цюрихского технологического института, с 1902 — профессор Гёттингенского университета. Помимо исследований геометрии чисел и математической физики он предложил математическое обоснование теории относительности с помощью теории четырехмерного пространства (пространство Минковского). Он ввел понятия четырехмерного мира событий, инвариантности относительно преобразований Лоренца, мировой линии, состоящей из мировых точек, дав современное изложение специальной теории относительности. Синтез ранее разделенных понятий пространства и времени в единый четырехмерный пространственно-временной континуум с гиперболической метрикой сблизил эту теорию с геометрией Лобачевского. Цель Минковского — найти замену для абсолютного пространства и времени, отвергнутых А. Эйнштейном, что он и сделал, выдвинув понятие «абсолютного мира», позднее понятого как пространство-время. «Отныне пространство само по себе и время само по себе должны обратиться в фикции, и лишь некоторый вид соединения обоих должен еще сохранить самостоятельность» (Принцип относительности. Л.—М., 1935, с. 181). Интерпретация пространственно-временного континуума как абсолютного мира была развита позднее в теории эмерджентной эволюции С. Александером, согласно которому «реально существует Пространство-Время, континуум точек-моментов или чистых событий» (*Alexander S.* Space, Time and Deity. L., 1920, p. 48). Концепция Минковского оказала влияние и на философскую интерпретацию принципа относительности А. Уайтхедом. В последние годы Минковский развивал релятивистский вариант закона тяготения и пытался построить релятивистски-инвариантную электродинамику движущихся тел.

Соч.: Пространство и время.— В кн.: Принцип относительности. М., 1973; Основные уравнения электромагнитных процессов в движущихся телах.— В кн.: Эйнштейновский сборник. 1978—1979. М., 1983, с. 5—63; Вывод основных уравнений для электромагнитных процессов в движущихся телах с точки зрения теории электронов.— В кн.: Эйнштейновский сборник. 1978—1979. М., 1983, с. 64—91; Gesammelte Abhandlungen, Bd. 1—2, Hrsg. D. Hilbert. Leipzig, 1911, переиздание 1967.

Лит.: *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964; *Юнбаум А.* Философские проблемы пространства и времени. М., 1969; Математика XIX века. М., 1978, с. 143—147; Физика XIX—XX столетия в общенаучном и социокультурном контекстах. М., 1997; *Hanceck H.* Development of the Minkowski geometry of numbers. N. Y., 1939.

А. П. Огурцов

МИНСКИЙ Николай Максимович (наст. фам. Виленкин) [15(27) января 1855, Глубокое Виленской губ. — 2 июля 1937, Париж] — русский поэт, философ, публицист. Окончил юридический факультет Петербургского университета (1879). В начале творчества выступал как продолжатель некрасовских традиций, был связан с народничеством. После цензурных гонений в мировоззрении Минского произошел перелом. В 1884 он подверг критике теорию «утилитарного» искусства, «поднял мятежное знамя индивидуализма, самообожествления, эстетизма». Выдвинул теорию «несуществующих святынь» — ***меонов***, которая подверглась критике со стороны различных философских направлений. Материалисты усматривали в ней «самый несомненный дуализм, но только прикрытый псевдоромантической терминологией» (*Плеханов Г. В.* Избр. философские произведения, т. 3. М., 1957, с. 428), идеалисты — «наивнейший реализм и поверхностнейший эмпиризм» (*Волынский А.* Критические заметки.— «Северный вест-

ник», 1890, № 2, отд. 2, с. 104). Однако идейные искания Минского, оригинальная форма его произведений (синтез религиозно-философского трактата и поэтической фантазии) нашли отклик у молодого поколения символистов. В первые послереволюционные годы он пишет статьи об опасности, грозящей творческому духу, хранителям интеллекта, создает философскую мистерию «Кого ищешь?» (1922). В «Манифесте интеллигентных работников» (1923) критикует К. Маркса за принижение роли интеллигенции, дает свою квалификацию общественных групп, согласно которой общество всегда распадается на класс творцов материальных и духовных ценностей и класс «властодержавцев».

Соч.: При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. СПб., 1890; О свободе религиозной совести. СПб., 1902; Религия будущего (Философские разговоры). СПб., 1905; Полн. собр. стихотворений, т. 1 — 4. СПб., 1907; На общественные темы. СПб., 1909.

Лит.: *Блок А. А.* Н. М. Минский. Религия будущего (Философские разговоры).— Собр. соч., т. 5. М.— Л., 1962; *Радлов Э. Л.* Философия Н. М. Минского.— В кн.: Русская литература 20 в. 1890—1910, т. 2. М., 1915.

Л. А. Сугай

МИНУЦИЙ (Minucius) Феликс (ок. 170 — ок. 210) — один из первых латинских христианских апологетов конца 2 — начала 3 вв. Получил хорошее риторское образование, был римским адвокатом и оставил написанное в духе цицероновских диалогов сочинение «Octavius» («Октавий»). Устами трех участников диалога (просвещенного язычника Цецилия, его христианского оппонента Октавия и самого автора) Минуций Феликс — впервые в истории христианской литературы — излагает аргументы как христианской, так и языческой сторон. Видимо, автор счел это возможным, поскольку доводы язычника Цецилия, доказывавшего мировоззренческую и моральную несостоятельность христианства и говорящего о его социальном вреде, имели немало слабых мест. Желая воздействовать прежде всего на просвещенные языческие умы, Минуций стремился указать, с одной стороны, на то, что христианство не противоречит философскому языческому рационализму, а с другой — на аморализм религиозной и гражданской жизни языческой империи. Аргументы, изложенные Минуцием, воспроизводились в образованных слоях римского общества еще несколько столетий.

Соч.: MPL, t. 3; в рус. пер.: Октавий, пер. А. Преображенского. СПб., 1895; Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988, с. 541—593.

Лит.: *Спасский А.* Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1913; *Beulter R.* Philosophie und Apologetik bei Minucius Felix. Weida, 1936.

О. В. Голова

МИР — многозначное понятие научно-философского дискурса; наиболее близкими к нему являются понятия бытия, существующего и существования, природы, целого, Вселенной, космоса. Понятие «мир» выступает как одна из самых фундаментальных онтологических интуиций, определяя базовые предпосылки гносеологии.

Основная дивергенция в семантике понятия «мир» проходит по рубежу, отделяющему представление о космологическом единстве сущего от частных или локальных (групповых, сериальных и т. д.) форм упорядоченных единств. Кант определял мир как «совокупность всех явлений», выступающую предметом космологии. Но в более абстрактном плане он рассматривал понятие «мир» как «целокупность синтеза» явлений того или иного определенного плана, сближая его логическое ядро со своим понятием схемы. В этом смысле мир можно определить как особенное всеобщее, взятое в полноте своей эмпирической развертки. Так, напр., *мир кино* — это все состояния кинопродуцирующей активности человека. Определение понятия «мир» через принцип, порождающий конкретное единство многообразия явлений, означает, что мир в указанном смысле всегда есть мир чего-то. Принцип или начало единства выступает здесь и как источник генезиса мира, и как его носитель (напр., мир Гомера или мир Шекспира, мир ученых и т. п.). В греческом слове κόσμος, как и в его латинской транскрипции, подчеркивается значение «порядка», «строя», «устроения», «украшения», «наряда» с морально-позитивным оттенком; существующий в современном русском языке омоним и омограф мира как Вселенной (мир) означает не просто отсутствие вражды, но и гармоническое устроение сущего.

В античности существовали три основные традиции в истолковании понятия «мир» в космологическом смысле. Во-первых, мир понимался как единственно сущая тотальность «неба», в центре которого находится неподвижная Земля, за которой следуют планеты, а за ними — сфера неподвижных звезд. Мыслимый т. о. мир вмещает в себя все вещество и все пространство. Такой взгляд характерен для Аристотеля, система мира которого, будучи соединенной с астрономической системой Птолемея, стала основой космологической мысли и господствующей картиной мира вплоть до 15—16 вв. Во-вторых, в атомизме наш мир также включает, как и у Аристотеля, все видимые небесные тела с Землей в его центре, однако при этом утверждается, что миров во Вселенной бесконечное множество. Мир в таком истолковании расходится в своем значении с понятием Вселенной, в то время как у Аристотеля эти понятия совпадают. В-третьих, в орфико-пифагорейской традиции, а также у Гераклида Понтийского, Посидония и Клеомеда любое небесное тело считалось миром, причем населенным, в частности Луна считалась населенной душами умерших. Такое понимание мира, на долгие столетия оттесненное господством аристотелевско-птолемеевской системы, возобновляется в эпоху Возрождения, способствуя размыканию и гомогенизации замкнутого иерархического античного космоса и созданию нового космологического видения.

У Платона мир (космос) как прекрасный и одушевленный «порядок» создан демиургом не из ничто, а из «беспорядка» (Тим. 30 a-b). Мир у Аристотеля вечен, несотворен, все существующее в нем движимо перводвигателем. У атомистов миры возникают в результате атомных вихрей и с неизбежностью распадаются, что постоянно происходит в бесконечной Вселенной (τό παν, τα παντα). Понятия мира у атомистов и у Аристотеля близки между собой — в обоих случаях это в качественно-структурном отношении геоцентрический замкнутый и конечный мир, ограниченный в одном случае «крайней сферой» (Аристотель), а в другом — «мембраной» или «оболочкой» (атомисты). Аналогия прослеживается и в отношении внутри-космического дуализма (противопоставление центра, мирящего периферии). Однако радикальное различие в мировоззрении и в исходных принципах приводит к тому, что если Аристотель защищает тезис о единственности мира и о его целесообразном и иерархическом устройстве, то атомисты учат о бесконечной множественности миров, подчиненных случаю и механическим закономерностям, не оставляющим никакого места в устройстве мира телеологическому принципу.

Если для античных философов важно было отстоять идею вечности мира, то для христианских мыслителей, напротив, на передний план в идейной борьбе выступает задача утвердить тезисы о сотворении мира из ничего (creatio ex nihilo) и

о божественном провидении, управляющем миром. Самым непримиримым противником нового христианского представления о мире был античный атомизм с его отрицанием разумного промысла в устройстве и функционировании мироздания и учением о бесконечном множестве миров. Ситуация изменилась после 1277, когда парижский епископ осудил аристотелевский тезис о невозможности множества миров. Значительный шаг в расшатывании аристотелевской концепции мира был сделан Николаем Кузанским, сочетавшим принцип всеобщей одушевленности органического мирового целого с принципом его разомкнутости («хотя этот мир не бесконечен, но, однако, его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут» — Об ученом незнании, II, 11, 156). При этом происходит переоценка самого понятия бесконечности — ее низкая оценка, типичная в целом для античности, сменяется утверждением ее поистине божественной природы. В соответствии с древней орфико-пифагорейской традицией «миры» у Кузанца понимаются как видимые и невидимые небесные тела или «звезды», на которых существует жизнь и даже разумные обитатели. Миры-«звезды» гармонично взаимодействуют друг с другом, выступая тем самым органами единого целого, отсылающего к своему Творцу. Подобное представление о мире мы находим и у Дж. Бруно, у которого, однако, мотивы христианской теологии, типичные для Кузанца, уступают место герметизму и открыто выраженному пантеизму. Мир у Бруно — анимистические образования («великие животные»), а Вселенная не просто открыта и разомкнута, а актуально бесконечна, практически мало чем отличаясь от Бога.

У христианских мыслителей мир понимается как конечное пространственно-временное тварное образование, имеющее свои начало и конец (эсхатология) и представляющее собой средоточие всего «мирского» как нравственно и духовно несовершенного состояния. В иудео-христианской традиции мир мыслится как бытие, онтологически неполное и преходящее, в противоположность божественному Слову, которое вечно и абсолютно («небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут».— ***Матф.*** 24:35).

В философии нового времени, особенно в ее секуляризованных вариантах, понятие «мир» приобретает значение единственно значимого предмета философской мысли. Так, у Шопенгауэра мир истолковывается «как воля и представление», исчерпывающие фундаментальные определения бытия и познания. В философии Ницше, радикализирующего учение Шопенгауэра, дух и трансцендентное начало лишаются самостоятельного бытия, а мир истолковывается исключительно как сфера постороннего и имманентного существования, абсолютным принципом которого выступает «воля к власти». Большое значение придается понятию «мир» в феноменологии позднего Гуссерля, выдвинувшего концепцию «жизненного мира». Отказываясь от ранее принимаемого им примата трансцендентального субъекта над его миром, Гуссерль развивает теорию интерсубъективности, определяющей объективный мир вещей и одновременно зависимой от него. Интерсубъективность мыслится вместе с конкретным исторически данным миром-феноменом, миром жизни или «жизненным миром», выступающим предельным и подвижным «горизонтом» всех целей и способов видения, мышления и деятельности человека. Гуссерль проводит различие между миром, как он дан в научном знании, и миром, в котором мы живем. Этот второй мир и есть «жизненный мир», служащий интерсубъективно данной основой всего опыта человека, в т. ч. и научного. В его описании, в выявлении его структуры философ видит важную задачу феноменологии. Ученик Гуссерля Хайдеггер также широко использует понятие «мир», анализируя его различные смыслы. «Бытие-в-мире» есть, по Хайдеггеру, фундаментальный конститутив «присутствия» (Dasein). В этом понимании мир как нечто внешнее по отношению к человеку исчезает, раскрываясь в своей «мирности» (Weltlichkeit), высвечиваемой в экзистенциальной аналитике «присутствия». В концепции историчности Хайдеггера мир выступает как событие, как фундаментальная «определенность присутствия», не являющаяся его следствием, но структурирующая его. «Событие истории, — говорит Хайдеггер, — есть событие бытия-в-мире. Историчность присутствия есть по своему существу историчность мира» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 388). Судьба мира, по Хайдеггеру, связана с судьбой бытия. Действительно, в новое время, как считает философ, мир превращается в «картину мира», становится «представлением», что отвечает господству математического естествознания как культурной парадигмы, выступающей проявлением «забвения бытия», лежащего в основе европейской метафизики.

В современной науке понятие единой картины мира лишается своей обоснованности и на передний план выступают такие характеристики мира, как сложность, случайность, нелинейность, множественность, историчность и связанность его с человеком и жизнью в целом. Все эти черты мира развиваются в современной постнеклассической науке (синергетика, теория диссипативных структур, антропный принцип в космологии и т. д.).

Лит.: *Визгин В. П.* Идея множественности миров. Очерки истории. М., 1988; *Бибихин В. В.* Мир. Томск, 1995; *Brand G.* Welt. Ich und Zeit nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, 1955; Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls, hrsg. von E. Ströker. Fr./M., 1979; *Bohrmann K.* Die Welt als Verhältlmis: Untersuchungen zu einem Grundgedanken in den späten Schriften Martin Heideggers. Fr./M., 1983; *Couturier P.* Monde et être chez Heidegger. Montreal, 1971.

В. П. Визгин

«МИР И ИНДИВИДУУМ» (TheWbrld and the Individual, v. 1—2. N. Y.—L., 1900-1901) — главный труд ***Дж. Ройса***, в котором систематически изложена его позиция в метафизике. В основу книги легли т. н. гиффордовские лекции, прочитанные Ройсом в университете г. Абердин (Шотландия) в январе — феврале 1899 и январе 1900.

В 1-м томе содержится критика реализма, мистицизма и критического рационализма и обосновывается «конструктивный идеализм» самого Ройса. Реализм, по Ройсу, утверждает независимость бытия от познания (такую позицию он находит у Платона, Аристотеля, Спинозы, а также у Локка и Канта). Отталкиваясь от обыденных представлений об истине, реализм признает за подлинную реальность лишь бытие само по себе, вне всякого отношения к познанию и, в конечном счете, раскалывает реальность на два мира — мир знания и мир бытия. Основной недостаток реализма — невозможность преодолеть фундаментальные антиномии познания: проблемы единого и многого, универсальности категории и индивидуальности факта, независимости реальности от знания и зависимости знания от реальности, обнаруживаемой в случае ошибочного знания. В ходе критики Ройс рассматривает классические трудности метафизической дилеммы реализм — номинализм. Настаивая на всеобщности и однозначности истины, реализм впадает в односторонность рассудочного метода «или-или» и превращается в догматизм. В реалистическом догматизме, по Ройсу, объединяются сторонники консерватизма в политике, представи-

тели «партии хорошего порядка», отождествляющие реальность с вещественностью, земельной собственностью, наличными деньгами. Философские недостатки реализма находят свое восполнение в позиции, называемой Ройсом мистицизмом. Мистицизм отождествляет реальность с объектом непосредственного познания. В отличие от реализма, мистицизм признает значение субъективного отношения к реальности, но при этом впадает в одностороннюю абстракцию чистого эмпиризма, абсолютно непосредственного опыта переживания реальности. Упанишады и Веданта используются Ройсом для иллюстрации позиции мистицизма. Как и реализм, мистицизм способен лишь утверждать, что Бытие есть, но не в состоянии сказать, что оно такое. Антиномия мистицизма заключается в противоречии между реальностью движения субъекта к Абсолюту и неопределенностью, пустотой конечной цели этого движения. Более основательной позицией, преодолевающей крайности реализма и мистицизма, Ройс считает «критический рационализм», который рассматривает реальность как объект знания, обладающего «годностью». К «критическому рационализму» Ройс относит Спенсера, Милля, Авенариуса, его основателем и главным представителем считает Канта. Поскольку «критический рационализм» разделяет традиционные метафизические представления об интеллектуальной деятельности, он не может избавиться от антиномий. Метафизическая догма не позволяет «критическому рационализму» преодолеть барьер, отделяющий его от Бытия.

Современная философия, считает Ройс, должна подвергнуть более глубокому анализу сам процесс мышления. Антиномии познания можно разрешить, если включить в рассмотрение практический аспект и подойти к мышлению как процессу и интеллектуальному и волевому одновременно. Тогда предмет каждой идеи будет содержаться в ее собственном волевом намерении, «внешнее» значение идеи будет воплощенным или частично реализованным «внутренним» значением. «Конструктивный идеализм», соединяя мышление с процессом волевого действия, позволит преодолеть формализм трансцендентального идеализма и обнаружить связь идеализма с жизнью индивида, в которой происходит постоянное взаимодействие творческого мышления и опыта. Абсолютная реальность, по Ройсу, представляет собой субъект-объект (в духе Гегеля), а мир — индивидуальный факт, который содержит в качестве части опыт самопознания Абсолюта. Все и индивидуальные интеллектуальные, и практические действия личностей находят свое завершение в деятельности абсолютного субъекта, или Бога.

Во 2-м томе Ройс рассматривает философские проблемы науки и морали. В области морали Ройс тяготеет к Канту, хотя и критикует его этику за формализм. Все нравственные поступки и ценности имеют своим основанием реальность и благость Бога. Зло в мире является условием свободного выбора воли в пользу добра и духовного развития личности. Для доброй воли зло должно быть невозможно, поэтому Ройс утверждает, что свобода и следование универсальной воле не противоречат друг другу. В познании природы он отводит определяющую роль социальному фактору. Природа как предмет познания конституируется на основе различения коммуникативных и некоммуникативных субъектов. Законы природы — не врожденные идеи и не обобщение опыта, а выражение потребностей социального организма. Наряду с природой еще большее значение для духовного развития индивида имеет его отношение к Другому. Принцип взаимоотношения людей и природы у Ройса формулируется как триада «Я сам, Другой и Природа между нами». Впоследствии эти взгляды разовьются в оригинальную теорию «интерпретации», содержащуюся в последнем сочинении философа «Проблема христианства» (1913).

В целом «Мир и индивидуум» представляет собой попытку построения Ройсом собственного варианта «послекантовского» идеализма. Начав с критики ограниченности метафизической точки зрения в философии, в конце исследования Ройс сам не может преодолеть метафизического метода и, определяя Бытие как то, что «непосредственно за познанием», лишь воспроизводит исходное противоречие.

Ю. Р. Селиванов

МИРОВОЗЗРЕНИЕ (Weltanschauung, Worldoutlook, vision du monde) — система человеческих знаний о мире и о месте человека в мире, выраженная в аксиологических установках личности и социальной группы, в убеждениях относительно сущности природного и социального мира. Термин «мировоззрение» впервые появляется в нач. 18 в. в сочинениях немецких романтиков, а также в работе Ф. Э. Шлейермахера «Речи о религии». Гегель анализирует «моральное мировоззрение» в «Феноменологии духа» (Соч., т. 4. М., 1959, с. 322—330). В «Лекциях по эстетике» (книга первая) Гегель рассматривает «религиозное миросозерцание» (Соч., т. 12. М., 1938, с. 329—330). В той же работе (книга третья) Гегель пользуется понятием «теоретическое мировоззрение» для характеристики идейной позиции художника (Соч., т. 14. М., 1958, с. 192). Т. о., Гегель пытался разграничить различные типы мировоззрений. Е. Дюринг развивал теорию мировоззрения вместо метафизики. Согласно Г. Гомперцу, мировоззрение — это «космотеория», призванная представить непротиворечивое понимание идей, развитых в отдельных науках, и фактов практической жизни. В. Дильтей усматривал в жизни исток мировоззрения и выделял различные типы мировоззрений в религии, поэзии и метафизике. Внутри метафизики он проводил различие между натурализмом, идеализмом свободы и объективным идеализмом как разл. типами мировоззрений. Шелер, говоря о философском мировоззрении, выделил три вида знания: 1) знание ради господства; 2) знание в целях образования человека, 3) метафизическое знание, или знание ради спасения. Последний тип знания и представляет собой философское мировоззрение.

Типология мировоззрений может быть построена на разных основаниях. Обычно выделяют религиозное мировоззрение, естественнонаучное мировоззрение, социально-политическое мировоззрение, философское мировоззрение. Некоторые исследователи выделяют также мировоззрение повседневного опыта, эстетическое мировоззрение, мифологическое мировоззрение. Можно выявить три независимых критерия разграничения мировоззрений. Первый из них можно назвать эпистемологическим, поскольку имеются в виду научные, ненаучные и антинаучные виды мировоззрения. Второй критерий носит предметный характер: речь идет о реальности — природной или социальной, которая получает свое обобщенное теоретическое выражение в том или ином мировоззрении. Третий критерий — универсально-синтетический, т. е. охватывающий и природную, и социальную реальность, благодаря которому становится возможным философское мировоззрение.

Всякое мировоззрение складывается из убеждений. Они могут быть истинными или же, напротив, мнимыми; научными, религиозными, нравственными, обоснованными и необоснованными, прогрессивными и реакционными и т. д. Одни убеждения основываются на фактах, другие, напротив, коренятся лишь в субъективной уверенности, лишенной объективной основы. Убеждения характеризуются прежде всего той энергией,

настойчивостью, решительностью, с которыми они высказываются, обосновываются, защищаются, противопоставляются другим убеждениям. С этой точки зрения, убеждение не совпадает просто с высказыванием относительно того, что считается истинным, полезным и т. д. Это — активная позиция за или против каких-то других убеждений. Необходимо, однако, различать мировоззренческие убеждения и убеждения частного, специального характера. Убеждение современных антропологов о единстве человеческого рода при всех расовых различиях также носит мировоззренческий характер. Мировоззренческие убеждения не привносятся в науку извне, они складываются в процессе развития самих наук. Эти убеждения характеризуют 1) сущность природных и социальных явлений; 2) заинтересованные отношения людей к определенным явлениям; 3) обобщения, которые по своему значению выходят за пределы специальной области научных знаний.

Мировоззрение, как философско-теоретический синтез научных знаний, повседневного и исторического опыта изменяется и развивается в ходе истории человечества. Так, для естествознания вплоть до конца 19 в. было характерно механистическое мировоззрение.

Некоторые мыслители, в особенности философы позитивистской ориентации, пытаются доказать, что науки не нуждаются в мировоззрении. Другие (в частности, основатели физики 20 в.) подчеркивают эвристическое значение мировоззрения. Так, А. Эйнштейн писал: «Основой всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность» (Собр. научных трудов. М., 1967, т. 4, с. 142). М. Планк в докладе «Физика в борьбе за мировоззрение» подчеркивает: «Мировоззрение исследователя всегда участвует в определении направления его работы» (*Plank M.* Wege zur physikalischen Erkenntnia. Stuttg., 1949, s. 285). Мировоззрение, в особенности его естественнонаучные, социально-политические и религиозные формы, играет выдающуюся организующую роль во всех сферах общественной жизни.

Лит.: *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах,— В сб.: Новые идеи в философии, № 1. СПб., 1912; *Бройль Л. де.* Революция в физике. М., 1965; *Борн М.* Размышления и воспоминания физика. М, 1971; *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. М., 1983; *Митрохин Л. Н.* Философия религии. М., 1995: *Шелер М.* Философское мировоззрение.— В кн.: *Шелер М.* Избр. произв. М., 1994; *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. Lpz., 1919; *Wenzl A.* Wissenschaft und Weltanschauung. Lpz., 1936.

Т. И. Ойзерман

МИСКАВАЙХ (Ибн Мискавайх) Абӯ ʻАлӣ Аḥмад Ибн Муḥаммад (ок. 930, Рей, Иран — 1030, Исфахан) — арабо-мусульманский философ-энциклопедист, известный прежде всего своим этическим учением. Служил визирем, секретарем и книгохранителем у ряда буидских правителей. Среди сохранившихся сочинений — «Опыты народов» («Таджāриб ал-ʼумам») — объемистый труд по всеобщей истории; «Вечная мудрость» («ал-Ḥикма ал-хāлида») — собрание изречений индийских, греческих, иранских и арабских мудрецов; собственно философское «Малое спасение» («ал-Фауз ал-аṣгар»); «Улучшение нравов» («Тахẓӣб ач-аḫлāḳ»).

В «Малом спасении» Ибн Мискавайх придерживается учения Аристотеля, соединяя его с неоплатонической концепцией эманации. Но в отличие от ***Ибн Сины*** и других представителей ***арабоязычного перипатетизма*** располагает теоретические философские науки в следующем порядке: математика, логика, физика и метафизика; предпочитает аристотелевское доказательство бытия Бога как перводвигателя; считает Деятельный разум первой эманацией Бога.

В «Улучшении нравов» Ибн Мискавайх, следуя за Платоном, делит психические силы на разумную, аффективную и вожделеющую, а соответствующие им добродетели — на мудрость, храбрость и воздержанность, высшим синтезом которых выступает справедливость. Вслед за Аристотелем определяет добродетель как «середину» между избытком и недостатком. Развивая телеологическую концепцию добра и зла, Ибн Мискавайх полагает, что благие дела — это те, которые человек совершает по своей воле и в осуществление того, к чему он предназначен, а дурные — те, которые препятствуют полной реализации его предназначения. Добродетельная жизнь, согласно Ибн Мискавайху, возможна лишь в социуме и реализуется только в общении с себе подобными. Конституирующим элементом ее выступает дружба между людьми. Счастье в посюсторонней жизни состоит в распространении власти человеческой на окружающий мир и управление им в соответствии с требованиями «практической философии».

Лит.: *Arkoun M.* Contribution a l'étude de l'humanisme arabe au 4—10-e siècle: Miskawayh philosophe et historien. P., 1970.

Т. Ибрагим

МИСТИКА (от греч. μυστικός — таинственный), религ. практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного «единения» с абсолютом, а также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику.

Мировоззренческие основы мистики могут резко различаться в зависимости от социальных и религиозно-конфессиональных условий. В ортодоксальных системах теизма (иудаизм, христианство, ислам) абсолют — это личный бог и «единение» с ним — это диалогическое «общение», которое требует согласия партнера и потому не может быть достигнуто механически односторонним усилием. В ересях «общение» может переосмысляться как «слияние» (так, исламский мистик аль-Халладж был казнен в 10 в. за то, что в экстазе сказал «я есмь истинный», т. е. бог). Наконец, в системах нетеистического мистицизма место личного бога занимает безличное трансцендентное начало (дао даосизма, шуньята буддизма, единое неоплатонизма и т. п.). Однако все мистические доктрины имеют некоторые общие черты. Все они тяготеют к иррационализму, интуитивизму, намеренной парадоксальности; они выражают себя не столько на языке понятий, сколько на языке символов, центральный из которых — смерть (как знак для опыта, разрушающего прежние структуры сознания). Представители мистики всех времен и народов, всех вероисповеданий и направлений в совершенно одинаковых выражениях заявляют о полной невозможности передать смысл мистики иначе, чем в неадекватном намеке или через молчание (ср. «благородное молчание» буддистов). Теология мистики обозначается в христианской традиции как «отрицательная» («негативная», апофатическая теология), поскольку она описывает бога посредством отрицаний, не оставляя места для утвердит. характеристик. Практика мистики предполагает ту или иную систему психофизических упражнений (дхьяна и йога в индийских системах мистики, «умное делание» православных монахов), обычно включающую гипнотическое сосредоточение ума на простейших фигурах (янтры и мандалы в индийской традиции, крест у христиан), на простейших сочетаниях слов (мантры индуизма, «молитва Иисусова» в православии, молитвенные восклицания в католицизме, повторяемые ты-

сячи раз подряд), на отдельных словах и т. д. В некоторых системах мистики для таких «медитаций» рекомендуются позы и способы регуляции дыхания (йога, исхаизм). Приемы могут быть самыми разными — от бешеной пляски дервишей до тихого «умиления» христианских аскетов. Но в любом случае мистика не может обойтись без психотехники аскетизма (или, как в некоторых видах гностицизма и тантризма, а также в сатанизме, без аскетизма навыворот, ритуализированного нарушения этических и сакральных запретов, создающего предпосылки для психологич. шока и транса). Поскольку мистика предполагает движение через неиспытанные психологические состояния, «посвящаемому» ничего не остается, как слепо вверяться руководству «посвященного», который испытал все на себе. Отсюда значение наставников типа гуру в индуизме, пира в суфизме, старца в исихазме, цадика в хасидизме.

Хотя исторический аналог и прообраз мистики можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско-оргиастических культах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и миром духов или богов, однако мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистику. Поэтому самый ранний расцвет мистики происходит в странах с философской и логической культурой — в Индии (веданта), Китае (даосизм), отчасти в Греции (пифагореизм, платонизм). Дальнейшие волны мистики, проходящие, как правило, поперек национальных и вероисповедных рамок, отмечают эпохи общественных кризисов: крушение Римской империи в первых вв. н. э. (мистерии, неоплатонизм, раннее христианство, гностицизм, манихейство), конец Средневековья в 13—14 вв. (суфизм, каббала, исихазм, Иоахим Флорский, Экхарт и его последователи), становление раннего капитализма в 17—18 вв. (кружки янсенистов, квиетистов, методистов, пиетистов, квакеров, хасиды, хлысты). При определенных исторических условиях мистика становилась формой протеста против церковной и социальной иерархии (такова, напр., роль мистики в мировоззрении плебейских сект времен Крестьянской войны в Германии). При других исторических условиях парадоксы мистики давали импульс идеалистической диалектике. В условиях кризиса общества в полуинтеллигентских кругах получают распространение эклектические и наукообразные системы внеконфессиональной мистики (теософия и антропософия), а также крайне вульгаризованная практика обретения «мистического опыта» — от старомодных спиритических сеансов до радений хиппи. Мистические мотивы присущи ряду течений современной философии, обнаруживаясь даже в таких сугубо рационалистических направлениях, как неопозитивизм, интерпретированный в ряде высказываний Витгенштейна как род «апофатической мистики», аналог «благородному молчанию» буддистов.

Лит.: *Otto R.* West-östliche Mystik. Gotha, 1929; *Suzuki D. T.* Mysticism. Christian and Buddhist. L., 1957; *Scholem G.* Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Z., 1957.

С. С. Аверинцев

МИТТЕЛЬШТРАС (Mittelstrass) Юрген (род. 11 октября 1936, Дюссельдорф) — немецкий философ науки. В 1962—70 преподавал в Эрлангенском университете, с 1970 — профессор университета г. Констанца. Главный редактор «Энциклопедии философии и теории науки» (Encyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1—3. Mannheim—Wien—Zürich, 1980—87). Миттельштрас — участник т. н. эрлангенской школы в философии науки (основана В. Камлахом и П. Лоренценом), которая исходит из конструктивистских позиций и разрабатывает концепцию теории науки как нормативной дисциплины, служащей для обоснования исследовательской практики конкретных наук. Свою версию конструктивизма Миттельштрас противопоставляет фаллибилизму Поппера, исторической модели развития Куна и Фейерабенда и структуралистской модели научных теорий Штегмюллера. Он проводит различие между реальной (результативной) историей науки и ее обоснованной историей, преодолевающей ограниченности односторонних каузальных и структурно-теоретических концепций научной истории и показывающей, как в реальной истории происходят изменения в формах обоснования развития науки. В соответствии с этим различением задача философии науки, по Миттельштрасу, — методологическая рефлексия относительно развития науки, в то время как задача науковедения состоит в исследовании социальных форм развития знания. Подчеркивая важность учета при исследовании науки социальных условий ее функционирования и развития, он, однако, не считает, что существует непосредственный переход от соответствующих социальных условий и запросов к определенным научным теориям. По его мнению, взаимоотношение между наукой как социальной формой развития знания и наукой как системой высказываний является диалектическим. Конструктивная теория науки, т. о., предполагает не только исследование теоретических взаимосвязей различных элементов знания, но и конструктивное обоснование практического взаимоотношения между целесообразным размышлением и реальным действием. Такая теория является, с одной стороны, конструктивной частью практики, а с другой — она зависит от практики и призвана быть теорией, реконструирующей практику. Историю науки Миттельштрас понимает как прогрессивное развитие научного знания, включающее в себя, в частности, и кумулятивные периоды развития знания. Суть прогресса в науке состоит в том, что мы способны все лучше ориентироваться в окружающем мире и достигать все более глубокой систематической структуризации научного знания. В ряде работ Миттельштрас применяет методологические и гносеологические принципы конструктивизма к анализу общефилософских проблем (к исследованию вопроса о демаркации философии и науки, а также понятий «априори», «природа», «монада» и т. п.), специальных вопросов истории науки (наука Кеплера, Галилея, Лейбница, Ньютона), проблем социологии науки и этики науки.

Соч.: Neuzeit und Aufklärung: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. B.—N. Y., 1970; Das praktische Fundament der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie. Konstanz, 1972; Die Möglichkeit von Wissenschaft. Fr./M., 1974; Wissenschaft als Lebensform. Fr./M., 1982; Fortschritt und Eliten. Analysen zur Rationalität der Industriegesellschaft. Konstanz, 1984.

В. Н. Садовский

МИФ ПОЛИТИЧЕСКИЙ — превращенная форма политического сознания, в котором знание и понимание фактов политики замещается образами, символами, вымыслами, легендами и верой в них. Ряд признаков роднит политический миф с классическим архаическим мифом: сходная эмоционально-чувственная генетика, заменяющая познание, типология — мифы-легенды (трактовки событий, их причин и роли участников), исторические мифы, мифы-предания (о событиях и подвигах прошлого и их участниках), мифы о героях (политических вождях) и т. д. В отличие от классического политический миф конкретизируется применительно к актуальной политике, включая и его трансцендентные виды (легитимацию

политики и власти волей Провидения, народа, историей, их специфическими качествами, как, напр., их особые цели, высшие задачи, мудрость и непогрешимость и т. п.); политический миф рационализируется средствами направленного внушения (пропагандой, содержанием соответствующей идеологии) и самим ***массовым сознанием***, стремящимся воспринимать миф как истину (форма морфологического познания); политический миф может возникать стихийно, как выражение тяги к возвышающей идее, к утешению (память о героическом прошлом и др.), но чаще создается и распространяется целенаправленно и используется как эффективное средство политики; такой миф возникает в индивидуальном сознании и затем коллективизируется, превращаясь в факт общественного сознания.

Политический миф может наполняться положительным содержанием, стимулируя необходимые процессы и события (избирательные, правительственные и партийные программы, вера в успех, в реальность планов и т. д.), но может иметь и крайне негативный смысл, насыщаться предрассудками и стимулировать самый крайний экстремизм. В этом случае политический миф используется как анестезирующее средство: предрассудок легитимирует такой экстремизм (так, миф о расовой исключительности санкционирует расизм и парализует возможный протест против него).

Политический миф так же древен, как сама политика, которую сопровождают мифы о космической природе власти, о народоправии, о подвигах героев, о справедливом монархе, о политическом совершенстве государства и его моральности (см. ***Платон***) и т. д. Весьма богата философская история политического мифа. Известен античный миф о принадлежности власти и права народу, распространенный в Средние века виднейшими авторами (см. ***Фома Аквинский***, ***Марсилий Падуанский***, Дж. Фортескью и др.). Каждая эпоха добавляла новые или обновленные мифы: о монархе — носителе воли народа, наместнике Бога на земле (Р. Филмер), о единственном суверене (см. ***Ж. Боден***), об олицетворении абсолютного духа (***Г. В. Ф. Гегель***) и т. д.

Заметной вехой стала теория мифов о героях ***Т. Карлейля*** («Герои, почитание героев и героическое прошлое». СПб., 1908) и ***Ж. А. де Гобино***, добавившего к мифологии героизма мифологию расизма («Эссе о неравенстве рас», тт. 1—4, 1853—55). Политический миф не может быть изжит какой-либо рационализацией политики, он представляет собой неизбежную составную часть политического сознания и охватывает непознанную и непознаваемую составляющую представлений о политике. Тем не менее политический миф 20 в. детерминирован ***режимом политическим*** (расцвет политической мифологии при ***тоталитаризме***, когда она становится основным средством политики) и конкретными политическими ситуациями (кризисами, мобилизациями, конфликтами, кампаниями и пр.). Уменьшение роли политического мифа достигается открытой публичной политикой, развитием критического общественного самосознания.

И. И. Кравченко

МИФОЛОГИЯ (от греч. μῦθος, — предание, сказание и λόγος — слово, понятие, учение) — форма общественного сознания; способ понимания природной и социальной действительности, характерный для ранних этапов развития общества. Мифология ориентирована на преодоление фундаментальных антиномий человеческого существования, на гармонизацию общества, личности и природы. В сознании первобытного коллектива мифология доминирует. Следствием неспособности человека выделить себя из окружающего мира и синкретичности первобытного мышления, его слитности с эмоциональной, аффективной сферой стало метафизическое сопоставление природных и культурных (социальных) объектов, очеловечивание окружающей природной среды, в т. ч. одушевление фрагментов космоса. Мифологическое мышление характеризуется неотчетливым разделением субъекта и объекта, предмета и знака, существа и его имени, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности, безразличием к противоречию и т. п. Объекты сближались по вторичным чувственным качествам, смежности в пространстве и времени, выступали в качестве знаков других предметов. Рациональный принцип объяснения вещи и мира в целом заменялся в мифологии рассказом о происхождении и творении. В пределах мифа обычно оказывались совмещенными диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (объяснение настоящего или будущего) аспекты, но при этом время мифологическое, т. е. раннее (сакральное), и текущее, последующее (профанное), резко разграничивалось. Мифологическое событие отделено от настоящего момента большим временным интервалом и воплощает собой не просто прошлое, но особое время первотворения, первопредметов и перводействий. Все, что происходило в мифическом времени, приобретает значение парадигмы и прецедента, т. е. образца для последующего воспроизведения. Т. о., моделирование оказывается специфической функцией мифа. Если научное обобщение строится на основе логических процедур, движения от конкретного к абстрактному и от причин к следствиям, то обобщение мифологическое оперирует конкретным и персональным, взятым в качестве знака. Иерархии причин и следствий соответствует гипостазирование, иерархия мифологических существ, имеющая семантически-ценностное значение. То, что в научном анализе выступает как аналогия или иной вид отношения, в мифологии выглядит как тождество, разделение на части. Содержание мифа представлялось первобытному сознанию в высшем смысле реальным, поскольку воплощало коллективный, «надежный» опыт осмысления жизни множеством предыдущих поколений, который служил предметом веры, а не критики. Мифы утверждали принятую в данном обществе систему ценностей, санкционировали и поддерживали определенные нормы поведения.

Мифологическое отношение к миру выражалось не только в повествованиях, но и в действах (обрядах, танцах и т. п.). Миф и обряд в архаических культурах составляли известную целостность (мировоззренческую, функциональную, структурную), являя собой как бы два аспекта первобытной культуры — словесный и действенный, «теоретический» и «практический». Еще на ранних стадиях развития мифология соединяется с религиозно-мистическими обрядами и становится существенной частью религиозных верований. Будучи нерасчлененным, синтетическим единством, мифология включала в себя зачатки не только религии, но и философии, политических теорий, различных форм искусства, что осложняет задачу размежевания мифологии и близких к ней по жанру и времени возникновения форм словесного творчества: сказки, героического эпоса, легенды, исторического предания. Мифологическая основа прослеживается и в более позднем, «классическом») эпосе. Через сказку и героический эпос с мифологией оказывается связанной литература.

После окончательного выделения из мифологии различные формы общественного сознания продолжали пользоваться

мифом как своим «языком», расширяя и по-новому толкуя мифологические символы. В 20 в., напр., наблюдается сознательное обращение к мифологии писателей различных направлений: в творчестве Дж. Джойса, Ф. Кафки, Т. Манна, Г. Маркеса, Ж. Жироду, Ж. Кокто, Ж. Ануя и др. происходит как переосмысление различных мифологических традиций, так и непосредственное «мифологизирование».

Некоторые особенности мифологического мышления сохраняются в массовом сознании наряду с элементами философского и научного знания, строгой научной логикой. При определенных условиях массовое сознание может служить почвой для распространения «социального» («политического») мифа. Так, немецкий нацизм возрождал и использовал древнегерманскую языческую мифологию и одновременно сам создавал разнообразные мифы — расовый и др. В целом, однако, мифология как ступень общественного сознания исторически изжила себя.

ИЗУЧЕНИЕ МИФОЛОГИИ. Попытки рационального подхода к мифологии предпринимались еще в Античности, причем преобладало аллегорическое истолкование мифов (у софистов, стоиков, пифагорейцев). Платон противопоставил мифологии в народном понимании философско-символическую ее интерпретацию. Эвгемер (4—3 вв. до н. э.) видел в мифических образах обожествление реальных исторических деятелей, положив начало «эвгемерическому» толкованию мифов, распространенному и позднее. Средневековые христианские теологи дискредитировали античную мифологию; интерес к ней возродился у гуманистов эпохи Возрождения, которые видели в мифах выражение чувств и страстей освобождающейся и осознающей себя личности.

Появление сравнительной мифологии было связано с открытием Америки и знакомством с культурой американских индейцев (Ж. Ф. Лафито). В философии Вико, потенциально содержавшей почти все последующие направления в изучении мифологии, своеобразие «божественной поэзии» мифа связывается с особыми формами мышления (сравнимыми с психологией ребенка), для которых характерны конкретность, телесность, эмоциональность, антропоморфизация мира и составляющих его элементов. Деятели французского Просвещения (Б. Фонтенель, Вольтер, Дидро, Монтескьё и др.) рассматривали мифологию как суеверие, продукт невежества и обмана. Переходную ступень от просветительского взгляда к романтическому составила концепция Гердера, трактовавшего мифологию как поэтическое богатство и мудрость народа. Романтическая традиция, получившая завершение у Шеллинга, интерпретировала мифологию как эстетический феномен, занимающий промежуточное положение между природой и искусством. Основной смысл романтической философии мифа состоял в замене аллегорического истолкования символическим.

Во 2-й половине 19 в. друг другу противостояли две магистральные школы изучения мифологии. Первая из них опиралась на достижения сравнительно-исторического языкознания и разрабатывала лингвистическую концепцию мифа (А. Кун, В. Шварц, В. Манхардт, М. Мюллер, Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня и др.). Согласно взглядам Мюллера, первобытный человек обозначал отвлеченные понятия через конкретные признаки посредством метафорических эпитетов, а когда исходный смысл последних оказывался забыт или затемнен, в силу семантических сдвигов возникал миф (трактовка мифа как «болезни языка»). Впоследствии эта концепция была признана несостоятельной, но сам по себе опыт использования языка для реконструкции мифа был весьма продуктивен. Вторая школа — антропологическая, или эволюционистская, — сложилась в Великобритании в результате первых научных шагов сравнительной этнографии. Мифология возводилась к анимизму, т. е. к представлению о душе, возникающему у «дикаря» из размышлений о смерти, снах, болезнях, и отождествлялась со своеобразной первобытной наукой; с развитием культуры мифология становится не более чем пережитком, лишаясь самостоятельного значения. Серьезное переосмысление этой теории предложил Дж. Фрейзер, который истолковал миф не как сознательную попытку объяснения окружающего мира, а как слепок магического ритуала. Ритуалистическая концепция Фрейзера была развита кембриджской школой классической филологии (Д. Харрисон, Ф. Корнфорд, А. Кук, Г. Марри), причем в 1930—40-х гг. ритуалистическая школа заняла доминирующее положение (С. Хук, Т. Гестер, Э. Джеймс и др.), но ее крайности вызывали справедливую критику (К. Клакхон, У. Баском, В. Гринуэй, Дж. Фонтенроз, К. Леви-Строс). Английский этнограф Б. Малиновский положил начало функциональной школе в этнологии, приписав мифу в первую очередь практические функции поддержания традиций и непрерывности племенной культуры. Представители французской социологической школы (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль) обращали внимание на моделирование в мифологии особенностей родовой организации. Впоследствии изучение мифологии сместилось в область специфики мифологического мышления. Леви-Брюль полагал первобытное мышление «дологическим», т. е. мышлением, в котором коллективные представления служат предметом веры и носят императивный характер. К «механизмам» мифологического мышления он относил несоблюдение логического закона исключенного третьего (объекты могут быть одновременно и самими собой, и чем-то другим), закон партиципации (мистическое сопричастие тотемической группы и какого-либо объекта, явления), неоднородность пространства, качественный характер представлений о времени и др.

Символическая теория мифа, развитая Э. Кассирером, углубила понимание интеллектуального своеобразия мифа как автономной символической формы культуры, особым образом моделирующей мир. В работах В. Вундта подчеркивалась роль аффективных состояний и сновидений в генезисе мифа. Эта линия интерпретации продолжена у З. Фрейда и его последователей, которые усматривали в мифе выражение бессознательных психических комплексов. Согласно точке зрения К. Г. Юнга, различные проявления человеческой фантазии (миф, поэзия, сны) связаны с коллективно-подсознательными мифоподобными символами — т. н. архетипами. Эти первичные образы коллективной фантазии выступают в роли «категорий», которые организуют внешние представления. У Юнга также наметилась тенденция к излишней психологизации мифа и расширению его понимания до продукта воображения вообще. Структуралистская теория мифа Леви-Строса, не отрицая конкретности и метафоричности мифологического мышления, утверждала вместе с тем его способность к обобщению, классификациям и логическому анализу; для прояснения этих процедур и был использован структурный метод. Леви-Строс видел в мифе логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации — замены фундаментальной противоположности более мягкими противоположностями.

В российской науке изучение мифологии шло в основном по двум руслам: работы этнографов и исследования филологов — преимущественно «классиков», а также лингвистов-семиотиков, обращавшихся к мифологии при разработке проблем семантики. Главным объектом исследования этнографов (работы В. Г. Богораза, Л. Я. Штейнберга, А. М. Золотарева, С. А. Токарева, А. Ф. Анисимова, Б. И. Шаревской и др.) является соотношение мифологии и религии, а также отражение в религиозных мифах производственной практики и социальной организации. А. Ф. Лосев отмечал совпадение в мифе общей идеи и чувственного образа, неразделенность идеального и вещественного. В 1920—30-х гг. в трудах И. М. Тронского, И. И. Толстого и др. разрабатывались проблемы античной мифологии в соотношении с фольклором. М. М. Бахтин показал, что народная карнавальная (античная и средневековая) культура служила промежуточным звеном между ритуальной первобытной культурой и художественной литературой. Ядром исследований лингвистов-структуралистов В. В. Иванова и В. И. Топорова являются опыты реконструкции древних балто-славянских и индоевропейских мифологических семантик средствами современной семиотики. Методы семиотики используются в работах Е. М. Мелетинского по общей теории мифа.

Лит.: *Ланг Э.* Мифология, пер. с франц. М., 1903; *Вундт В.* Миф и религия, пер. с нем. СПб., 1913; *Фрейд З.* Тотем и табу, пер. с нем. М.— П., 1923; *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление, пер. с франц. М., 1930; *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; *Токарев С. А.* Что такое мифология? — В сб.: Вопросы истории религии и атеизма, т. 10. М., 1962; *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу. М., 1972; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. Л., 1976; *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1980; Мифы народов мира, т. 1—2. М., 1980—81; *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985; *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987; *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996; *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2— Das mythische Denken. B., 1925; *Campbell J.* The Masks of God, v. 1—4. N.Y., 1959-68; *Eliade M.* Aspects du mythe. P., 1963; *Levi-Strauss C.* Mythologiques, т. 1—4. P., 1964—71; *Kirk G. S.* Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambr.—Berk.—Los Ang., 1970.

Е. М. Мелетинский

МИХАИЛ ПСЕЛЛ (Μιχαήλ Ψελλός), светское имя — Константин (1018, Константинополь — ок. 1078 или 1096, там же) — византийский философ, богослов и государственный деятель. Был секретарем императоров Михаила V и Константина IX. Последний назначил его в 1045 руководителем высшей философской школы в Константинополе. Попав в опалу в 1054, постригся в монахи, но вскоре был возвращен ко двору. Был воспитателем наследника престола (Михаила VII). Обладал энциклопедическими знаниями. Пселлу принадлежат трактаты по философии (вт. ч. «О всяческой науке», комментарии к Платону и Аристотелю), богословию, риторике, истории («Хронография», которая охватывает события с 978 по 1078), грамматике, медицине, праву, математике, естествознанию, музыке и др. Значительную часть наследия составляют письма (более 500) и речи, посвященные крупнейшим политическим и культурным деятелям Византии 11 в.

Пселл усилил в преподавании роль античных классиков, в первую очередь Платона и неоплатоников, учение которых, как он считал, в своей основе сочетается с христианской догматикой и предваряет Откровение. Часто обвиняемый современниками в пристрастии к языческой философии, Пселл полагал, что необходимо отбирать из античного наследия все то, что согласуется с христианским учением, утверждал наличие двух философий: «высшей философии» — теологии, источник которой находится в Откровении, и «низшей философии» — научного, рационально постигаемого знания; между ними он помещал «науку о бестелесном» — математику. В целом философские взгляды Пселла носят эклектический характер, многие его труды представляют собой компиляции из сочинений ***Прокла, Порфирия, Ямвлиха, Олимпиодора***. Ключевая роль его творчества состоит в смене акцента с аристотелевской на платоновскую традицию. Тем самым византийская мысль возвратилась к платоновской ориентации ранней патристики в лице великих ***каппадокийцев***. Рационалистические элементы философии Пселла позже были развиты его учеником ***Иоанном Италом***.

Соч.: Bibliotheca graeca medii aevi, v. 4—5. Ahenai. P., 1874—76; Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita, v. 1—2. Mil., 1936—41; Michel Psellos. Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976—1077), v. 1—2. P., 1926—28; в рус. пер.: Хронография. М., 1978.

Лит.: *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978; *Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Johannes Italos. Ettal, 1956; *Zervos C.* Un philosophe neoplatonique du XI[e] siècle. P., 1973.

А. В. Иванченко

МИХАЙЛОВСКИЙ (псевдонимы — Гроньяр, Посторонний, Профан и др.) Николай Константинович [15 (27) ноября 1842, г. Мещовск Калужской губ. — 28 января (10 февраля), 1904, Петербург] — русский публицист, литературный критик, социолог. Учился в Петербургском институте горных инженеров; с 1868 ведущий сотрудник, затем соредактор журнала «Отечественные записки», фактически являвшегося рупором легального народничества; с начала 1890-х гг. до конца жизни соредактор журнала «Русское богатство», идейного выразителя оформившегося в легальном народничестве либерального направления.

В сфере философии Михайловский — преимущественно популяризатор; главным в его антропоцентрической концепции было антиметафизическое убеждение в несостоятельности любых, будь то материалистических или идеалистических, учений о безусловной сущности, лежащей за пределами опыта и наблюдения. Реальный мир не тождествен бытию вообще; центром Вселенной и мерой вещей является человек. К проблеме познания сущности мира Михайловский безразличен, отдавая дань феноменализму и агностицизму И. Канта и позитивизму О. Конта. В духе антропоцентризма доказывал, что нет абсолютной истины, но есть только истина для человека, что критерий истины следует искать в удовлетворении познавательных потребностей человеческой природы. В сфере социологии общефилософским установкам соответствует т. н. «субъективный метод», который он противопоставлял объективизму «органической теории» Спенсера, социал-дарвинизму, а также пассивно-созерцательным мотивам в философии истории Г. В. Плеханова и «фатализму» и «крайнему детерминизму» марксистской теории.

Соч.: Полн. собр. соч., т. 1—8, 10. СПб., 1906—14; Последние соч., т. 1—2. СПб., 1905; Литературная критика. Статьи о русской литературе 19 - нач. 20 в. Л., 1989.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. СПб., 1901; *Чернов В. М.* Памяти Н. К. Михайловского. СПб., 1906; *Колосов Е. Е.*

Очерки мировоззрения Н. К. Михайловского. СПб., 1912; *Виленская Э. С.* Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х — нач. 80-х гг. 19 в. М., 1979.

В. Ф. Пустарнаков

МИХЕЛЕТ (Michelet) Карл Людвиг (4декабря 1801, Берлин — 16 декабря 1893, там же) — ученик ***Г. В. Ф. Гегеля***, профессор Берлинского университета (с 1829). Основатель и редактор гегельянского журнала «Der Gedanke» (Bd. 1—9, 1860—84). Автор работ о морали и праве, истории философии и истории этики. «Хранитель предания», знаток и популяризатор гегелевской философии. Как защитник философии своего учителя полемизировал с ***Ф. Шеллингом***, А. Тренделенбургом, ***А. Шопенгауэром***.

Соч.: Geschichte der letzlen Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Bd. 1-2. B., 1837-1838; Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, Bd. 1—3. B., 1844—1852; Esqisse de Logique. P, 1856; Das System der Philosophie als exakter Wissenschaft, 5 Bd. B., 1876—1881; Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels. B., 1888.

Лит.: *Mader J.* Zwischen Hegel und Marx. W.-München., 1975.

А. Б. Баллаев

МИХЕЛЬС (Michels) Роберт (9 января 1876, Кёльн — 3 мая 1936, Рим) — немецкий социолог, в 1926 принявший итальянское гражданство. В 1900 защитил степень доктора наук по истории. Преподавал во многих университетах Европы и США, испытал влияние А. Лабриолы, ***Ж. Сореля***, ***Г. Моски***, В. Парето, ***М. Вебера***. Используя личный опыт членства в германской социал-демократической и итальянской социалистической партиях, а также изучая профсоюзное движение, Михельс сформулировал «железный закон олигархии», согласно которому олигархические тенденции в разных формах существуют в политических, профсоюзных и др. организациях. Эти тенденции состоят в неизбежном возникновении профессионального лидерства, образовании постоянного оплачиваемого партийно-бюрократического аппарата, централизации власти, смещении целей от высших (построение социализма) к инструментальным (сохранение организации). Консервативные тенденции, сопровождаемые заботой об удовлетворении непосредственных материальных нужд партийной олигархии, превалируют над первоначальными революционными целями, ради которых создавалась организация. Возрастающий идеологический консерватизм, приверженность политике и идеям, которые уже не соответствуют требованиям времени, нетерпимость к попыткам ревизовать эту политику сопровождаются все большими различиями между интересами лидеров и рядовых членов партии, уменьшением возможности для последних участвовать в принятии решений. Программы становятся все более умеренными, растет число призывов к участию в правительствах. Взгляды Михельса эволюционировали от приверженности демократическому идеалу к утверждению олигархической природы самой демократии. Вначале негативно оценивая олигархические тенденции, впоследствии он стал рассматривать их как процесс, приводящий к власти «лучших». В его трудах стали заметны авторитаристские и профашистские симпатии. Тем не менее Михельс — признанный на Западе теоретик политической науки, представивший исходные пункты для анализа политических организаций.

Соч.: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Lpz., 1911; Probleme der Sozialphilosophie. Lpz., B., 1914; Sozialismus und Faschismus in Italien. Münch., 1925.

Е. В. Осипова

МИШ (Misch) Георг (5 января 1878, Берлин - 10 июня 1965, Геттинген) — немецкий философ, ученик и последователь ***Дильтея***. В 1896—97 изучал философию и юриспруденцию в Берлине: диссертация «О становлении французского позитивизма» (1900). Приват-доцент с 1905, в 1917 занимает место экстраординарного профессора в Марбурге и в Геттингене (с 1917). В 1933 был вынужден уйти в отставку. В 1939—46 в эмиграции в Англии. Издатель собрания сочинений Дильтея, его предисловие к 5-му тому (1924) оказало влияние на рецепцию Дильтея ***Хайдеггером***. В основном философском труде «Философия жизни и феноменология» («Lebensphilosophie und Phanomenologie», 1930) полемизирует с ***феноменологией*** и экзистенциальной философией, выявляя их различия и общность, осмысляя суть расхождений между Дильтеем и ***Гуссерлем***. В «Построении логики на основе философии жизни» («Der Auftau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens», 1929—30) попытался показать переход от до-логического к логическому, возникновение логического из жизни, исходя из того, что знание изначально присутствует в жизни. Миш привлекает данные языкознания, антропологии, логики, психологии (в особенности психологии поведения). Вслед за Дильтеем Миш полагает, что первичный доступ к реальности осуществляется не в мышлении, но в переживании. Логические формы связываются с жизненным поведением (что роднит Миша с ***Липпсом***): суждение связано с заинтересованным определением того, что встречается человеку в мире, умозаключение — с практической очевидностью. Каждое (не только языковое) выражение имеет как субъективную сторону (некто выражает себя), так и объективную (всегда выражается нечто). В своей первичной, слитой с телесностью форме выражение не разделено на внутреннее и внешнее — такое разделение отсутствует в реальном практическом поведении. Выражение не ограничено языком, «значение» как категория жизни присуще также жестам, мимике, которые мы понимаем или интерпретируем (понимание есть тот способ, каким нам доступно содержание). Выражение всегда связано с ***ситуацией***. Схваченное в языке выражение отличается от более элементарных, дологических жизненных проявлений своей ***интенциональностью***. В языке и дискурсивном мышлении значимость для человека того, что встречается в мире, противопоставляется ему посредством рефлексии. Автор многотомного труда по истории автобиографии.

Соч.: Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Fr./M., 1947; Studien zur Geschichte der Autobiographie, Bd. 1—4, 1954—57.

И. А. Михайлов

МИШЛЕ (Michelet) Жюль (21 августа 1798, Париж – 9 февраля 1874, Йер) — французский историк романтического направления. Считая себя духовным наследником Дидро и энциклопедистов, Мишле верил в «единство науки», прогресс сознания искал в проявлениях жизни наций. Отвергая как исторический провиденциализм, так и чисто хронологический подход (уделяющий слишком много места индивидуальным действиям исторических личностей), Мишле выступал за создание новой истории, объединяющей историю народов и философское осмысление исторического процесса. В этом отношении серьезное влияние на Мишле оказали взгляды Дж. Вико, его трактовка истории как смены человеческих общностей, каждая из которых наделена собственной судьбой, верованиями, разумом.

Уже в одной из первых работ («Римская история», 1830) Мишле применяет метод изучения истории народа через интер-

претацию его легенд, религиозных верований, языка. Во «Введении к всеобщей истории» («Introduction à l'histoire inverselle», 1831) формулирует свою главную историко-философскую идею: последовательность столетий и культур представляет собой арену борьбы человека против природы, свободы против фатальности, и героем этой борьбы выступает народ. Идея народа, рожденного из смешения различных рас, укорененного на родной земле, подчиняющего ее своим законам и постепенно превращающегося в единую нацию, это «чудо братства» людей, ярко звучит в многотомной работе «История Франции» («Histoire de France», 1833—44). Народ — это прежде всего простые люди, составляющие основу французской нации. Перед лицом буржуазии, утратившей свое движение, народ является сувереном Будущего («Народ», «Le peuple», 1846).

В последние годы жизни Мишле оставляет занятия историей. В серии книг этого времени («Птица», 1856; «Насекомое», 1856; «Любовь», 1858; «Женщина», 1859; «Море», 1861; «Гора», 1868) он подчеркивает близкое родство человека и природы; ряд работ посвящен проблемам воспитания.

Соч.: Oeuvres completes, t. 1—40. P., 1890—99; Histoire de la Revolution française, v. 1—2. P., 1962.

Лит.: *Monod G.* La vie et la pensée de J. Michelet, v. 1—2. P., 1923; *anhes R.* Michelet par lui-même. P., 1954; *Viallaneix P.* La «voie royale». Essai sur l'idee du peuple dans l'oeuvre de Michelet. P., 1971; Michelet, cent ans après. Grenoble, 1975.

М. М. Федорова

МЛАДОРОССЫ — см. ***Евразийство***.

МНЕНИЕ (греч. δόξα) — суждение, выражающее чувственное отношение к чему-нибудь — оценку, взгляд и т. п. В античной философии докса была противопоставлена логосу как истинному знанию. Считалось, что с помощью «очей разума» открывается подлинная реальность, а докса является «темным», «неразумным» знанием, искажающим истину. Согласно Демокриту, мнение принадлежит к «незаконнорожденному» знанию; у Платона и у Аристотеля — мнение — это нечто случайное, быстротекущее. В определении мнения изначально фигурирует внутреннее отрицание: указывается на наличие черт, прямо противоположных содержательным характеристикам логоса. Подмечается также и асимметричность в способах освоения реальности. Погруженность в практику жизни обеспечивает мнению конкретность, импульсивность, нестандартное «поштучное» существование, «следование» за реальностью, возможность бессловесной трансляции и др. Скептическое отношение к мнению повлияло на историческую судьбу «неинтеллигибельного» знания, которое вплоть до кон. 19 в. оставалось слабоизученным, не имело развернутых концепций. Такое положение объясняется не только приоритетом рацио, но и принципиальными трудностями, встающими на пути артикуляции мнения — неосознанных чувств, восприятий, намерений и др. компонент внерационального сознания.

Лишь в сер. 20 в. (в лингвистике обыденного языка) начался поворот, переломивший инерцию в отношении к мнению. Данные лингвистики, психо-, нейролингвистики и др. показали, что мнение самодостаточно и обладает возможностью особого жизнепонимания.

Н. Т. Абрамова

МНЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОЕ — состояние ***массового сознания***, заключающее в себе отношение (скрытое или явное) различных совокупностей людей, именуемых общественностью или публикой, к событиям и фактам социальной действительности. Вопреки распространенному взгляду, общественное мнение представляет собой не любое публичное высказывание тех или иных представителей общественности (напр. политических лидеров) и тем более не механическую сумму множества высказываний, зафиксированных в ходе т. н. социологических опросов общественного мнения, а органический продукт социальной жизни, некое коллективное суждение, возникающее в процессе и результате сложной социальной коммуникации, публичной дискуссии. Возникновение этого продукта предполагает наличие в обществе многих важных условий: общественности, осознающей себя в качестве субъекта социального поведения; обильного потока свободной и доступной массам информации по предмету обсуждения; интереса у масс к этой информации; способности масс артикулировать свою позицию; наконец, широкой сети безотказно функционирующих каналов межперсональной и межгрупповой коммуникации.

Общественное мнение действует практически во всех сферах жизни общества. Вместе с тем границы его суждений достаточно определены. Как правило, в качестве объекта высказываний масс выступают лишь те факты и события действительности, которые вызывают общественный интерес, отличаются значимостью и актуальностью.

В каждом конкретном случае содержание и др. характеристики общественного мнения (степень его единодушия, знак высказываний и т. д.) определяются рядом факторов — социально-демографической структурой высказывающейся общности, степенью совпадения интересов входящих в нее различных групп, характером обсуждаемого вопроса и т. д. При этом процессы формирования и функционирования общественного мнения могут протекать стихийно, независимо от деятельности тех или иных социальных институтов, но чаще всего они являются результатом целенаправленного действия разного рода государственных учреждений, политических организаций, средств массовой информации и т. д.

Общественное мнение действует как в рамках общества в целом, так и в рамках различных классов, групп и слоев населения. В этом смысле можно говорить не только об общественном мнении всей страны, но и об общественном мнении, напр., рабочих, молодежи, того или иного региона, лиц одной профессии, работников данного предприятия, членов данной организации и т. п. Т. о., применительно к названным общностям носителем (субъектом) общественного мнения может выступать как общность в целом, так и любые составляющие ее части — независимо от содержания их суждений, оттого, высказываются ли они «за» или «против», образуют ли «большинство» или «меньшинство». В соответствии с этим по своей структуре общественное мнение может быть монистичным (единодушным) или плюралистичным, состоящим из ряда не совпадающих друг с другом точек зрения.

Отражающее несовпадающие интересы различных слоев населения, складывающиеся на различных по глубине уровнях общественного сознания, подвергающееся манипулированию со стороны СМИ, общественное мнение может быть в большей или меньшей степени адекватным реальному положению вещей или иллюзорным, содержащим ошибочные представления о действительности.

В различных демократических обществах привычными каналами (и формами) выражения общественного мнения являются: выборы органов власти, пресса и электронные средст-

ва массовой информации, собрания, манифестации и пр. Наряду с этим широкое распространение имеют также и высказывания, инспирируемые политическими, исследовательскими и иными интересами и принимающие форму референдумов, массовых обсуждений каких-либо проблем, совещаний экспертов, выборочных опросов населения и т. д.

Активность функционирования и фактическое значение общественного мнения в жизни различных обществ определяются существующими в обществе социально-политическими условиями — всеобщими, связанными с классовой структурой общества, мерой развитости в нем политической культуры масс и т. п., и специфическими, связанными с уровнем развития в обществе демократических институтов и свобод, в первую очередь свободы выражения мнений — слова, печати, собраний, а также наличием в обществе системы гарантий действенности общественного мнения. В условиях развитых (западных) демократий общественное мнение играет роль «пятой власти», выступая в экспрессивной, контрольной, консультативной и директивной функциях, занимает определенную позицию, дает совет или выносит решение по различным общественными проблемам и тем самым регулирует поведение индивидов, социальных групп и институтов в обществе.

Лит.: *Грушин Б. А.* Мнения о мире и мир мнений. М., 1967; *Ноэль Э.* Массовые опросы. М., 1978; Американское общественное мнение и политика. М., 1978; Массовая информация в советском промышленном городе. М., 1980; *Горшков М. К.* Общественное мнение. М., 1988; Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены, периодическое издание ВЦИОМ, 1993–1998; *Lippmann W.* Public Opinion. N. Y., 1922; *Berelson B., Yanowitz M.* Reader in Public Opinion and Communication. N. Y., 1965; *Childs H.* Public Opinion: Nature, Formation and Role. Princeton (N. J.), 1965; *Gallup G.* The Sophisticated Poll Watcher's Guide. Princeton (N. J.), 1972.

Б. А. Грушин

МНЕСАРХ (Μνήσαρχος) (сер. 2 в. до н. э.) — греческий философ-стоик, возможно, ученик ***Панэтия***. Пользовался таким же авторитетом, как ***Диоген Вавилонский*** и ***Антипатр из Тарса*** (Cic. De fin. 12,6). Сочинения утрачены.

Лит. см. к ст. ***Стоицизм***.

А. А. Столяров

МНОГОЗНАЧНЫЕ ЛОГИКИ — обобщение классической двузначной логики (см. ***Логика высказываний***) к примеру, посредством которого к обычным истинностным значениям «истина» и «ложь» добавляются и другие (промежуточные) значения. Этот факт указывает на то, что принцип двузначности («каждое высказывание или истинно, или ложно») отбрасывается, хотя построение многозначной логики осуществляется по аналогии с классической двузначной логикой (C_2), Именно на этом пути была впервые построена в 1920 ***Я. Лукасевичем*** трехзначная логика ($Ł_3$) с целью опровержения ***логического фатализма***.

В этой логике явным образом указывается число истинностных значений, в данном случае 1 (истина), ½ (случайность) и 0 (ложь). Выделенным истинностным значением, как и в C_2 является 1. Исходными логическими связками у Лукасевича являются → (импликация) и ~ (отрицание). Как и в случае с C_2, дается их табличное определение:

→	1	½	0
•1	1	½	0
½	1	1	½
0	1	1	0

~	~p
1	0
½	½
0	1

Посредством исходных связок определяются ∨ (дизъюнкция), ∧ (конъюнкция) и ≡ (эквиваленция):

$$p \vee q = (p \to q) \to q,$$
$$p \wedge q = \sim(\sim p \vee \sim q),$$
$$p \equiv q = (p \to q) \wedge (q \to p).$$

Значения $p \vee q$ и $p \wedge q$, как и в C_2 есть max и min соответственно от значений p и q. Формула A является общезначимой (***законом логическим***), если при любом приписывании значений из множества {1, ½, 0} переменным, входящим в A, формула A принимает значение 1.

Логика $Ł_3$ оказалась весьма необычной, напр. в ней не имеют места следующие законы C_2:

p ∨ ~ p — ***исключенного третьего закон***,
~(p ∧ ~ p) — ***непротиворечия закон***,
(p →(p → q)) → (p → q) — закон сокращения.

С другой стороны, выразительные средства $Ł_3$ богаче C_2 поскольку в ней уже можно выразить своеобразные модальные операторы ◊p (возможно, что p) и □p (необходимо, что p):

$$\Diamond p = \sim p \to p \text{ и } \Box p = \sim\Diamond\sim p,$$

что и было сделано А. Тарским в 1921 г.

Понятно, что множество связок {~, ∧, ∨} недостаточно для определения →. С другой стороны, добавление к {~, ∧, ∨} одного из модальных операторов позволяет определить →.

В 1931 1_3 была аксиоматизирована учеником Лукасевича М. Вайсбергом:

1. (p→q) → ((q→r) → (p→r))
2. p → (q→p)
3. (~p→ ~q) → (q→p)
4. ((p→ ~p) →p) →p.

Правила вывода: modus ponens и подстановка.

В общей теории многозначных логик основным способом задания является матричный. Система M = <M; D, ∨, ∧, ⊃, ¬> называется логической матрицей, где M — множество истинностных значений; $D \supset M$ есть множество выделенных значений; ∨,∧,⊃ — двуместные, а ¬ — одноместная операции на M. Поскольку алгебра A = <M; ∨, ∧, ⊃, ¬> является однотипной с алгеброй формул пропозиционального языка L, то обычным образом определяется функция оценки v (гомоморфизм) формул языка L в матрице M. Формула A называется общезначимой в M, если при всех значениях переменных в множестве M значение A принадлежит D. Логическая матрица называется характеристической для исчисления высказываний L, если общезначимы те и только те формулы, которые выводимы в L. Множество всех общезначимых формул называется матричной многозначной логикой. Здесь возникают две проблемы: 1) нахождение минимальной характеристической матрицы для L; 2) нахождение конечной аксиоматизации (если это возможно) по каждой конечной матрице M. Примерами минимальных характеристических матриц могут служить матрицы для классической двузначной логики C_2 и трехзначной логики Лукасевича $Ł_3$. Приведем примеры других n-значных логик ($n \geqslant 3$).

При изучении многозначных логик понятие функции является основным и наряду с булевыми функциями (функциями двузначной логики) используется для описания дискретных устройств, компоненты которых могут находиться в некотором числе различных состояний. Произвольная функция $f(x_1, ..., x_m)$ от любого конечного числа переменных, областью определения которых и областью значения самой функ-

ции является множество M (без ограничения общности можно считать, что его элементами являются 0, 1, 2,..., n-1), называется n-значной функцией, или функцией n-значной логики. Имеются различные способы задания функций. Напр., функция $f(x_1 ..., x_m)$ может быть задана таблицей, где в некотором порядке перечислены все n-ичные наборы длины m (из элементов 0, 1, 2,..., n — 1) и на каждом из них указано значение функции, как это делалось в двузначной логике. Число n-ичных наборов длины m равно n^m и на каждом из них значение функции можно задать n способами. Поэтому число всех функций n-значной логики P_n, зависящих от аргументов $x_1 ..., x_m$, составляет n^{n^m}. Случай $n > 2$ оказывается существенно более сложным, чем классический случай P_2. Уже в P_3 число функций от двух переменных равно 19 683, в то время как в P_2 таких функций всего 16.

Как и в двузначном случае, в P_n выделяются функции, которые наиболее часто употребляются в логике и кибернетике и играют там важную роль. Такие функции называются элементарными. Вот некоторые из них:

константы 0, 1, 2,..., n—1 — (нульместные функции);

отрицание Лукасевича: $\sim x=(n-1)-x$ — обобщение отрицания в смысле «зеркального отрицания»;

отрицание Поста: $\neg x = x + 1 (\mathrm{mod}\ n)$ — обобщение отрицания в смысле «циклического сдвига значений»;

характеристическая функция числа i, $i = 0,1, ..., n - 1$:

$$J_i(x) = \begin{cases} n - 1, \text{ если } x = i, \\ 0, \text{ если } x \neq i. \end{cases}$$

$J_i(x)$ — обобщение некоторых свойств отрицания;

минимум x и y: $x \wedge y = \min(x, y)$ — обобщение конъюнкции;

максимум x и y: $x \vee y = \max(x, y)$ — обобщение дизъюнкции;

сумма по модулю n: $x \oplus y = x + y (\mathrm{mod}\ n)$ — обобщение суммы по mod 2 (значение этой функции равно остатку от деления суммы x + y на n);

импликация Лукасевича:

$$x \to y = \begin{cases} n - 1, \text{ если } x \leqslant y, \\ (n - 1) - x + y, \text{ если } x > y. \end{cases}$$

$x \to y$ — обобщение одного из свойств классической импликации;

функция Вебба: $W_n(x, y) = \max(x, y) + 1 (\mathrm{mod}\ n)$ — обобщение штриха Шеффера на функционально полную логику Поста P_n.

Операция дизъюнкции $x \vee y$ и отрицание Поста $\neg x$, определенные на множестве M, являются исходными операциями первой n-значной логикой ($n \geqslant 3$), названной P_n, которая была построена Постом в 1921, притом с произвольным числом выделенных значений. В свою очередь, n-значная логика Лукасевича $Ł_n$ была построена в 1922—23 как обобщение $Ł_3$. Изучение $Ł_n$ и P_n составило важнейший этап в развитии теории многозначных логик.

Кроме двух рассмотренных способов задания функций (табличного и алгоритмического (в последнем случае $x \vee y$, к примеру, задается как $\max(x, y)$) не менее известным способом является формула, описывающая функцию как суперпозицию исходных элементарных функций. Функция, полученная из функций $f_1, ..., f_k$ подстановкой и/или переименованием аргументов, называется суперпозицией $f_1, ..., f_k$. Выражение, описывающее эту суперпозицию и содержащее функциональные знаки и символы аргументов, называется формулой, и тогда говорят, что формула реализует или представляет данную функцию. В этом случае имеем дело с формульной моделью многозначной логики, а сама модель зачастую отождествляется с этой логикой. Основной проблемой здесь является проблема интерпретации истинностных значений. Для широкого класса многозначных логик эта проблема решена А. С. Карпенко (1983) в терминах классических истинностных значений.

В кибернетике такие модели рассматриваются как управляющие системы. Элементарные функции при этом являются элементами, производящими определенные операции, а формулы интерпретируются как схемы, построенные из элементов и осуществляющие переработку входной информации в выходную. Характерными для формульной модели являются: задача об указании всех формул, реализующих заданную константу; задача об эквивалентных преобразованиях; задача о сложности реализации; задача о минимизации и т. д. Однако в зависимости от того, какие цели преследуются при изучении многозначных логик, по-разному понимается, что собой представляет ее модель. Для многих специалистов, связанных с вычислительной техникой, инженеров, прикладных математиков и физиков гораздо большее значение имеет представление модели многозначной логики в виде функциональной системы, обозначаемой (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, а сама функциональная система (P_n, C) зачастую отождествляется с многозначной логикой, т. е. (P_n, C) выступает в качестве модели многозначной логики. Эта модель, в отличие от рассмотренных выше алгебр истинностных значений, является алгеброй функций.

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 нашем случае Ω представляет собой операцию суперпозиции C.

Труднейшей проблемой при изучении функциональных систем является следующая: какие функции могут быть сконструированы из данного множества функций. Проблема эта возникает и в самом пропозициональном исчислении, представленном формульной моделью, и в синтезе автоматов, и в универсальной алгебре; но именно здесь ей уделяется специальное внимание. Важнейшее свойство функциональной системы есть свойство функциональной полноты (напр., для того, чтобы можно было реализовать любую переключательную схему). Система функций $\mathfrak{R} = \{f_1, ..., f_k, ...\}$ из P_n называется функционально полной, если любая функция из P_n представима посредством суперпозиций функций из системы $\mathfrak{R}$. Т. о., указанная выше проблема приобретает здесь следующий вид: является ли некоторое множество $\mathfrak{R}$ функционально полным? Напр., логика Поста P_n, как и классическая двузначная логика, является функционально полной. Отсюда их исключительно широкое применение и развитие.

С понятием полноты связано понятие операции замыкания и замкнутого класса. Пусть $\mathfrak{R} \subseteq P_n$. Множество всех функций, которые могут быть получены из функций системы $\mathfrak{R}$ с помощью операции суперпозиции, называется замыканием $\mathfrak{R}$ и обозначается $[\mathfrak{R}]$. Класс функций $\mathfrak{R}$ называется (функционально) замкнутым, если $[\mathfrak{R}] = \mathfrak{R}$, т. е. замкнутость класса функций $\mathfrak{R}$ обозначает собою сохранение при суперпозиции «наследственных» свойств этих функций. В терминах замыкания можно дать другое определение полноты, эквивалентное исходному: $\mathfrak{R}$ — полная система, если $[\mathfrak{R}] = P_n$.

Сложной технической проблемой для n-значных логик остается распознавание полноты для произвольных систем. Выделяются два подхода к решению задачи о полноте. В первом случае ставится вопрос о существовании алгоритма, устанавливающего полноту или неполноту системы функций; во втором рассматривают совокупность всех предполных классов функций в P_n. Система $\mathfrak{R}$ функций называется предполной в P_n, если $\mathfrak{R}$ представляет не полную систему, но добавление к $\mathfrak{R}$ любой функции f такой, что $f \in P_n$ и $f \notin \mathfrak{R}$ преобразует $\mathfrak{R}$ в полную систему. Или, в терминах замыкания: $\mathfrak{R}$ предполна в P_n, если $[\mathfrak{R}] \neq P_n$ и $[\mathfrak{R} \cup \{f\}] = P_n$, где $f \in P_n$ и $f \notin \mathfrak{R}$. Важная роль предполных классов функций видна из следующей теоремы, которая формулирует критерий функциональной полноты: система функций $\mathfrak{R}$ n-значной логики полна тогда и только тогда, когда она не содержится целиком ни в одном предполном классе. Г. Розенбергом в 1970 было дано описание всех предполных классов в n-значной логике, и хотя число предполных классов $\pi(n)$ конечно для любого n, однако очень быстрый их рост указывает на малую практическую эффективность предполных классов для решения проблемы полноты.

Удивительную связь свойства функциональной предполноты с теорией простых чисел имеет логика Лукасевича $Ł_n$. Как было установлено В. К. Финном в 1970, n — 1 является простым числом тогда и только тогда, когда $Ł_n$ предполно в P_n. Т. о., мы имеем новое определение простого числа. Более того, оказалось возможным построить такие $Ł_n$, которые имеют класс общезначимых формул тогда и только тогда, когда n — 1 есть простое число. Последние результаты привели А. С. Карпенко к открытию закона порождения классов простых чисел, притом порождаются все простые числа.

К проблеме полноты примыкает задача о базисах, состоящая в указании всех полных в замкнутом классе $\mathfrak{R} \subseteq P_n$ подмножеств, никакое собственное подмножество которых уже не полно в $\mathfrak{R}$, т. е. базисом является минимальная полная независимая система функций, удаление из которой любой функции делает систему неполной. Особую роль играют базисы, состоящие из одной функции, т. е. штрихи Шеффера. Однако наиболее сложной, можно сказать, глобальной задачей для многозначной логики остается описание решетки замкнутых классов данной модели многозначной логики. Для двузначной логики эта задача полностью решена ***Э. Постом*** в начале 20-х гг., где установлено, что мощность множества замкнутых классов в P_2 счетна. Позже им дано полное описание решетки замкнутых классов, каждый класс строится эффективно, и показано, что каждый замкнутый класс имеет конечный базис. Эти классы названы классами Поста.

Однако с многозначной логикой дело обстоит совсем по-другому. Оказалось, что имеются существенные различия между классической двузначной логикой и многозначной, говорящие о принципиальной несводимости второй к первой. В отличие от P_2 для всякого $n \geq 3$ существует в P_n замкнутый класс, не имеющий базиса, а такте для всякого $n \geq 3$ существует в P_n замкнутый класс со счетным базисом. Непосредственно к этому примыкает следующий результат: для всякого $n \geq 3$ P_n содержит континуум различных замкнутых классов, т. е. уже P_3 содержит континуум различных замкнутых классов. Вообще говоря, точная природа такого различия между двузначной и трехзначной логиками неясна.

Особый интерес в силу их различных приложений представляют собой бесконечнозначные логики. Исторически первой такой логикой была бесконечнозначная логика Лукасевича $Ł_\omega$ (1929), которая определяется следующей матрицей:

$$M = \langle [0,1]; \rightarrow, \sim, \{1\} \rangle, \text{ где}$$
$$x \rightarrow y = \min(1, 1 - x + y), \sim x = 1 - x.$$

Почти через тридцать лет $Ł_\omega$ была аксиоматизирована следующим образом: аксиома Вайсберга (4) заменяется аксиомой $((p \rightarrow q) \rightarrow q)) \rightarrow ((q \rightarrow p) \rightarrow p)$. Последние десятилетия алгебраические исследования $Ł_\omega$ приобрели исключительный масштаб и можно говорить о новом направлении в алгебраической логике. Другим интересным и весьма важным примером бесконечнозначной логики является ***интуиционистская логика*** Н. Еще ***К. Гёдель*** в 1932 показал, что никакая конечнозначная матрица не может быть для нее характеристической.

В заключение заметим, что ни одно из направлений ***неклассических логик*** так бурно не развивается, как многозначная логика. Это объясняется всевозможными приложениями и применениями многозначных логик в различных областях науки и техники и особенно в компьютерных науках. Поэтому вопрос о библиографии по многозначной логике заслуживает специального рассмотрения. Литература здесь совершенно необозрима и, по-видимому, имеет тенденцию к экспоненциальному росту. Тем не менее имеется хронологическая, а также хорошо тематизированная библиография в монографии Н. Решера (1969). Р. Вольф (1977) дополнил и довел ее до 1974 с указанием некоторых работ, которые должны были выйти в ближайшем времени. Обширная библиография, включая работы последних лет, содержится в монографии А. С. Карпенко (1997).

Важнейшим и основным источником современной литературы по многозначной логике, и в особенности их применению к компьютерным наукам, служат материалы ежегодного международного симпозиума по многозначным логикам (International Symposium on Multiple-Valued Logic), которые проводятся начиная с 1971. В материалах 22-го симпозиума дается обзор и анализ работы первых 21 симпозиумов и приводятся различные статистические данные. Разработана также база данных статей, авторов и тем.

Лит.: *Бочвар Д А., Финн В. К.* О многозначных логиках, допускающих формализацию анализа антиномий, 1.— В кн.: Исследования по математической лингвистике, математической логике и информационным языкам. М., 1972; *Они же.* Некоторые дополнения к статьям о многозначных логиках.— В кн.: Исследования по теории множеств и неклассическим логикам. М., 1976; *Зиновьев А. А.* Философские проблемы многозначной логики. М., 1960; *Карпенко А. С.* Многозначные логики (монография), в серии «Логика и компьютер», вып. 4. М., 1997; *Он же.* Логики Лукасевича и простые числа. М., 2000; *Кудрявцев В. Б.* О функциональных системах. М., 1981; *Он же.* Многозначная логика.— В кн.: Математическая энциклопедия, т. 3. М., 1982; *Яблонский С. В.* Функциональные построения в k-значной логике.— В кн.: Труды математического института им. В. А. Стеклова, т. 51, 1958; *Bolc L., Borowik P.* Many-valued logics: Theoretical foundations, v. 1. B., 1992; *Butler S. W., Butler J. T.* Profiles of topics and authors of the International Symposium on Multiple-Valued Logic for 1971 — 1991.— ISMVL, 22th, Sendai., 1992; Computer science and multiple-valued logic: Theory and applications. Amst., 1977 (2nd revised ed. 1984); *Epstein G.* Multiple-valued logic design: an introduction. Bristol, 1993; *Karpenko A. S.* Factor-semantics for n-valued logics.— «Studia Logica», 1983, v. 42, N 2/3; *Malinowski G.* Many-valued logics. Oxf., 1993; *Rescher N.* Many-valued logic. N. Y., 1969; *Rosser J. B., Turquette A. R.* Many-valued logics. Amst., 1952 (2nd ed. 1958); *Wolf R. G.* A survey of many-valued logics (1966—1974), in: Modern uses of multiple-valued logic. Dordrecht., 1977.

А. С. Карпенко

МНОЖЕСТВ ТЕОРИЯ — учение о множествах ***Г. Кантора*** — наука, зародившаяся в середине 19 в. и изучающая свойства множеств произвольной природы. Создание теории мно-

жеств было подготовлено работами математиков 19 в., ставившими целью разработку оснований анализа. Первые работы в этой области были посвящены числовым множествам и множествам функций (*Б. Больцано*, Р. Дедекинд). Уже в этих работах ставился вопрос о количественном сравнении бесконечных множеств: существуют ли различные ступени математической бесконечности, бесконечные множества разной мощности? В 1871—83 Г. Кантор сделал решительный шаг, изучив множества произвольных элементов, и дал почти современное изложение теории кардинальных и ординальных чисел и теории вполне упорядоченных множеств. Он ввел понятие сравнения двух множеств, опирающееся на понятие взаимнооднозначного их соответствия. Выяснилось, что существует бесконечная шкала неравномощных множеств (напр., множество натуральных чисел и множество действительных чисел имеют разные мощности). В отмеченном цикле работ 1871—83 Кантор предложил носящую его имя теорию действительных чисел, доказал счетность множества действительных алгебраических чисел и несчетность континуума, ввел общее понятие мощности, доказал равномощность континуумов разного числа измерений и высказал континуум-гипотезу; ввел различные классы точечных множеств, определил операции пересечения и суммирования множеств, провел различение кардинальных и ординальных чисел и их обобщение на трансфиниты. Наконец, в 1895—97 Кантор дал систематизированное изложение своих трудов и положил теорию множеств в фундамент всей математики.

В теории Кантора понятие множества не определяется, а лишь поясняется на примерах (множество всех четных натуральных чисел, множество всех натуральных решений данного алгебраического уравнения и т. д.). Множество считается заданным, если указано характеристическое свойство его элементов. Основное отношение — принадлежность одного множества другому. Общность понятия «множество» дала возможность применять его в любой математической области, и практически вся математика использует язык теории множеств. Однако самому Кантору шаг обобщения дался трудно, и его идеи были встречены современниками по-разному: Р. Дедекинд и ***Д. Гильберт*** признали выдающееся значение теории множеств, в то время как Л. Кронекер был ее убежденным противником. Широкое признание учение Кантора получило на I Международном конгрессе математиков в Цюрихе, в 1897. Однако в это же время в теории множеств обнаружились противоречия, открытие которых (Г. Кантор, С. Бурали-Форти, ***Б. Рассел***) потрясло все основание математики. Кризис этот продолжается и в настоящее время. Но стоит отметить, что противоречия возникают на самых «верхних этажах» иерархии множеств, когда мы образуем «множество всех множеств», или «множество всех порядковых чисел», или «множество всех множеств, не являющихся элементами самих себя» и т. д. Т. о., «наивная» теория множеств, т. е. в том виде, как ее создал Кантор, не может быть использована в полном объеме. С одной стороны, несмотря на противоречивость, ею продолжали пользоваться в различных областях математики (как языком, удобным для изложения предмета). С другой стороны, необходимо было исправить существующее положение дел. Были предложены различные выходы из создавшейся ситуации, но их пришлось признать в конечном итоге неудовлетворительными. Кратко эти попытки «ремонта» теории множеств резюмируются в характеристике трех основных течений, сложившихся в основаниях математики: ***логицизма, интуиционизма*** и ***формализма***. С точки зрения логицизма математика — отрасль логики. Определения и теоремы математики следует давать и доказывать в терминах логических понятий. Приспосабливая логицистическое построение математики к открытиям противоречий, Рассел с помощью разветвленной теории типов исключил непредикативные определения. Однако Рассел не смог обойтись без аксиомы сводимости, утверждающей, что для каждого ненулевого свойства высшего порядка найдется равнообъемное свойство порядка ноль. К числу наиболее современных работ относится работа У. Куайна (W. Quine), предложившего бестиповую аксиоматическую систему теории множеств (конечноаксиоматизируемую) с ограничением на схему аксиом свертывания $\exists x\ \forall y(y\in x \Leftrightarrow \varphi(y))$, где φ — стратифицируемая формула, т. е. формула, получающаяся из формулы языка теории типов «стиранием» типов (в системе Куайна существует, напр., множество всех множеств). Логицизм не смог конструктивным путем достичь своей цели.

В интуиционистской математике ***Л. Брауэр*** (L. Brouwer) ограничил использование ***исключенного третьего закона*** и ввел новую трактовку логических связок и кванторов. Была построена новая математика, включая теорию континуума. Однако эта другая математика в корне отличалась от той, которая развивалась в течение почти трех тысяч лет. Этот путь также оказался далек от решения вопроса обоснования математики. Наконец, выход был предложен Д. Гильбертом в виде «финитной установки» (см. ***Финитизм***), однако и этот путь оказался неудовлетворительным. Тем не менее именно на этом пути были сделаны, может быть, самые плодотворные и приемлемые для большинства математиков попытки преодолеть кризис. В 1904—08 Э. Цермело (E. Zermelo) предложил первую систему аксиом, которой оказалось достаточно, чтобы получить все важные для математики результаты и в которой не получалось ни одно из известных противоречий. В настоящее время существуют несколько общепринятых систем аксиоматической теории множеств, из которых наиболее известной является система Цермело—Френкеля. К последней часто добавляют аксиому выбора, которая носит крайне неконструктивный характер и утверждает существование функции выбора для любого семейства непустых попарно дизъюнктных множеств (формулировка впервые дана Цермело в 1904, и он использовал аксиому выбора для доказательства теоремы о возможности вполне упорядочения любого множества). Попытки доказать или опровергнуть аксиому выбора в рамках системы Цермело—Френкеля оказались тщетными (в 1940 К. Гедель доказал, что аксиома выбора совместна с этой системой (при условии непротиворечивости последней)), а в 1963 П. Коэн (P. Cohen) доказан совместность отрицания аксиомы выбора с системой (при том же условии непротиворечивости последней). Т. о., одной из попыток выхода из кризиса явилось создание аксиоматической теории множеств, которая занимается изучением фрагментов «наивной» теории множеств, применяя методы математической логики. Для ряда существующих систем аксиоматической теории множеств характерно ограничение схемы аксиом свертывания так, чтобы избежать возникновения противоречий. Это системы Цермело и Цермело—Френкеля. Другой ряд систем характеризуется тем, что в них противоречия устраняются как следствия непредикативных определений. Пример — теория типов Рассела. Наконец, ряд систем преследуют специфические цели (конечность числа аксиом, нестандартные логические средства вывода и т. д.). Это системы Неймана—Геделя—Бернайса, Куайна и появившиеся за последние 25 лет системы, ос-

нованные на ***неклассических логиках*** (в первую очередь — на интуиционистской логике).

Аксиоматический подход позволил решить ряд вопросов о соотношении различных аксиоматических систем теории множеств, придать точный смысл вопросам неразрешимости ряда математических проблем (континуум-проблемы, в частности), решить некоторые трудные классические проблемы топологии, теории кардинальных и ординальных чисел. Тем не менее вопрос о непротиворечивости всех этих систем остается открытым.

Тесная связь между теорией множеств и философией математики породила много вопросов о природе противоречий и аксиоматизации этой теории. Во взглядах на то, как можно было бы удовлетворительно обосновать теорию множеств, имеются большие расхождения. Но подавляющее число математиков продолжают с успехом применять понятия, методы и результаты этой теории в большинстве разделов математики и твердо верят в то, что усилия по устранению противоречий приведут к ее реабилитации. «Эта позиция отнюдь не исключает готовности интерпретировать теорию множеств совсем не так, как это обычно делается, что соответствует, очевидно, существующей потребности в пересмотре интерпретации логики и математики вообще» (*Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966, с. 416).

Лит.: *Хаусдорф Ф.* Теория множеств. М.—Л., 1937; *Бурбаки Н.* Теория множеств. М., 1965; *Коэн П. Дж.* Теория множеств и континуум-гипотеза. М., 1969; *Куратовский К., Мостовский А.* Теория множеств. М, 1970; *Йех Т.* Теория множеств и метод форсинга. М., 1973; *Александров П. С.* Введение в теорию множеств и общую топологию. М., 1977; *Кантор Г.* Труды по теории множеств. М., 1985.

В. Х. Хаханян

МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МИРОВ – идея, зародившаяся в Античности в связи с критикой геоцентрических воззрений на природу (Демокрит). В эпоху Возрождения получила развитие в работах Д. Бруно (16 в.). Концепция естественнонаучного (в частности, астрономического) негеоцентризма сыграла в истории науки важную эвристическую роль, позволив преодолеть гелиоцентризм Коперника: переход от «мира» Коперника к «миру» Д. Гершеля, в котором Солнце оказывается одной из звезд в нашей Галактике. Под влиянием этой концепции был осуществлен (уже в 20 в.) переход от «мира» Гершеля к «миру» Хаббла: наша Галактика в свою очередь оказалась не центром Вселенной, а лишь «небольшим» островком в гигантском множестве галактик (Метагалактике). Идея множественности миров в астрономическом смысле на этом не останавливается: в конце 20 в. она побуждает исследователей выдвинуть гипотезу о существовании множества Метагалактик, в котором уже и Метагалактика теряет свое привилегированное положение.

В 20 в. идея множественности миров получила дальнейшее развитие не только в мега-, но и в микронаправлении: возникло представление о качественном многообразии материи не только «вширь», но и «вглубь». В результате всех этих процессов первоначальный астрономический негеоцентризм принял более общую форму естественнонаучного негеоцентризма (концепция структурных уровней материи). Суть естественнонаучного негеоцентризма — борьба против абсолютизации «земного» (макроскопического) мира, являющегося естественной средой обитания человека, против произвольной экстраполяции любых конкретных свойств и законов этого мира на другие формы объективной реальности без учета специфики последних.

Между тем создание в 19 в. неевклидовой геометрии и теории множеств и открытие в 20 в. теории относительности и квантовой механики показали ограниченность концепции естественнонаучного негеоцентризма и поставили проблему развития и обобщения идеи множественности миров в совершенно новом и весьма неожиданном направлении. Такое обобщение оказалось необходимым в связи с потребностью понять своеобразие перехода от мира обычных «земных», объектов, с которыми человек имеет дело в своей повседневной практике («макромир»), к миру объектов гигантского масштаба («мегамир»), с одной стороны, и к миру микрообъектов («микромир») — с другой. Очевидно, что обобщение идеи множественности миров требует, прежде всего, уточнения понятия «мир». «Мир» выступает как некоторая материальная система, реализующаяся через систему взаимосвязанных атрибутов. Эта взаимосвязь имеет столь же объективный и универсальный характер, как сами атрибуты. Атрибутивный характер движения, пространства, времени, взаимодействия и т. п. и взаимосвязи между ними обусловлен тем, что они выражают то общее, что присуще не одной из сфер бытия, а всем трем сферам бытия (неорганическим, биологическим и социальным системам). Эти общие черты указанных трех сфер бытия фактически представляют собой не что иное, как объективные условия принципиальной наблюдаемости объекта исследования.

Очевидно, что объект не может быть принципиально наблюдаемым, если он не обладает таким атрибутом, как взаимодействие. Но взаимодействие предполагает движение, движение — пространство и время и т. п. Т. о., если в качестве единственного необходимого и достаточного критерия объективного существования постулируется принципиальная (т. е. прямая или косвенная, актуальная или потенциальная) наблюдаемость, то необходимые объективные условия этой наблюдаемости должны быть присущи любому объекту. Отказ от одного из этих условий неизбежно должен привести к отказу от принципиальной наблюдаемости и, следовательно, к заключению о невозможности объективного существования соответствующего объекта.

Так как атрибуты материального мира являются универсальными характеристиками любого из составляющих его материальных объектов, то все особенности каждого атрибута (в отличие от других атрибутов) универсальны. Эти особенности фиксируются в процессе познания в форме соответствующих «аксиом» (напр., аксиома Архимеда о непрерывности пространства, аксиома Лейбница о неаддитивности целого и т. п.). Развитие математики и физики за последнее столетие показало, что всеобщее содержание таких атрибутов, как пространство, время и пространственное изменение, неоднородно. Положение о неоднородности всеобщего содержания атрибутов материального мира имеет принципиальное значение: оно свидетельствует о том, что в основе самого «здания» материи лежит фундаментальное противоречие между абсолютно и относительно всеобщим содержанием атрибутов, за пределы которого исследователь не в состоянии выйти (как бы это ни хотелось исследователю). Из этого следует важный вывод о многообразии типов каждого атрибута в онтологическом смысле.

При наличии взаимозависимости между атрибутами материального мира, если модифицируется какой-то всеобщий признак у одного атрибута, то это затрагивает какие-то признаки у всех других атрибутов. В результате материальная система, реализующаяся через систему соответствующих атрибу-

тов подвергается в целом существенной модификации, и наш исследователь «вступает» в новый «мир» (онтологический негеоцентризм).

Хотя концепция множественности материальных миров в онтологическом смысле является гораздо более общей и абстрактной, чем старая концепция множественности материальных миров в естественнонаучном смысле, тем не менее она обладает еще более развитой и потому более глубокой эвристической функцией, чем это было в случае концепции естественнонаучного негеоцентризма. В области релятивистской космологии она делает понятным, почему релятивистские космологические модели не ограничиваются, подобно классическим, модификацией только «модусов» материи, но затрагивают фундаментальные характеристики таких атрибутов, как пространство и время. Более того, концепция онтологического негеоцентризма ориентирует научное исследование в области космогонии и космологии на модификацию не только фундаментальных характеристик пространства и времени, но и таких атрибутов материи, как движение, структура, причинность, взаимодействие и т. п.

В области нерелятивистской квантовой механики онтологический негеоцентризм позволяет обнаружить двойственный характер боровского принципа дополнительности; 1) взаимоисключаемость макроскопического, пространственно-временного и макроскопического причинного описания поведения микрообъектов: и 2) взаимоисключаемость пространственно-временного и причинного описания вообще. Он показывает правильность первой формулировки и ошибочность второй. В области релятивистской квантовой механики (теория элементарных частиц) концепция онтологического негеоцентризма позволяет наметить новую стратегию научного поиска. Оказывается, что наряду с квантово-полевым подходом к объединению известных физических взаимодействий возможен иной (не полевой) подход. Этот подход приводит к построению квантовой теории относительности, осуществляющей содержательный синтез релятивистских и квантовых принципов (в отличие от квантовой теории поля, объединяющей эти принципы лишь формально).

Еще более общая формулировка концепции множественности миров была дана Лейбницем (17 в.) в его учении о множественности логически возможных миров. Согласно Лейбницу, объективное существование может обрести любой мысленно воображаемый мир, если его структура не противоречит законам формальной логики. Наблюдаемый нами мир потому стал действительным (существующим актуально), что он оказался (с христианской точки зрения) наилучшим из логически возможных миров. Он является наилучшим по той причине, что в нем имеется, так сказать, оптимальное сочетание добра и зла. Благодаря этому наблюдаемый мир оказывается лучшей школой для обучения добру (соблюдению в человеческих действиях норм христианской морали).

Т. о., согласно концепции логически возможных миров, реально возможны миры с любым отклонением от атрибутов материи (внепространственный и вневременной мир; абсолютно неизменный или абсолютно изменчивый мир; мир «чистых» сущностей без явлений или «чистых» явлений без сущностей; абсолютно упорядоченный или абсолютно хаотический мир и т. п.). Следовательно, множественность логически возможных миров допускает объективное существование не только принципиально наблюдаемых, но и принципиально ненаблюдаемых миров.

Лейбницевская концепция логически возможных миров получила дальнейшее развитие в современной логике (Р. Карнап, Л. Витгенштейн, С. Крипке и др.). Так как многообразие логически возможных миров существенно зависит от системы логических законов, лежащих в основании формальной логики, то, модифицируя эту систему (изобретая новое логическое исчисление), можно модифицировать и множество логически возможных миров.

Наконец, в истории философии известна и такая интерпретация проблемы множественности миров, которая допускает объективное существование мира (или даже нескольких миров), в котором не соблюдаются не только законы природы, но и законы логики («иррациональный» мир). В этом случае мы имеем дело не только с принципиально ненаблюдаемым, но и с таким ненаблюдаемым, которое иррационально, т. е. непостижимо с помощью какого угодно логического мышления (независимо от характера логического исчисления, которое при этом используется). Познание такого мира, согласно концепции философского иррационализма, возможно только с помощью особого мистического чувства.

Итак, в конце 20 в. понятие «множественности миров» употребляется в следующих существенно разных значениях:

1) множественность материальных миров в традиционном естественнонаучном смысле (естественнонаучный негеоцентризм);

2) множественность материальных миров в онтологическом смысле (онтологический негеоцентризм);

3) множественность логически возможных миров (логический негеоцентризм);

4) множественность произвольных миров (мистический негеоцентризм).

Значения (1) и (2) допускают объективное существование только принципиально наблюдаемых миров; при этом (1) связывает принципиальную наблюдаемость с однородностью всеобщего содержания атрибутов материи, а (2) — с неоднородностью этого содержания. Значения (3) и (4) допускают объективное существование принципиально ненаблюдаемых миров; причем (3) предполагает, что принципиально ненаблюдаемый мир должен обязательно подчиняться законам логики, тогда как (4) постулирует неподчинение этого мира логическим законам.

Лит.: *Бруно Д.* О бесконечности, вселенной и мирах. М., 1936; *Бранский В. П.* Философское значение проблемы наглядности в современной физике. Л., 1962; *Он же.* Философские основания проблемы синтеза релятивистских и квантовых принципов. Л., 1973; *Визгин В. П.* Идея множественности миров. М, 1988; *Ильин В. В.* Негеоцентрические мотивы в современной науке.— В кн.: Эволюция материи и ее структурные уровни, вып. 1. М., 1981; *Кармин А. С.* Познание бесконечного. М., 1981; *Мостепаненко А. М.* Проблема существования в физике и космологии. Л., 1987; *Фатиев Н. И.* «Возможные миры» в философии и логике. Иркутск, 1993.

В. П. Бранский

МНОЖЕСТВО — философская категория, рассматриваемая, как правило, совместно с категорией ***единого***, а также одно из главных понятий математики, развитое на основании этих категорий.

Платон вводит понятие множества, исходя из противопоставления единого и иного. Единое, по определению, не подразумевает ничего, кроме себя, т. е. не допускает никакого ***отношения*** и может быть мыслимо лишь само по себе. Иное же всегда есть иное по отношению к чему-то (также иному по отношению к нему). Следовательно, иное подразумевает мно-

жество. Однако множество невозможно мыслить, исключив представление о едином, поскольку в противном случае каждая его часть (элемент) не может быть рассмотрена как единство, а будет дробиться до бесконечности. Этот аргумент был впоследствии развит ***Проклом***, который всякое множество рассматривал как причастное единому в двух отношениях: во-первых, как ограниченное целое, а во-вторых, как составленное из единичностей. Мысль о причастности множества единому он истолковал так, что всякое множество произведено от единого-в-себе, а единство является одновременно производящей мощью, которая уменьшается вместе с количественным ростом множества, поскольку последний означает уменьшение причастности единому. Важный аспект отношения единого и многого был рассмотрен Аристотелем, который среди других значений единства указал непрерывность. Непрерывное количество (величина) едино и противопоставляется раздельному количеству (см. ***число***), которое есть множество единиц. Попытка рассмотрения непрерывного количества как множества является грубой логической ошибкой, приводящей к ***апориям***. Возникновение последних Аристотель объясняет именно неправомерным представлением единого (непрерывного) как множества — единого интервала времени как множества моментов или единого отрезка прямой как множества точек.

Философия Нового времени не уделила понятию множества такого серьезного внимания, как античная. Кант ввел эту категорию в свою таблицу чистых понятий рассудка как одну из трех категорий количества (две другие — единство и цельность), но, рассматривая схемы количества, говорил уже не о множестве, а об экстенсивной величине. Последняя должна быть рассмотрена как цельность, формируемая последовательным прибавлением друг к другу множества частей.

Дальнейший философский интерес к понятию множества обусловлен развитием ***множеств теории*** в математике. Именно с этой теорией был в значительной мере связан кризис оснований математики, потребовавший значительной переоценки не только содержания математического знания, но и его философских оснований.

В качестве математической теории «учение о множествах» было создано ***Кантором***, который, впрочем, рассматривал его не как одну из математических дисциплин, а как фундамент для всей математики. Из понятия множества предполагалось вывести все основные математические понятия, прежде всего понятие числа. В основе канторовского представления о множестве лежит аристотелевское определение ***сущности***, т. е. того, что может выступать лишь как подлежащее предложения и о чем сказываются его свойства. Кантор рассматривает множество как класс предметов, наделенных общим свойством и ясно отличимых, на основании ***исключенного третьего закона***, от всех других предметов, этим свойством не обладающих. Само множество также рассматривается как сущность и может объединяться в совокупность с другими множествами. Причем часто используемый Кантором прием формирования множеств состоит в выделении всех предметов, обладающих данным свойством. Этот прием вызвал в дальнейшем серьезные подозрения из-за того, что не указывает никакой конструктивной процедуры, а потому вводит в рассмотрение объекты, имеющие сомнительный онтологический статус. Для Кантора ясное указание свойства было достаточным основанием признать существующим и предмет, которому это свойство приписывается. Иными словами, свойство конституирует сущность, о которой сказывается. Но поскольку свойство отождествлено с множеством, всякое множество является конституирующим для своих элементов. Существование объекта всегда обусловлено его включением в множество. Поэтому Кантор строит бесконечную иерархию все более мощных множеств, последовательно включаемых одно в другое. Это явно противоречит идеям Прокла, который в наращивании множественности видел угасание производящей мощи и нарастание неопределенности (беспредельность). Завершением этой иерархии явилось «множество всех множеств, не являющихся собственным элементом». Введенное так понятие содержит очевидное противоречие, однако способ его образования ничем не отличается от способов образования других понятий канторовской теории. Последнее обстоятельство поставило под подозрение все созданное Кантором учение о множествах, а заодно и значительную часть всей математики, поскольку остался неясен сам механизм появления противоречия.

Еще одно введенное Кантором понятие, которое порождает трудности, — это понятие непрерывного множества. Важным результатом Кантора является теорема о том, что мощность любого множества всегда меньше мощности множества всех его подмножеств. В частности, множество всех подмножеств множества натуральных чисел превосходит последнее по мощности, т. е. является несчетным. Кантор доказал также существование взаимно-однозначного соответствия между этим несчетным множеством и множеством всех точек произвольного отрезка прямой или множеством всех действительных чисел, лежащих в заданном интервале. Такие множества Кантор назвал непрерывными, а их множество — континуумом. Хотя эти множества довольно прочно вошли во многие учебники, их использование нельзя считать полностью логически оправданным. Уже Аристотель считал рассмотрение непрерывной конфигурации как множества грубой ошибкой. К этому можно добавить, что если признать, напр., отрезок прямой состоящим из бесконечного числа отличимых друг от друга элементов, то невозможно представить никакого способа ***индивидуации*** этих элементов и их реального различения между собой, поскольку всякое множество имен или предложений языка может быть только счетным.

Канторовский проект создания теории множеств как основания математики был позднее осуществлен Цермело, который создал аксиоматическую теорию множеств. В рамках этой теории действительно оказалось возможным дать определения основных понятий математики, исходя из понятия множества. Однако за подходом Цермело можно увидеть совершенно иные, нежели у Кантора, философские основания. Термины «множество» и «элемент множества» вводятся как неопределяемые, точнее, они определяются системой отношений, фиксированных в аксиомах. Последнее может значить, что они должны быть рассмотрены не как сущности, обладающие свойствами, а как неопределенные сами по себе объекты, обозначающие лишь места в заданной теорией абстрактной структуре.

Лит.: *Кантор Г.* Труды по теории множеств. М, 1985; *Платон.* Парменид.— Собр. соч. в четырех томах, т. 2, с. 346—412; *Прокл.* Первоосновы теологии.— В кн.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974; *Френкель А., Бар-Хиллел И.* Основания теории множеств. М., 1966; *Новосёлов М. М.* Абстракция множества и парадокс Рассела.— В кн.: Тр. научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН (1998). М., 1999.

Г. Б. Гутнер

МОДАЛЬНАЯ ЛОГИКА — область логики, в которой изучаются логические операторы, называемые модальностями. В качестве стандартных обычно используются (алетические) модальности: «необходимость» и «возможность». Первые исследования в области модальной логики принадлежат Аристотелю, который наряду с ассерторическими силлогизмами ввел в обращение модальные силлогизмы, в которых хотя бы одна из посылок является высказыванием типа «А необходимо принадлежит В», «А возможно принадлежит В». При этом необходимое Аристотель не считал возможным. Следующий шаг в развитии модальной логики сделал ученик Аристотеля Теофраст, который стал относить модальность к высказываниям в целом, а не к отдельным понятиям. Кроме того, он принял тезис: все необходимое возможно, что открыло дорогу к определению возможности через необходимость: «возможно А» эквивалентно «не необходимо не-А». В средние века произошло разделение модальностей на модальности de dicto (о речи), относящиеся к высказыванию в целом, и модальности de re (о вещи), относящиеся к свойствам. Современные исследования модальной логики связаны во многом с именем ***К. Льюиса***, построившего исчисления S1 - S6. Характерным примером могут служить его исчисления S4 и S5 (в трактовке ***К. Гёделя***). Эти исчисления строятся как расширения классической логики высказываний и классической логики предикатов. Язык логики пополняется модальным оператором □ (необходимо), действующим на предложения языка. Оператор возможности ◊ вводится как сокращение для ¬□¬. Определение формулы пополняется пунктом: если — А формула, то □ А — тоже формула.

Аксиоматику пропозиционального модального исчисления получаем, добавляя к аксиомным схемам и правилам вывода классической ***логики высказываний*** модальную схему аксиом $\Box(A \supset B) \supset (\Box A \supset \Box B)$ и правило вывода: «если доказуемо А⊃ В, то доказуемо □А⊃ □В» (правило С). Это пропозициональное модальное исчисление С2. Заменив правило С более сильным правилом вывода: «доказуемо А →доказуемо □А» (правило Гёделя) и добавив к С2 одну из аксиомных схем $\Box A \supset A$, □А⊃ □□А, ¬ □А⊃ □¬ □А, получаем пропозициональные модальные исчисления Т, S4 и S5 соответственно. С этими исчислениями не возникает никаких принципиальных проблем.

Совершенно иная ситуация возникает, если эти «модальные приставки» добавлять к классической ***логике предикатов***, поскольку в предикатных модальных контекстах может нарушаться закон подстановочности тождественных $\forall x \forall y (x = y \supset (F(x) \supset F(y))$. К примеру (пример Куайна), утверждение «необходимо, что 9 больше 7» и его экзистенциальное обобщение «∃ х такой, что необходимо, что х больше 7» верно, если х есть 9 и 9 есть натуральное число, но неверно, если х есть 9 и 9 есть число планет.

Согласно Куайну, вхождение переменной х в открытую формулу «необходимо, что х больше 7» референциально неясно, поскольку нельзя гарантировать, что, будучи связанной, переменная х именует в точности один объект. Поэтому модальная логика предикатов требует некоторого изменения принципов, на которых построена немодальная стандартная теория квантификации.

В частности, экзистенциальное обобщение в модальных контекстах должно основываться на следующем правиле: ∃ -квантификация открытого предложения справедлива, если, и только если, имеется замкнутый терм, подстановка которого на место переменной квантификации приводит к истинному предложению. Соответственно подстановочность тождественного имеет место, если, и только если, взаимозаменяемые термины являются синонимами.

Принятие такого принципа в теории квантификации ведет к т. н. подстановочной интерпретации кванторов, в отличие от стандартной, или объективной, их интерпретации. В стандартной интерпретации значениями связанных переменных являются объекты универсума, в подстановочной – термины языка. Подстановочная теория ничего не говорит о существовании или несуществовании объектов; она исследует лишь определенные отношения между утверждениями языка. Все истины теорий подстановочного типа являются в общем случае лингвистическими, и их использование для описания конкретных ситуаций требует дополнительных допущений о характере универсума (множестве объектов, допустимых в данной ситуации). Еще один способ обоснования квантификации в модальных контекстах основан на допущении, согласно которому значениями связанных переменных в модальных контекстах являются не объекты и не термины, а смыслы, т. е. определенные способы понимания объектов. При этом одному и тому же объекту могут соответствовать различные смыслы (подробнее см.: ***Именования теория***, ***Экстенсиональность***).

С учетом этих разъяснений становится понятным, что, хотя чисто технически нет никаких препятствий к построению предикатных модальных исчислений С2, Т, S4, S5 посредством указанных выше «модальных приставок», в этих исчислениях (за исключением S5) нельзя гарантировать безусловного выполнения принципа подстановочности тождественного. Поэтому поступают следующим образом: помимо предикатных исчислений С2, Т, S4 введением дополнительной аксиомной схемы, известной как формула Баркан: ∀ х□А(х) ⊃ □ ∀ хА(х) (в S5 эта формула является теоремой). Принцип подстановочности тождественного строго выполняется в ВС2, ВТ, BS4, S5. В модальных предикатных исчислениях с равенством («модальная приставка» присоединяется в этом случае к классическому исчислению предикатов с равенством) для обеспечения подстановочности тождественного должно выполняться условие ∀ х∀ у(х=у ⊃ □(х=у)).

Содержательные трудности возникают и в связи с самой «модальной приставкой». Исчисления с правилом Гёделя и аксиомной схемой □А⊃ А называются нормальными, т. е. соответствующими содержательным стандартам логической необходимости: всякая теорема логически необходима (логически истинна) и всякое необходимо истинное утверждение истинно. Все остальные исчисления не считаются нормальными, и для них отдельно должны быть указаны смыслы, в каких они используют операторы необходимости и возможности.

Вот некоторые возможные смыслы этих операторов, отличные от указанного выше «алетического» смысла □ и ◊. 1) □ означает доказуемость, а ◊ - непротиворечивость (интуиционистские модальности, не исключающие, впрочем, существования специальной логики доказуемости); 2) □ означает обязательность в смысле необходимости соблюдения норм, а ◊ - позволение, или отсутствие запрещения (деонтические модальности); 3) □ означает приемлемость эмпирической гипотезы, а ◊ - ее неотвергаемость (индуктивные модальности); 4) □ означает «везде» или «всегда», а ◊ - «кое-где» или «иногда» (пространственно-временные модальности); 5) □ означает «знаю, что», а ◊ - «не знаю не» (эпистемические модальности). Существенно, что этот список потенциально неограничен (т. е. он ограничен только нашей изобретательностью, а не существом дела).

Синтаксические характеристики операторов □ и ◊ во всех этих случаях должны быть различными. Напр., для деонтических модальностей не проходит аксиомная схема $\Box A \supset A$, поскольку нормы могут быть нарушены. Вместо нее должна использоваться аксиомная схема $\Box A \supset \neg \Box \neg A$ (обязательная норма допустима).

Для всех этих и многих других модальных исчислений остро встала проблема их формальной интерпретации: построение адекватной им формальной семантики, в которой: 1) каждая формула исчисления является либо истинной, либо ложной; 2) каждая доказуемая формула истинна (непротиворечивость исчисления); 3) каждая истинная формула доказуема (полнота исчисления); 4) установлена тесная связь с содержательной семантикой.

Первый шаг был сделан ***Р. Карнапом***. Используя идеи Лейбница, он строит семантику на основе множества описаний состояния (положений дел, характеризуемых средствами языка, или «возможных миров»). Высказывание «А возможно» семантически характеризуется им как «А истинно хотя бы в одном описании состояния (возможном мире)» и высказывание «А необходимо» как «А истинно во всех описаниях состояния (возможных мирах)».

Следующий шаг связан с именем ***С. Крипке***. Он отказался от обязательного представления возможного мира в виде описания состояния, зависящего от структуры логического языка. Такое представление сохраняется только в канонических моделях (максимально непротиворечивых множествах), тогда как в общем случае возможный мир — это просто элемент произвольного непустого множества (возможных миров). При этом допускается возможность существования изолированных элементов такого множества (элементов, не связанных ни с какими другими элементами множества).

Для формального выражения этой идеи Крипке вводит отношение достижимости — некоторое бинарное отношение R, определимое на множестве возможных миров. Пусть a и b — возможные миры. Тогда, если имеет место a R b, то эти миры связаны: из мира a можно достичь мира b. В противном случае это оказывается невозможным. Формальные семантики для различных исчислений различаются теперь только свойствами отношения R. Так, чтобы получить адекватную семантику для S4, достаточно предположить, что отношение R рефлексивно и транзитивно. Если дополнительно предположить симметричность этого отношения, то получим адекватную семантику для S5. В этом последнем случае каждый возможный мир достижим из каждого, и надобность в специальном отношении достижимости отпадает. Предложенная Карнапом формальная модальная семантика соответствует этому частному случаю и годится, следовательно, только для S5.

Далее, для каждой предикатной модели каждый мир w из множества возможных миров W, на котором определено бинарное отношение достижимости R, характеризуется непустым множеством D_w индивидов, существующих в этом мире. Существует также выделенный элемент w*, называемый действительным миром. Для разных w множества D_w могут быть разными.

С этой точки зрения понятно, почему принцип подстановочности тождественного и экзистенциальное обобщение требуют ограничений в модальных контекстах. Если индивидные константы или переменные находятся в сфере действия модального оператора, то они могут обозначать один и тот же индивид в действительном (выделенном) мире, но различные индивиды в других возможных мирах (а в каких-то мирах ничего не обозначать). Поэтому, чтобы указанные принципы были применимыми в модальных контекстах, каждый входящий в этот контекст индивидный символ должен обозначать один и тот же объект во всех мирах, связанных с данным миром отношением R.

Быстрый рост числа модальных исчислений в 70—80-е гг. поставил вопрос о создании более общей и более богатой по своим возможностям формальной семантики, чем семантика Крипке. Один из путей создания такой семантики связан с именем З. Стахняка. Его основная идея элегантна и проста, хотя ее реализация технически может быть очень сложной. Семантика Крипке является теоретико-множественной. Каждый «возможный мир» есть просто лишенный внутренней структуры элемент некоторого множества, которому (элементу) в предикатных интерпретациях приписано еще одно множество — множество индивидов, допустимых в этом мире. Вся ее изобразительная сила определяется поэтому только свойствами отношения R. Если удастся наделить и сами элементы внутренней структурой, то изобразительная мощь формальной семантики резко возрастет.

Для реализации этой идеи Стахняк использовал сочетание алгебраических и теоретико-множественных подходов. На исходном множестве, рассматриваемом в качестве алгебраического объекта, можно построить вторичное множество алгебраических структур (напр., ультрафильтров). На новом множестве процесс можно повторить, получая множество элементов с более богатой структурой, а затем построить на нем отношение достижимости R. Тем самым мы получаем семантику возможных миров, в которой в отличие от семантики Крипке элементы базисного множества могут быть наделены сколь угодно сложной внутренней структурой.

Такого рода формальная семантика обладает огромной изобразительной силой. Ее можно использовать не только для интерпретации существующих модальных исчислений, но и для построения новых модальных исчислений, обладающих наперед заданными желательными семантическими свойствами. Фактически впервые появилась возможность того, что современная формальная логика может быть использована не только и даже не столько в качестве преимущественного средства для построения оснований математики, как это повелось со времен ***Д. Гильберта***, сколько в качестве метода построения оснований любого вида научного знания, в том числе философского.

Лит.: *Gabbay D. M.* Investigations in Modal and Tense Logics with applications to problems in Philosophy and linguistics. N. Y., 1976; *Леммон Е.* Алгебраическая семантика для модальных логик I. II.— В кн.: Семантика модальных и интенсиональных логик. М., 1981; *Костюк В. Н.* Элементы модальной логики. К., 1976; *Крипке С.* Семантический анализ модальной логики.— В кн.: *Фейс Р.* Модальная логика. М, 1974; *Stachniak Z.* Introduction to model theory for Lesniewski's Ontology. Wroclaw, 1981; *Hughes G. E. and Cresswell M. J.* A Compation to Modal Logic. Methuen — London, 1984; *Van Benthem J. A. F. K.* Modal and Classical Logic. Napoli, 1983; *Zeman J. J.* Modal Logic. The Lewis-Modal Systems. Oxf., 1973; *Segerberg K.* An essay in classical modal logic — «Filosofiska Studier», Uppsala, 1971, N 13; *Chagrov A. V., Zakharyaschev M.* Modal Logic. Oxf., 1997.

В. Н. Костюк

МОДЕЛЕЙ ТЕОРИЯ - раздел математической логики, изучающий модели формальных теорий, соотношения между моделями и теориями и преобразования моделей. Предшественниками теории моделей были ***Б. Больцано*** и Э. Шрёдер, осознавшие понятие выполнимости формулы на интер-

претации. В настоящий момент теория моделей делится на следующие разделы:

Классическая теория моделей (КМТ), изучающая теоретико-множественные модели классических теорий.

Алгебраическая теория моделей (АТМ), изучающая прежде всего модели ***неклассических логик,*** базирующиеся на обобщенной семантике истинностных значений.

Теория моделей Крипке (СВМ), изучающая модели ***неклассических логик,*** базирующиеся на ***возможных миров семантике.***

Интерпретации реализуемости (ИР), моделирующие логики и теории как исчисления задач.

КМТ берет начало от работ Лёвенгейма (1915) и ***Скулема*** (1920), установивших существование моделей любой бесконечной мощности для любой непротиворечивой теории, имеющей бесконечную модель. Этот результат вначале рассматривался как парадоксальный, потому что из него следовало существование счетных моделей несчетных множеств, а мощность множества в те времена содержательно интерпретировали как число элементов, по аналогии с конечными множествами, а не как сложность его задания, как сейчас делается по аналогии с теорией алгоритмов. Фундаментальным результатом КМТ явилась теорема Гёделя о полноте классической ***логики предикатов*** (первого порядка), из которой следует существование моделей у любых (основанных на этой логике) непротиворечивых теорий. В 70-е гг. выяснилось, что теорема Гёделя о полноте эквивалентна аксиоме выбора ***множеств теории.***

Если задана некоторая сигнатура (перечисление констант, функциональных символов и предикатов вместе с числом аргументов у них), то (классической) интерпретацией данной сигнатуры является непустое множество объектов — универсум интерпретации, и функция вычисления значения ζ, сопоставляющая каждой константе — элемент универсума, n-местной функции f — функционал $U^n \to U$, n-местному предикату P — функционал $U^n \to \{0,1\}$. В интерпретации естественно определяется понятие значения любого терма и любой формулы теории (точное определение истинности формулы в интерпретации было впервые дано ***А. Тарским).*** Интерпретация называется моделью теории, если в ней истинны все аксиомы теории. Еще одной формулировкой теоремы полноты Гёделя является совпадение множества теорем с множеством формул, истинных в любой модели теории.

По теореме Мальцева о компактности, теория имеет модель тогда, и только тогда, когда любое конечное число ее аксиом имеет модель. Эта теорема послужила основой для построения нестандартных моделей традиционных математических объектов, таких, как действительные и натуральные числа.

В самом деле, взяв в качестве теории все истинные на стандартной модели формулы и добавив новое число ω и бесконечную совокупность аксиом $\omega > 0$, $\omega > 1$, $\omega > n$, мы получаем, что любая конечная совокупность новых аксиом удовлетворяется на стандартной модели. Значит, есть и модель, где они все выполнены. Она сохраняет все выразимые на языке логики предикатов свойства стандартной модели, но пополнена новыми элементами.

Позитивно использовал существование нестандартных моделей А. Робинсон (1960). Он показал, что в нестандартной модели анализа можно на строгой основе возродить методы математиков 17—18 вв., использовавших бесконечно малые и бесконечно большие величины. Основополагающим явился здесь результат, что любое конечное нестандартное число однозначно разлагается в сумму стандартного и бесконечно малого. Далее, сохранение всех выразимых свойств используется для установления принципов переноса, которые позволяют отбрасывать бесконечно малые либо доказывать общее утверждение о стандартных числах на основе рассмотрения одной бесконечно малой либо бесконечно большой величины. Но здесь приходится строго разделять формулы стандартного языка и формулы метаязыка, говорящего о нестандартной модели. В частности, утверждения, явно включающие предикат «быть (не)стандартным», уже могут нарушать все свойства стандартной модели. Дальнейшее развитие нестандартного анализа привело к теории полумножеств Г. Хаека и к альтернативной теории множеств С. Вопенки, где конечные нестандартные совокупности могут включать бесконечные подклассы.

Современная КМТ развивается во многих направлениях, большинство из которых в данный момент имеют дело со сложнейшими идеальными математическими понятиями (***абстрактными объектами***) без выхода на общенаучные либо методологические результаты. Правда, приятным исключением является совокупность теорем, характеризующих теории частного вида через их модели. $\forall$-теория — это теория, все аксиомы которой имеют вид $\forall \vec{x} A(\vec{x})$, где x — совокупность переменных, и A не содержит кванторов.

Теорема Лося. Теория представима как $\forall$-теория тогда, и только тогда, когда каждая подсистема ее модели также является ее моделью.

Эта теорема при внешней простоте формулировки требует использования абстрактных и сложных конструкций КМТ. Таковы же и другие теоремы характеризации. В частности, совокупность систем называется многообразием, если она является множеством моделей теории с аксиомами вида $\forall \vec{x} P(t(\vec{x}))$, где P — предикат. Многообразия — это $\forall$-теории, модели которых сохраняются при гомоморфизмах. Теоремы характеризации используются в современной информатике для описания абстрактных типов данных.

АТМ началась с предложенной Линденбаумом и Тарским концепции, согласно которой любая теория может рассматриваться как алгебра, операциями которой являются логические связки, а объектами — классы формул, для которых доказуема эквивалентность. Такая алгебра называется алгеброй Линденбаума-Тарского (ЛТ-алгеброй) теории. ЛТ-алгебра классической теории — булева алгебра. ЛТ-алгебра интуиционистской — псевдобулева, теории в модальной логике S4 — булева алгебра с замыканиями. Данный подход был вторым основанием и инструментом для построения альтернативной теории множеств. Для неклассических логик он математически эквивалентен СВМ и поэтому в последнее время употребляется менее интенсивно. Трудностью в АТМ является интерпретация кванторов. Для данной цели была развита теория цилиндрических алгебр.

Семантика возможных миров (СВМ) предлагалась уже Аристотелем, который рассматривал теорию модальных суждений. Ее предшественником можно считать Г. Лейбница, который явно ввел понятие возможного мира. В современном виде она впервые была предложена для частного случая интуиционистской логики ***Э. Бетом*** (1954) и последовательно развита для целого ряда логик ***С. Крипке***, имя которого она и получила.

При СВМ интерпретациях имеется некоторая алгебраическая система классических (либо, в более тонких случаях, алгебраических) моделей, называемых мирами, связанных отноше-

ниями и порою функциями. Для модальных логик СВМ интерпретации обычно используют единственное бинарное отношение достижимости.

Логика L называется шкальной, если любая интерпретация с той же системой миров, что у модели L, также является моделью L. Т. о., шкальные логики накладывают ограничения не на отдельные миры, а на их внешние взаимосвязи.

Один из интереснейших результатов современной СВМ — перечисление всех суперинтуиционистских и модальных пропозициональных логик, обладающих интерполяционным свойством Крейга: для любой доказуемой импликации $A \Rightarrow B$ найдется формула C, содержащая лишь термины, общие для A и B, такая, что доказуемы $A \Rightarrow C$ и $C \Rightarrow B$. В работах Л. Л. Максимовой показано, что логик, обладающих свойством Крейга, конечное число.

Математическая структура вынуждения, использованная П. Дж. Коэном как промежуточный шаг для построения нестандартных классических моделей теоретико-множественных систем, позднее получила название моделей Крипке для ***интуиционистской логики***. С их помощью решена проблема Гильберта: доказана независимость аксиомы выбора и континуум-гипотезы. Далее, теми же методами установлена невозможность явного построения, в частности, неизмеримого множества действительных чисел и нестандартной модели анализа. Исторически это было одно из первых использований СВМ.

Последний класс моделей — ИР. Колмогоровская интерпретация допускает значительную гибкость в классе используемых функционалов, поэтому в ИР используются и алгоритмы, и топологические пространства с непрерывными преобразованиями, и категории, и формальные выводы, и комбинации данных объектов.

Наиболее значительные в методологических аспектах результаты, полученные при помощи ИР за последнее время, следующие. Доказана совместимость с интуиционистской математикой моделей брауэровских концепций творящего субъекта и беззаконных последовательностей (см. ***Интуиционизм***) и построены модели вычислимости, основанные на данных концепциях. Т. о., обосновано, что содержательный вычислительный метод может быть представлен как композиция ***алгоритма***, творческого процесса и физических измерений. Доказано, что для многих аксиоматических систем добавление аксиомы выбора к конструктивному анализу и к теории множеств с интуиционистской логикой не нарушает эффективности доказательств. Т. о., аксиома выбора на самом деле не приводит сама по себе к чистым теоремам существования; в данном смысле она концептуально противоречит ***исключенного третьего закону***, который с необходимостью приводит к таким теоремам.

Лит.: *Кейслер Г., Чэн Ч. Ч.* Теория моделей. М., 1977; *Максимова Л. Л.* Интерполяционные свойства суперинтуиционистских, модальных и позитивных логик.— В кн.: Модальные и интенсиональные логики и их применение к проблемам методологии науки. М., Наука, 1984.

Н. Н. Непейвода

МОДЕЛИРОВАНИЕ — представление процесса или ситуации с помощью модели. Применяется для исследования и/или управления. Процедуры моделирования используются как в чисто теоретических (математика, логика), так и в прикладных сферах. Можно выделить два типа моделирования, основанные на двух различных определениях модели.

В первом случае модель — это конструкция, изоморфная моделируемой системе. При таком моделировании каждому объекту системы ставится в соответствие определенный элемент моделирующей конструкции, а свойствам и отношениям объектов соответствуют свойства и отношения элементов. Классическими примерами моделей, основанных на изоморфизме, являются модели аксиоматических систем в математике. Они задают ***семантику*** формальных построений и создают возможность для содержательной интерпретации аксиом. Сами аксиомы, как и следствия из них, считаются предложениями некоторого формального языка. Кроме того, задана область интерпретаций, представляющая собой множество индивидных объектов. Изоморфизм задается функцией, сопоставляющей каждому имени языка некоторый объект из заданного множества, а каждому выражению языка некоторое отношение объектов этого же множества. Если любое высказывание, которое выведено из аксиом, истинно в области интерпретаций (т. е. соответствует реальным отношениям объектов), то эта область называется моделью системы аксиом. Моделирование в математике используется, напр., для доказательства непротиворечивости формальных систем. Так была, в частности, доказана непротиворечивость неевклидовых геометрий. При рассмотрении систем Лобачевского и Римана, как формально построенных аксиоматик, можно найти для каждой из них такое множество объектов в евклидовом пространстве, для которого существует описанное выше соответствие между этим множеством и системой аксиом. Поэтому геометрии Лобачевского и Римана непротиворечивы, если, конечно, непротиворечива евклидова геометрия.

Этот тип моделирования используется не только в чистой математике, но также при математическом описании природных, общественных, технологических и т. п. систем. Смысл такого описания состоит в том, что отношения между элементами системы выражаются с помощью уравнений, причем так, чтобы каждому термину содержательного описания системы соответствовала какая-либо величина (константа или переменная) или функция, фигурирующая в уравнении. Сами уравнения называются при этом моделью. Чаще всего математическое моделирование требует ***абстракции***, т. е. отвлечения от некоторых свойств и отношений в моделируемой системе. Это позволяет достичь общности модели и утверждать, что она, игнорируя частности, описывает достаточно широкий круг процессов или систем. К тому же без таких упрощений моделирование оказывается бессмысленным (из-за чрезмерной сложности модели) или вообще невозможным. Другим важным гносеологическим условием моделирования является измеримость всех описываемых объектов и отношений. Чтобы построить модель, необходимо найти их числовое представление. Всякий моделируемый процесс должен быть полностью охарактеризован с помощью параметров, поддающихся измерению.

Второй тип моделирования основан на понятии «черный ящик». Этим термином называют в кибернетике объект, внутренняя структура которого недоступна для наблюдения и о котором можно судить только по его внешнему поведению, в частности по тому, как он преобразует приходящие на вход сигналы. Если некоторая система слишком сложна, то нет смысла искать ее математическое описание. Проще попытаться построить вместо нее другую систему, которая при заданных условиях будет вести себя точно так же. Такое моделирование часто используется при исследовании отдельных систем живых организмов с помощью компьютерной симуляции. Описать работу живого организма уравнениями крайне тяжело. Но возможно построить компью-

терную схему, которая при подаче на вход определенного стимула давала бы на выходе реакцию, тождественную или близкую к реакции моделируемой системы. Если спектр совпадающих входных и выходных процессов достаточно широк, то можно ожидать, что построенная схема точно воспроизводит исследуемый объект.

Лит.: *Эшби У. Р.* Введение в кибернетику. М., 1959; *Гастев Ю. А.* Гомоморфизмы и модели. Логико-алгебраические аспекты моделирования. М., 1975; *Кузин Л. Т.* Основы кибернетики. В 2-х т. М., 1979; *Булос Дж., Джеффри Р.* Вычислимость и логика. М., 1994.

Г. Б. Гутнер

МОДЕРАТ (Μοδέρατος) из Гадеса (финикийское поселение в Испании) (2-я пол. I в. н. э.) — философ-пифагореец, автор сочинения «Пифагорейские учения» в 10/11 книгах, которое используется Порфирием в сочинениях «Жизнь Пифагора» (48—53) и «О материи» (ср.: *Simpl.* In Phys., p. 230, 34 ff. Diels). Сводка мнений Модерата о душе дается Ямвлихом (De Anima, ap. Stob. Anth. I 364). Приписываемые Модерату рассуждения о числе (*Stob.* Anth. I p. 21 Wachsm.) сходны с пассажами из ***Теона*** Смирнского (p. 18, 3 ff. Hiller). На основании интерпретации сохранившихся фрагментов можно предположить (Доддс), что Модерат в ходе толкования платоновского «Парменида» предвосхитил ряд основных инноваций Плотина (сверхбытийное ***Единое***, а также — на примере числа — описание процесса разворачивания единства во множество и обратно) или же во всяком случае что существовала традиция, для которой был характерен отказ от среднеплатонического отождествления единого с ***нусом*** и которая могла оказать влияние на Плотина (или Аммония).

Лит.: *Dodds E. R.* The «Parmenides» of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One».— «Classical Quarterly» 22, 1928, p. 129-142; *Whittaker J.* Epekeina nou kai ousias.— «Vigiliae Christianae» 23, 1969, p. 91—104; *Он же.* Neopythagoreanism and Negative Theology.— «Symbolae Osloensis» 44, 1969, p. 109—125; *Он же.* Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute.— Ibidem. 48, 1973, p. 77—86.

А. В. Пахомова

МОДЕРНИЗАЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ — один из аспектов универсального процесса ***модернизации социальной***, роль которого, первоначально подчиненная решению задачи экономического роста, постепенно усиливается до такой степени, что именно политическая модернизация оказывается решающей для успешной трансформации общества традиционного в современное.

Политическую модернизацию можно рассматривать исторически, типологически и эволюционно. В первом случае в фокусе внимания оказывается опыт стран Западной Европы и Северной Америки, первыми осуществивших социальную модернизацию. При этом необходимо иметь в виду, что ритм, последовательность стадий и институциональные формы политической модернизации, проявленные в ходе модернизации западных стран, не являются универсальными нормами политического развития, хотя и составляют сущностные характеристики этого процесса. Социокультурная специфика «западных демократий» ставит естественный предел попыткам имитировать ее политические институты и процедуры в иных культурных контекстах.

Отсюда — практическая невозможность построить типологию политических систем, которая смогла бы ранжировать промежуточные формы по признаку большей или меньшей модернизированности. В этом — принципиальная слабость типологического подхода.

Эволюционный подход, предложенный Дж. Коулменом, определяет политическую модернизацию как открытый и бесконечно вариативный процесс. Политическая система обретает качество современной, когда она достигает структурной дифференциации, соответствует императивам равенства и обладает высокой интегративно-адаптивной способностью. Конфликтно-продуктивное взаимодействие этих трех факторов, образующих «синдром развития», приводит к тому, что вырабатываются принципиально новые способы интеграции дифференцированной политической системы, консолидации ее властных институтов. Решается задача обеспечения расширенного участия граждан в политическом процессе и распределения всевозможных ресурсов. Система, успешно освоившая эти базисные функции, способна обеспечить свою легитимацию и заложить основы для решения принципиальной проблемы — формирования новой (национальной) ***идентичности.***

Исторически первичной является западная модель политической модернизации, в которой начальной фазой выступила рационализация властного авторитета (17—18 вв.), дифференциация политических функций и институтов (19 в.) и расширение политического участия (20 в.). Однако для постколониального мира 60-х гг. 20 в., а также для посткоммунистического мира 90-х началом политической модернизации оказывается конечная фаза западной модели, что ведет к значительным перегрузкам становящейся политической системы. В этой ситуации приходится учитывать не только перспективу политического развития, но и упадка, и даже — коллапса политики как таковой. Последнее возможно, если модернизирующаяся политическая система не сможет справиться с набором кризисов, способность преодолевать которые свидетельствует о приближении данной политической системы к стадии политической современности. Это кризисы идентичности, легитимности, проникновения, участия и распределения.

Специфика политической модернизации в каждой стране определяется тем, в какой последовательности и в каком сочетании эти кризисы возникают и преодолеваются. Современная политическая система также не избавлена от этих кризисов — она лишь обладает значительно большими возможностями для их нейтрализации.

Лит.: *Eisenstadt S. N.* The Political Systems of Empires. N. Y., 1962; *Huntington S. P.* Political Modernization: America vs. Europe.— «World Politics», v. 18, 1966, N 3; *Welch C. E., Jr.* (ed.). Political Modernization. A Reader in Comparative Political Change. Belmont (Calif.), 1967; *Organski A. F. K. G.* The Stages of Political Development. N. Y., 1967; *Apter D. E.* Some Conceptual Approaches to the Study of Modernization. Englewood Cliffs (N. J.), 1968; *Huntington S. P.* Political Order in Changing Societies. New Haven (Conn.), 1968; *De Schweinitz Jr.* A. Growth, Development, and Political Modernization.— «World Politics», v. 22, 1970, N 4; *Binder L., Coleman J. S. et al.* Crises and Sequences in Political Development. Princeton (N.J.), 1971; *Baum R. C.* On Political Modernity: Stratification and the Generation of Societal Power. — В кн.: Perspectives on Modernity: Essays in memory of Jan Weinberg. Toronto, 1972; *Lewis P. M.* Economic Reform and Political Transition in Africa.— «World Politics», v. 49, 1996.

Л. В. Поляков

МОДЕРНИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНАЯ — совокупность экономических, демографических, психологических и политических изменений, претерпеваемых обществом традиционного типа в процессе его трансформации в общество современного типа (см. ***Современность***). Различение этих двух типов обществ (появившееся в кон. 19 в. в работах таких социоло-

гов, как ***Г. Спенсер*** и Ф. Теннис) наиболее последовательно введено и обосновано французским социологом ***Э. Дюркгеймом*** в работе «О разделении общественного труда» (1893; рус. пер.: М., 1991). Критерий, избранный Дюркгеймом, — тип социальной связи, обозначенный им термином «солидарность». Для обществ традиционных характерна «механическая» солидарность или «солидарность по сходствам», что предполагает построение общества путем простого суммирования однородных исходных социальных ячеек — «кланов». Общество современное строится принципиально иначе, поскольку ему присуща «органическая солидарность», превращающая его в системную целостность, где каждый элемент выполняет собственную неповторимую функцию. Процесс разделения функций (разделение общественного труда) сообщает современному обществу внутреннюю динамику, которой принципиально лишено общество традиционное.

Неявное предположение Дюркгейма о том, что только западные общества перешли рубеж, достигли эпохи «современности», нашло свое развитие в исследованиях немецкого социолога ***М. Вебера***. В книге «Протестантская этика и дух капитализма» (1905; рус. изд. см.: *Вебер М.* Избр. произв. М., 1990) он показал обусловленность становления западного типа общества (в котором все виды жизнедеятельности — от музыки до политики, от архитектуры до бухгалтерского учета — тяготеют к максимальной рационализации) появлением специфической «хозяйственной этики» протестантизма. Вебер при этом не отождествлял современность как социальный тип с Западом, но его исследования хозяйственной этики основных мировых религий не давали оснований полагать, что для незападных традиционных обществ открыта подобная же перспектива модернизации.

Теоретическое наследие классиков социологии по вопросу модернизации нашло свое применение и переосмысление в 50—60-х гг. 20 в. в эпоху деколонизации и появления новых государств. Постколониальному миру Азии, Африки, а также Латинской Америки американскими социологами была предложена «теория» (точнее — набор теорий) социальной модернизации как стратегия ликвидации «недоразвитости» путем трансформации традиционного общества в современное. При этом тип современного общества был универсализирован и выведен за пределы западного исторического контекста, а сама социальная модернизация уже не отождествлялась исключительно с рационализацией. Центральная посылка этой теории такова: постколониальный мир должен модернизироваться по образцам Запада лишь потому, что сам Запад на несколько столетий раньше проделал этот же путь под действием неумолимой исторической необходимости (см. ***Вестернизация***). Попытка Я. Вайнсберга предложить подход, ограничивающий применение термина «социальная модернизация» только постколониальным миром, а для описания западного опыта с кон. 18 в. и для Латинской Америки предложить термины «ремодернизация» и «демодернизация», последователей не нашла (см.: *Weinberg I.* The Concept of Modernization: On Unfinished Chapter in Sociological Theory.— В кн.: Perspectives on Modernity: Essays in Memory of Ian Weinberg. Toronto, 1972, p. 11-12).

Основной акцент социальной модернизации был сделан на индустриализацию экономики, в ходе которой происходит радикальное преобразование всех социальных структур традиционного, т. е. аграрного, общества. Предполагалось, что развитие индустриального производства должно вызвать спрос на научное знание и новые технологии, вызвать переток сельского населения в города и развитие городов (см. ***Урбанизация***), принципиально изменить статус традиционной (объединяющей несколько поколений) крестьянской семьи и постепенно вытеснять ее семьей нуклеарной, высвобождающей индивида и задающей новую мотивацию его деятельности. Индустриализация — лишь один аспект социальной модернизации, но он «столь могуществен по своим последствиям, что изменяет недееспособные социальные институты и обычаи с помощью создания новых ролей и способов социального действия, основанных на использовании машины» (см.: *Apter D.* The Politics of Modernization. Chi., L., 1965, p. 68).

Переход от ***традиционализма*** к современности осмысливается как: индивидуализация (базовой социальной единицей во все большей степени становится индивид, а не группа); дифференциация (передача отдельных функций, ранее принадлежавших «семье», специализированным ***институтам социальным***); и формализация (подход к социальным институтам как действующим на основе абстрактных и универсальных законов и правил, предполагающий доминирующую позицию науки и экспертов). Чем глубже изменения традиционного общества по этим параметрам, тем более оно обретает способность использовать ***инновации*** не разрушаясь.

В конечном счете социальная модернизация понималась как альтернатива социалистическому решению триединой проблемы т. н. третьего мира — проблемы искоренения голода, болезней и неграмотности.

Именно относительная нерешенность этой проблемы, выражающаяся в абсолютном отставании по параметрам социально-экономического благополучия третьего мира от развитых (западных) стран (после исчезновения альтернативного ***«второго мира»*** — «социалистического лагеря» — укореняется противопоставление «богатого» Севера и «бедного» Юга), привела к тому, что теория социальной модернизации оказалась дискредитированной как в западном научном сообществе, так и в странах, которым она адресовалась как стратегия развития. Однако само понятие современного общества или современности продолжает оставаться одним из центральных во многих социально-философских и социологических теориях. При этом можно выделить два основных подхода. Один состоит в том, чтобы определить современность не через привязку к конкретному пространственно-временному континууму, а через основной признак. Так поступил Д. Аптер, утверждавший: «Быть современным — значит воспринимать жизнь как выбор, как предпочтение одного другому, как альтернативность» (Ibid., p. 10).

Другой подход нацелен на описание институциональной структуры современности и наиболее полно представлен Гидденсом, который выделил четыре основных института: 1) ***капитализм*** (накопление капитала на конкурентных рынках труда и товаров); 2) индустриализм; 3) вооруженные силы (контроль над средствами насилия в контексте индустриализации войны); 4) национальное государство (см.: *Giddens A.* The Consequences of Modernity. Stanford (Calif.), 1990, p. 56— - 59).

Базовые понятия теории социальной модернизации могут продуктивно использоваться для описания и анализа процессов посткоммунистической трансформации на постсоветском пространстве, а также для реконструкции модернизационного процесса в России.

Лит.: *Парсонс Т.* Система современных обществ. М., 1997; *Поляков Л. В.* Путь России в современность: модернизация как деархаизация.— ИФ РАН. М., 1998; *Eisenstadt S. N.* Transformation of

Social, Political, and Cultural Orders in Modernization.— «American Sociological Review», v. 30, 1965; *Horovitz I.* Three Worlds of Development: the Theory and Practice of International Stratification. N. Y., 1972; *Berger P., Berger B., Kellner H.* The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. N.Y., 1973; *Chodak Sz.* Societal Development. N.Y., 1973; *Worsley P.* The Three Worlds: Culture and World Development. L., 1984; *Von Laue Th.* The World Revolution of Modernization: The Twentieth Century in Global Perspective. N. Y., Oxf., 1987; *Harris P.* Inside the Third World. The Anatomy of Poverty. L., 1993; *Huntington S. P.* The Clash of Civilizations and the Remaking the World Order. N. Y., 1996.

Л. В. Поляков

МОДЕРНИЗМ (от франц. moderne — новейший, современный) — общее наименование в первую очередь художественных течений и практик, формировавшихся с кон. 19 в.; порвав с принципом гуманистически окрашенного реализма, они тем самым бросили вызов преобладавшим эстетическим нормам эпохи, равно как и самой ее морали. Возникающий в это время новый реализм (Э. Мане, Ш. Бодлер, Э. Золя и др.) даже при известной преемственности формы наполнен необычным содержанием, эпатировавшим общественный вкус: предметом изображения — как живописного, так и литературно-поэтического — становится «низкое», то, что прежней эстетикой относилось скорее к сфере безобразного (знаменитая «Олимпия» Мане, изображавшая публичную женщину, или стихотворение Бодлера «Падаль»). Настоящего пика модернизм, понимаемый указанным образом, достигает в авангардных опытах нач. 20 в. (кубизм, футуризм, позднее абстракционизм, сюрреализм и др.; ср. ***Авангард***), в которых фигуративность подвергается наиболее полному и последовательному преодолению. Подобный взрыв беспредметности соответствовал изменению окружающего социального пространства, мощный технологизм которого не мог не сказаться на навыках коллективного восприятия (новую картину мира брутально утвердила реальность первой мировой войны). Носителем изменившегося восприятия отныне становятся массы — явление, типичное для 20 в. (см. ***Х. Ортега-и-Гассет***). Беспредметность имеет и свои литературные аналоги: она выражается во внутренней исчерпанности, а следовательно, перерождении традиционных жанровых форм (романа, автобиографии, рассказа, стихотворения и т. д.). Модернизм М. Пруста, к примеру, состоит в такой «литературности», которая является избыточной и дополнительной по отношению к «литературе» (фактически речь идет о литературе, рефлексивно обращенной на саму себя). В поэзии беспредметность проявляется, в частности, в смещении акцента на звуковую и графическую оболочку приобретающих отдельное существование слов.

Если следовать предложенной логике, то модернизм покрывает собой все последовательно сменяющие друг друга эксперименты с формой (а именно таким путем и движется современное искусство), и так понимаемый модернизм продолжается по сей день. Однако трудности в определении соотношения модернизма и ***постмодернизма*** (в неутихающих спорах последний термин распространяют на широкий круг «по-настоящему» современных явлений, пытаясь, не всегда удачно, обозначить их специфику) наводят на мысль о том, что контуры модернизма — как исторические, так и содержательные — начинают прорисовываться лишь ретроспективно, в той самой точке, где нынешнее культурное самосознание считает его реально или мнимо преодоленным.

Грань между модернизмом и постмодернизмом можно определить, если считать, что проблема формы затронула сами основы идентичности, которая составляется сегодня из гетерогенных разбросанных частиц (утрачены привычные социальные роли, поколеблены незыблемые оппозиции, в т. ч. «мужское — женское», реальность виртуализируется благодаря широкому распространению новейших технических средств). Несмотря на провозглашаемую постмодернизмом радикальность, он соткан из «модернистских» ожиданий, что в первую очередь проявляется в настойчивой потребности присвоить имя. Пытаясь поставить под сомнение многие из прежних установок, он не может отказаться от ностальгии по форме, какой бы переиначенной и неузнаваемой она ни становилась. Если модернизм доводит форму до апогея, до предела, когда она перестает быть равной самой себе, то постмодернизм отчаянно боится ее потерять (отсюда его «пустая» форма или компиляции всех и всяческих имевших место форм). Модернизм иногда отождествляется с тем, что принято называть «модернистским проектом» (Ю. Хабермас). В этом случае речь идет о просветительской ориентации на разум как синоним познаваемости мира и вещей. Даже авангард, предлагающий вернуться к истокам (к первослову, первообразу и т. д.) либо начать с чистого листа, отвергнув традицию как устаревшую и буржуазную (еще одна версия истины, ждущей искупления), вполне последовательно вписывается в эту парадигму. Так понимаемый модернизм сохраняет в себе романтическое представление о роли творца и в том случае, когда творец имеет дело со «вторичным» материалом (с постмодернистическими «цитатами»). В этом плане модернизм является эпохой последних «великих имен» и последних завершенных стилей (в первую очередь одноименного стиля модерн, ставшего вызовом утилитарности и явной данью системе). Поэтому модернизм в его зрелых формах выступает своеобразной попыткой переформулировать исходные понятия, вдохнуть в них новую жизнь, но не отказаться от порождающей их логики. Наследуя основные предпосылки и постулаты классического мышления, модернизм вместе с тем обнаруживает признаки того релятивизма, который постмодернизм сочтет своей неотъемлемой чертой, и т. о. порождает зерна принципиально иного видения и понимания реальности.

Е. В. Петровская

ПОНЯТИЕ МОДЕРНИЗМА, в социологических трудах близкое к «модернизации» и вместе с последней обозначающее втягивание в Новое время, в начавшийся на северо-западе Европы 17 в. процесс ускоренной рационализации отношений человека и природы, в искусствоведении охватывает период перехода от Нового времени (modernity) к ***постмодерну*** (постсовременности; postmodernity) и к ***постмодернизму***.

Предтечей модернизма, понимаемого как отрицание традиционных, устоявшихся форм, в России стал Ф. М. Достоевский. Его романы совершенно сознательно строились из разорванных, незавершенных фрагментов, смыкавшихся только в воображаемой эпической целостности. Пластически это целое не было выявлено, и каждый персонаж осмыслял его по-своему. Отказ от жесткой авторской точки зрения и мерцание целостной истины в репликах героев стал образцом для литературы 20 в. Примерно в это же время во Франции художники-импрессионисты, принципиально ограничиваясь зримым, преодолели иллюзию обособленности предмета; они писали единый свет, рождающий цвета и формы. Успех импрессионизма проложил дорогу целому ряда направлений, взламывающих традиционное для Нового времени понима-

ние пространства, времени и материи, внося в них сознание и подсознание художника, субъективное — в объекты.
Модернизм — это попытка вырваться из дробности предметного мира к текучей цельности, поиски подлинного целого в субъективно пережитом вселенском, едином; это движение к единому, меняющему облики, ипостаси, но единосущному во всех из них, для которого музыка и лирика — только метафоры («музыка» — термин, пущенный в ход П. Верленом, — означает текучее, «волновое» в противоположность кристаллическому, «корпускулярному», нечто размытое в противоположность четкому, возможное и в поэзии, и в музыке, и в живописи). В этом плане модернизм может быть рассмотрен как кризис Нового времени, кризис «фаустовской цивилизации», перенос акцента с мира практики (необходимо делящей реальность на предметы и факты) на мир созерцания, в котором распредмеченная реальность иногда причудливо субъективна, но сквозь «транссубъективность» (Бердяев) раскрывается живое духовное целое.

Г. С. Померанц

МОДЕРНИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ — направление в католическом богословии нач. 20 в., характеризующееся попыткой освободить христианскую веру из-под власти схоластики и догматизма и согласовать ее с данными современной науки и новыми общественно-политическими реалиями. Не будучи организованным движением, религиозный модернизм нашел выражение в работах французских, английских, итальянских и немецких католических авторов. В энциклике папы Пия X «Об учениях модернистов» («Pascendi Dominici gregis», 8 сентября 1907) их идеи были квалифицированы как «синтез всех ересей». Суть обвинений сводилась к следующему: модернизм отвергает абсолютный авторитет божественного Откровения, сводя веру к имманентному внутреннему опыту; он признает принципиальное разделение сферы науки и сферы религии и использует современную научную методологию для объяснения возникновения и эволюции христианства и церковного вероучения, в частности, вводя различение Христа истории и Христа веры; такая позиция приводит к отказу от признания учительной роли церкви и соответственно к религиозному индивидуализму; в изучении Священного Писания модернисты используют историко-критический метод, отвергают чудеса, а церковные таинства понимают как внешние символические действия. Религиозный модернизм был осужден также за допущение плюрализма богословских мнений и согласие с принципом отделения церкви от государства.
Модернистские тенденции в католическом богословии нач. 20 в. возникли под влиянием протестантской библейской критики, либеральной теологии и таких мыслителей, как ***Ф. Шлейермахер, А. Бергсон,*** А. Ричль, ***А. Гарнак*** и др. Папская энциклика указывает на агностицизм и имманентизм как на философские основания религиозного модернизма. Вместе с тем большинство католических модернистов не отказались от веры и не выступали против церковной институции; напротив, они старались вывести религию из-под удара атеистической науки, отдав должное очевидным результатам последней. В споре церковной власти с модернистами проявился конфликт между традиционным христианством и современностью, вызванный невозможностью совместить средневековое религиозное мировоззрение с тем представлением о мире и человеке, которое утвердилось в Новое время. Споры о религиозном модернизме развернулись и в протестантском мире после выступления американских евангелистов-консерваторов (серия публикаций под названием «The Fundamentals», 1910—1912; см. ***Фундаментализм***), которым ответили англиканские либералы, стремившиеся выразить суть «христианской веры в терминах современной мысли» («Foundations», 1912). Протестантский модернизм связан также с провозглашением «социального евангелия» (Social Gospel) и проектом ***«демифологизации»***, с которым выступил ***Р. Бультман***. Его альтернативой является протестантская неоортодоксия. В русском православии 20 в. своеобразным проявлением религиозного модернизма можно считать движение «обновленцев» в 1920-х гг., стремившихся примирить Евангелие с коммунистической идеологией, а классическим религиозным модернистом — ***М. Тареева***.
Конфликт между традиционным христианским вероучением и современной культурой стал центральным для христианской мысли 20 в. В этом контексте термин «религиозный модернизм» приобрел более широкое значение. Он обозначает стремление представителей разных христианских конфессий снять напряжение между верой и знанием, наукой и богословием, религиозной и секулярной практикой, адаптировав веру к парадигмам современного безрелигиозного сознания и при этом сохранив ее религиозную специфику. Ортодоксальные церковные круги выступают против модернизма, обращая внимание на то, что он создает опасность размывания христианской истины и полной утраты веры. Умеренные сторонники религиозного модернизма, учитывая опыт некоторых католических модернистов-радикалов, порвавших с религией или вставших на позиции «безрелигиозного христианства», стремятся найти философские и богословские основания для того, чтобы сохранить и утвердить возможность религиозной веры при условии принятия методологии и результатов современной гуманитарной науки. Католическая церковь в целом разделяет такую установку после II Ватиканского собора (1962—65), центральной идеей которого стало т. н. аджорнаменто, т. е. «осовременивание» церкви. Т. о., спустя полвека Ватикан принял и одобрил ряд позиций, характерных для религиозного модернизма, которые в свое время он официально осудил. Религиозный модернизм как феномен характерен не только для современного христианства, термин этот часто употребляют для обозначения сходных тенденций в других религиях.

А. И. Кырлежев

МО ДИ (Мо-цзы) [468 (или 478, 480, 490 и др.) до н. э., царство Лу (или царство Сун) — 376 (или 403, 392 и др.) до н. э.] — древнекитайский мыслитель, политический деятель, основатель философской школы и организации моистов (***мо цзя***). Разработал философское учение, противостоящее взглядам ранних конфуцианцев. Вел подвижническую жизнь, проповедуя свое учение, побывал во многих древнекитайских царствах. Имел сотни учеников, славился ораторским искусством, проявил себя тонким дипломатом, был сведущ в фортификации. Взгляды Мо Ди изложены предположительно в десяти главах трактата ***«Мо-цзы»***.
Социально-этическое учение Мо Ди основано на принципе «всеобщей любви и взаимной выгоды» (цзянь сян ай, цзяо сян ли), подразумевавшем соизмерение человеком своих действий с «пользой для Поднебесной». Выдвинутые им принципы «экономии в расходах», «экономии при захоронениях» и «против музыки» нацелены против знати и ***конфуцианства***, ритуализм которого потакает тяге к роскоши и дорогостоящим церемониям с исполнением ритуальной музыки. В ре-

зультате государственные дела приходят в упадок, народ нищает.

Согласно тезису Мо Ди о «почитании талантов» (шан сянь), «мудрые люди» должны выдвигаться на высокие посты независимо от их происхождения. Он предложил концепцию происхождения государственной власти, перекликающуюся с идеями Эпикура и Лукреция: хаос в обществе прекратился с избранием правителя — Сына Неба — и его помощников. Образцом «справедливого» правления для Мо Ди являются древние полумифические «совершенномудрые» правители (см. ***Шэн***). Разделение обязанностей в обществе Мо Ди рассматривал как причину существования сословий, при этом утверждая равенство политических возможностей: «сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть незнатными». Отвергая агрессивные войны как аморальные, мыслитель сам со своими учениками приходил на помощь государствам, подвергшимся агрессии.

Критикуя конфуцианский буквализм в следовании традиции, философ указывал, что «древние принципы... в свое время тоже были новыми». Отвергая конфуцианское отношение к судьбе (см. ***Мин***), Мо Ди считал, что те, кто утверждает веру в «предопределение», — «разрушители справедливости», ибо лишают смысла творческую активность и труд человека. Вместе с тем понятие Небо (см. ***Тянь***) имеет у Мо Ди теистический смысл. «Волю Неба» (тянь чжи) он рассматривал как критерий разграничения добра и зла, подобный инструментам ремесленника — циркулю или угломеру. В развитие тезиса о «воле Неба» Мо Ди выдвинул положение о «духовидении» (мин гуй) как связующем звене между людьми и Небом. «Духовидение» предполагает различение «небесных» духов, духов и демонов рек, гор, земли и духов предков, поклонение им и осознание того, что за добрые дела люди вознаграждаются духами, за проступки — наказываются.

Источник этических норм, по Мо Ди, — «совершенномудрые» правители, берущие Небо за образец «всеобщей любви и взаимной выгоды». Оно желает от человека поведения, соответствующего этому принципу. Причина общественных неурядиц — отсутствие «всеобщей любви». «Любовь к людям», имеющую градации в зависимости от степени родства и социального статуса, определяемую конфуцианством как «гуманность» — ***жэнь***, Мо Ди называл «отдельной любовью» (бе ай). Идеал личности для Мо Ди — «совершенномудрый» правитель древности Юй (см. ***Шэн***), не жалевший себя в борьбе с наводнением, поразившим Поднебесную. В воспитании ведущую роль Мо Ди отводил личному примеру: силой примера правитель может изменить и природу человека, и обычаи народа.

Учение Мо Ди о познании противостоит учению Конфуция о «врожденном знании» (шэн чжи). Предмет знания, по Мо Ди, — «дела совершенномудрых правителей», впечатления и наблюдения современников, принципы управления страной, отношения между людьми и правила логических рассуждений (бянь, см. ***Мин бянь***). Сущность процесса познания — раскрытие «причинности» (гу), определение «сходства и различий» (тун и) между ними, а также разделение вещей и явлений по «родам» (лэй), т. е. анализ и обобщение. Мо Ди предложил учение о «трех критериях» (сань бяо) истинного знания: 1) основание — «дела совершенномудрых правителей древности»; 2) источник — «факты, которые слышали или видели массы людей»; 3) применимость — возможность применения «в управлении страной».

Социально-политические аспекты учения Мо Ди нашли развитие в идеологии ***легизма***, преломились во взглядах ***Сюнь-цзы***, Хань Фэя (3 в. до н. э.), ***Ван Чуна***, мыслителей Нового времени ***Тань Сытуна***, ***Сунь Ятсена*** и др. Идеи Мо Ди послужили основой для логической системы поздних моистов.

Соч.: Из «Мо-цзы».— В кн.: Из книг мудрецов. М., 1987. См. также лит. к статье ***Мо цзя***.

М. Л. Титаренко

МОДУС (лат. modus — мера, способ, образ, вид) — философский термин, обозначающий случайное, несущественное свойство предмета, присущее ему не постоянно, а лишь в некоторых состояниях, способ бытия, действия, переживания, мышления. В схоластике различались modus intelligendi, modus significandi, modus purus, modi absoluti. Декарт называет модусами атрибуты и качества, которые «воздействуют на субстанцию или вносят в нее различные оттенки» (Соч., т. 1. М., 1989, с. 336). Порядок, число и длительность — модусы мышления (modi cogitandi). В ***логике Пор-Рояля*** модусом называется «субстанция, когда она рассматривается как определенная известным способом» (*Арно А., Николь П.* Логика, или искусство мыслить. М., 1997, с. 32). Субстанцию можно ясно и отчетливо помыслить и без модуса, но не наоборот. Для Спинозы модус — это «состояние субстанции», «то, что существует в другом и представляется через это другое» (Этика. М.— Л., 1932, с. 1), это необходимое следствие атрибутов (теорема 23), а отдельные вещи — состояние или модус атрибутов Бога (теорема 25); интеллект и воля — модусы мышления (теоремы 31 и 32), Д. Локк называет модусами понятия, которые, не обладая самостоятельным существованием, зависимы от субстанции. Он проводит различие между простыми и смешанными модусами (напр., красота). Лейбниц причисляет к смешанным модусам понятие «отношение». ***Брентано*** говорил о модусах представлений (modus rectus, modus obliquus) в зависимости от их чистоты и смешанности с предметом. Понятие модуса выражает зависимость единичных вещей от ***субстанции***; модус, т. о., трактуется как состояние, единичное проявление субстанции, это то, что существует в другом и представляется через это другое, в отличие от субстанции, существование которой не зависит ни от какой другой вещи. Каждый модус включен в бесконечную цепь причин и следствий. Постижение вещей как модусов означает постижение необходимых проявлений единой и вечной субстанции. Модус отличают от атрибута — неотъемлемого свойства предмета, без которого предмет не может ни существовать, ни мыслиться. В формальной логике модусами называют возможные разновидности фигур силлогизмов, отличающиеся друг от друга по количеству и качеству суждений, составляющих его посылки (modus ponens, modus tollens).

О. А. Останина

МОИЗМ — см. ***Мо цзя***.

МОКША (санскр. mokṣa, от глагольного корня «тис» — оставлять, покидать, освобождаться, через дезидератив «мокш»— желать освобождения) — в индийской религиозно-философской традиции — окончательное освобождение от ***сансары***, т. е. дурной бесконечности все новых и новых рождений. Мокша как одна из четырех целей человеческой жизни (см. ***Пурушартха***) превосходит три остальные (артху, или материальное благополучие, каму, т. е. чувственные радости, и дхарму, или морально-религиозный закон) и тем самым отменяет их; она предполагает выход из-под власти ***кармы***. Представление о мокше сложилось уже в Упанишадах, а затем было окончательно оформлено в философских даршанах.

С точки зрения ***ньяя-вайшешики*** мокша, называемая также «апаварга», представляет собой отказ от каких бы то ни было свойств или характеристик опыта; душа при этом освобождается от всяких уз, связывающих ее с телом, т. е. от любых ощущений и переживаний. К мокше можно прийти через постижение сущности категорий и следование этическим нормам, вместе с тем мокша здесь отнюдь не означает полного разрушения индивидуального «Я». Для ***пурва-мимансы*** мокша — это «высшее благо» (нихшреяса), обычно отождествляемое с достижением «неба» (сварга); обретение такого блага зависит от неуклонного следования предписаниям Вед (видхи), более того, движение к мокше уже заранее определено внутренней энергией становления (бхавана), проявляющейся в императивных командах ведического откровения. В учении ***санкхьи*** мокша понимается как разделение сознания (см. ***Пуруша***) и первоматерии (см. ***Пракрити***); это возвращение ***Атмана***, или Пуруши, в свое изначальное чистое (кайвалья) состояние, когда он перестает ложно отождествлять себя с образованиями Пракрити, в т. ч. и с эмоционально-психическими особенностями личности.

Наиболее последовательно трактует мокшу в духе учения Упанишад ***адвайта-веданта Шанкары***. Мокша здесь — это реализация истинной сущности Атмана, иначе говоря, внезапное постижение адептом абсолютного тождества Атмана и высшего ***Брахмана***. Подобно пурва-мимансе, адвайта также считает опору на Веды принципиально важной для освобождения, однако в учении Шанкары акцент смещается с непреложных команд и ритуальных предписаний на т. н. «великие речения» (маха-вакья): «Ты еси То» (***Брихадараньяка-уп.*** III.9; ***Чхандогья-уп.*** VI.8.7), «Этот Атман есть Брахман» (***Брихадараньяка-уп.***, 2.5.19) и др.; эти речения лишены прагматической ценности, они никуда не ведут и никого не воспитывают, они лишь помогают сменить угол зрения, подводя адепта к моменту, когда для него окажется возможным внезапный переворот и прорыв к истинной реальности. С точки зрения адвайты накопление «благой заслуги» (пунья) — это всего лишь предварительное условие, необходимое, но отнюдь не достаточное для достижения мокши. Тот, кто платит аскезой, благочестием или любовью, получает всего лишь «благую долю» (бхага) в новом рождении, это не более чем способ ориентации в мире кармы, не выводящий за ее пределы. По словам Шанкары, «все эти обряды и средства, ношение священного шнура и тому подобное, полностью отделены от постижения единства с высшим Атманом» («Упадеша-сахасри», 1.30). Если ***в вишишта-адвайте Рамануджи*** душа постепенно продвигается к освобождению, накапливая знания, опираясь на собственные благие поступки и помыслы, а также на любовь и помощь персонифицированного Бога-творца ***Ишвары***, то в адвайте любые вспомогательные средства оказываются недостаточными и ущербными, ничем не помогая адепту в достижении мокши. Потому-то, с точки зрения Рамануджи, даже после выхода из сансарного круга перерождений душа преображается, но сохраняет свою индивидуальность — своего рода сжатую историю своих прежних рождений, между тем как для Шанкары мокша, тождественная высшему Брахману, абсолютно противопоставлена эмпирическому миру, а реализация освобождения предполагает снятие индивидуальных особенностей личности. Мокша в адвайте определяется лишь апофатически, через снятие всех свойств и характеристик; она «не-двойственна» (адвайта) и «лишена качеств» (ниргуна). Вместе с тем, в отличие от буддийской ***нирваны***, обретение мокши в адвайте — это «достижение уже достигнутого» (праптасья прапти), иными словами, освобождение не просто задано как «цель человека» (пурушартха), к которой следует стремиться; мокша, тождественная высшему Брахману и чистому Атману, «предшествует» эмпирическому миру и предполагает его. В отличие от относительной реальности вселенной, освобождение реально абсолютно, и потому оно существует до и помимо всей иллюзорной игры творения (см. ***Лила, Майя***).

Несмотря на крайний радикализм санкхьи и особенно адвайта-веданты в их подходе к мокше, именно эти два учения разделяют идею, касающуюся практической реализации освобождения. В отличие от прочих ортодоксальных школ индийской философии, они допускают возможность т. н. освобождения при жизни (дживанмукти). Согласно этому представлению, мокша отменяет действие всей кармы, связывающей данного индивида, за исключением той, что уже начала «приносить плод» (прарабдха-карма), иначе говоря, той кармы, инерция которой уже действует. В этом случае адепт, достигший освобождения, сохраняет свое тело вплоть до естественной смерти, вместе с тем уже не чувствуя себя связанным этим телом. На этой стадии атман уже осознает себя как сакшин, т. е. внутренний свидетель актов восприятия и действия, отличающий себя от соответствующих ментальных функций. Ему больше не приходится заботиться о сообразовании своего поведения с моральными и религиозными нормами: те не имеют над ним никакой власти, но теперь чистота и благо сопровождают его без каких-либо специальных усилий. Прочие ортодоксальные школы полагали, что полное освобождение возможно лишь при «сбрасывании тела» после смерти (концепция видеха-мукти — освобождение без тела).

Лит.: *Panikkar R.* The Vedic Experience. Poona, 1958; *Ramachandra Rao S. K.* Jīvanmukti in Advaita. Candinagar, 1979; *Oberhammer G.* La Delivrance, des cette vie (jīvanmukti). P., 1994.

Н. В. Исаева

МОЛЕШОТТ (Moleschott) Якоб (9 августа 1822, Хертогенбос, Нидерланды — 20 мая 1893, Рим) — немецкий философ, медик, популяризатор естественнонаучного знания. Изучал медицину в Гейдельбергском университете, с 1847 — приват-доцент там же. С 1856 — эмигрант в Швейцарии, преподавал физиологию в Цюрихе. По ориентации — материалист; преувеличивал значение медико-физиологических процессов для объяснения феноменов духовной жизни, мышления. Познавательный процесс понимал как индивидуальное свойство. Благодаря прогрессистским установкам, культу науки, антиклерикализму сочинения Молешотта были популярны в Европе, а также и в России во 2-й пол. 19 в.

Соч.: Für meine Freunde. Lebens-Erinnerungen. Giessen, 1894; Der Kreislauf des Lebens. Giessen, 1852 (рус. изд.: СПб., М., 1867); Причины и действия в учении о жизни. М., 1868.

Лит.: *Бакрадзе К. С.* Вульгарный материализм.— В кн.: *Бакрадзе К. С.* Избр. философские труды, в 4 т. Тбилиси, 1973, т. 3, с. 17—39.

А. Б. Баллаев

МОЛИНА (Molina) Луис (1535, Куэнка - 14 октября 1600, Мадрид) — испанский католический богослов. Закончил Колледж в Коимбре (Португалия), где затем был профессором. В 1553 стал членом Общества иезуитов. В течение 20 лет преподавал теологию в Эворе (Португалия). Последние 10 лет — педагогическая деятельность в Коллеже в Куэнке. За полгода до смерти занял кафедру моральной теологии в Мадриде. Автор сочинения «Согласование свободы воли с дарами благо-

дати, божественным предзнанием, провидением, предопределением и осуждением в свете некоторых положений первой части божественного Фомы» (Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad nonullos primae partis divi Thomae articulos. Lisbonne, 1588), в котором дано иезуитское обоснование учения о благодати, получившее название «молинизма». В соответствии с постановлением Тридентского Собора и 17-м правилом ортодоксии ***И. Лойолы*** Молина стремился доказать, что божественное предопределение не устраняет ***свободы воли*** человека, вопреки взглядам протестантов (см. ***Лютер***, ***Кальвин***). Молина оптимистически оценивает возможности человека в деле своего спасения (почти в духе осужденного Церковью Пелагия), что и не преминули отметить его противники — не только протестанты, но также доминиканцы, а позднее янсенисты.

Согласно Молине, Бог, создавая людей, имеет условную волю к спасению всех. С этой целью после грехопадения на землю был послан Иисус Христос, чтобы искупить всех людей без исключения. Поскольку «всеобщая благодать» дарована каждому, то от свободной воли человека зависит, как ею воспользоваться, способствуя или мешая своему спасению, в зависимости от чего Бог одних спасает, а других осуждает. Молина придерживался принципа «сотрудничества между Богом и человеком»: хотя воля Божия и человеческая воля принадлежат к разным уровням бытия, но обе необходимы в деле спасения, ибо человек должен трудиться для этого, как больной — для своего выздоровления. В противовес протестантскому «спасению только верою», Молина утверждает важное значение дел человеческих и других заслуг, принимаемых во внимание Богом. Вместо идеи предопределения Молина делает акцент на идее «божественного предзнания», в силу которой Бог, заранее зная о будущих поступках человека, не мешает ему, однако, действовать самостоятельно, реализуя свою свободу. В конечном счете условно спасаются и неумолимо осуждаются Богом те, о которых он заранее знает, что одни будут сильны в добродетели, а другие умрут во грехе.

Формально не отрицая ни Благодати, ни божественной детерминации, Молина настаивает на их действии через посредство человеческой свободы, как бы «минимизируя» их роль с целью сделать человека властителем своей судьбы. Эту тенденцию подвергли критике несколько теологических факультетов: Лувенский, Дуэский, Парижский, — указав на несоответствие молинизма учению о благодати ***Августина***, ***Фомы Аквинского*** и вообще католической Церкви. Созданная в 1598 папой Климентом VIII «Конгрегация в поддержку Благодати» так и не разрешила спора и в 1607 была упразднена папой Павлом V. Но полемика вокруг молинизма продолжалась и особенно обострилась в связи с борьбой янсенистов против иезуитов. ***Паскаль*** в «Письмах к провинциалу» (1656—57, см. Письмо 18-е) и в «Сочинениях о благодати» (1657—58) резко выступил против «нечестивых воззрений» как кальвинистов, так и молинистов, считая их равно далекими от учения о благодати Августина и Фомы; кроме того, Паскаль указывает на Молину как на одного из теоретиков «ослабленной, или пробабилистской морали» иезуитов (печально известное кредо которой — «цель оправдывает средства»). Споры о благодати, потрясавшие 16 и 17 столетия, сошли на нет в эпоху Просвещения, когда запрещен был и орден иезуитов.

Соч.: Commentaria in primam divi Thomae partem. Guenca, 1592; De justitia et jure. Guenca, 1593; On divine foreknowledge. Part 4 of the Concordia. L., 1988.

Лит.: *Anton C. P.* Molina and Human Liberty, in: Jesuit thinkers of the Renaissance. Milwaukee, 1939; *Romeyer B.* Libre arbitre el concours selon Molina. — «Gregorianum», 1942, p. 169-201; *Laporte J.* La doctrine de la grace chez Arnauld. P., 1982.

Г. Я. Стрельцова

МОЛИТВА (греч. εὐχή, лат. oratio) — обращение человека к Богу, богам, святым, ангелам, духам, персонифицированным природным силам, вообще Высшему Существу или его посредникам. Молитва является элементом религиозного культа и индивидуальной религиозности, как таковая она характерна для всех религий. Молитва имеет место там, где налицо сознание или чувство зависимости человека от высшей по отношению к нему бытийной инстанции, обладающей личностными или квазиличностными чертами, т. е. способной внимать человеку и реагировать на его молитвенное обращение. В отличие от магических заклинаний, в теистических религиях, исповедующих личного Бога-Творца, любящего свое творение, молитва является способом установить контакт с Богом, вступить с ним в общение. Основные типы или аспекты молитвы: поклонение. Богу как Высшему Существу, от которого в конечном счете зависит духовная судьба человека; благодарение — за дар жизни, ее блага, а также за водительство Божие; покаяние в грехах и отступлении от указанного Богом пути; прошения, касающиеся каких-либо сторон человеческой жизни, а также божественной милости и благоволения в целом.

В христианстве, как и в ряде других религий, молитва является сердцевиной религиозной практики: через молитву человек выражает свою веру, которая т. о., будучи мировоззренческой установкой, становится выражением отношения к личному Богу. В этом смысле она есть актуализация доверия и верности, без которых невозможны межличностные отношения, стремящиеся не к противостоянию, а к взаимопониманию, согласию и любви. Как правило, молитва имеет словесное выражение (канонические молитвословия или свободная молитва «своими словами»), однако она не тождественна произнесению некоторой формулы или текста: молитва предполагает прежде всего интенцию, т. е. душевное и умственное движение, цель которого — достижение открытости Богу и готовности воспринять его ответное воздействие. Будучи не только обращенной к Богу «внутренней речью», но и выражением глубокого религиозного переживания, молитва может принимать различные формы: речитатива, песни, плача, танца или молитвенного молчания. Общая, или общественная, молитва совершается во время богослужения, в присутствии религиозной общины и от лица всех ее членов. В христианской литургии наиболее важное место занимают исповедание веры (произнесение ***Символа веры***) и евхаристическая («благодарственная») молитва, во время которой происходит «претворение хлеба и вина в Плоть и Кровь Христа»; молитва сопровождает совершение всех церковных таинств, священнодействий и обрядов. Индивидуальная молитва состоит в произнесении специальных молитвенных текстов, предназначенных для разного времени дня (напр., молитвы правоверного мусульманина), или частом повторении кратких молитвенных формул (напр., «Иисусова молитва» в христианстве: «Господи Иисусе Христе, помилуй меня грешного»). Молитва может сопровождаться особыми жестами (поклоны, коленопреклонения, воздевание рук и т. д.); иногда она требует определенной позы (стоя, сидя, на коленях, распростершись ниц). Молитва может произноситься громко или шепотом, а

также безмолвно, в уме («умная молитва», распространенная в христианской монашеской практике). Требования к положению тела во время молитвы призваны способствовать созданию особого душевного настроения и выражать духовно-материальное единство человеческого существа. В мистико-аскетической традиции христианства молитва понимается как главное «духовное делание», а описанию ее правил и внутренних законов посвящена огромная литература. Молитва подвижника в пределе должна стать непрестанной и достичь своей высшей, «созерцательной», степени. Согласно восточноправославной традиции, во время безмолвной молитвы внутренним усилием «ум сводится в сердце», чем достигается состояние максимальной сосредоточенности. В западнохристианской (католической) традиции существует молитвенная практика, в которой активно используется воображение (напр., переживание страданий Христа). Христианская молитва отлична от медитации — сосредоточенного духовного размышления на религиозные темы. Вместе с тем, несмотря на то что медитация остается в рамках рефлексивного опыта, тогда как молитва направлена к Богу как собеседнику — Другому, трудно провести четкую границу между этими формами религиозной практики.

А. И. Кырлежев

МОНАДА (от греч. μονάς, родит. падеж μονάδος — единица, единое; лат. monas) — неделимое несоставное единство, мера и прообраз числа. Монада — начало бытия, материей которому служит другое, «неопределенная двоица», диада (*Диог. Л.* VIII 25); но материю можно считать также ее аспектом. С монадой связана проблематика неделимой несоставной точки (там же, III 107; *Аристотель.* «Метафизика», X 1, 1053a 27; XIV 2, 1089b 25; *Марциан Капелла* IX). Трактат Аристотеля «О монаде» не сохранился. Неоплатонизм развернул теологию монады в благочестивом мифологизирующем ключе: четно-нечетная, она есть самопорождающее семя всех логосов, начало и предел, божественная связь противоположностей, ум, истина (*Ямвлих.* Теологумены арифметики 1). Монада «не знает начала и конца» (*Макробий.* Сон Сципиона 6), молниеносно проблескивает прежде всех вещей (ante cuncta vibrantem, *Марциан Капелла* VII). У Николая Кузанского монада — простой минимум, совпадающий с абстрактным максимумом («Наука незнания»), сродни точке («Простец об уме» 4, 74— 75). Его мысль развертывает Дж. Бруно («Книга о монаде, числе и фигуре»). Возрождение теории монады в монадологии Г. В. Лейбница непосредственно и через Хр. Вольфа имело огромный резонанс в философии (И. Ф. Гербарт, Р. Г. Лотце, Ш. Ренувье, Э. Гуссерль) и различных науках от психологии и генетики до математики (Н. В. Бугаев).

Лит.: *Pai E.* Il problems della monadologia da Leibniz a Husserl. Mil., 1978.

В. В. Бибихин

МОНАДОЛОГИЯ — концепция, согласно которой мир состоит из сущностей (***монад***), каждая из которых имеет все свойства целого. Атом ***Левкиппа*** и ***Демокрита***, имея свойства семени, души, микрокосма, иногда считают монадой. Аналогично можно понимать атомы ***Эпикура***, ***Лукреция***, атомистов ***Шартрской школы***. Монадология прослеживается в неоплатонизме от ***Прокла*** до ***Николая Кузанского*** и современных идеологий всеединства, равно как в гносисе, христианском богословии, каббале, в восточной мысли. Каждое точечное осуществление первоначала, стремящееся к воссозданию его в меру своей дистанции от него, выступает как его индивидуальное выражение. У ***Пико делла Мирандолы*** мир состоит из независимых единиц, связанных между собой только одинаковым стремлением отобразить целое со своей «точки зрения»; исследователь природы и духа должен быть «синопсистом», видящим во всяком предмете такой же микрокосм, каким является он сам. Микрокосмична медицина ***Парацельса***. Синтезом этого мироощущения, актуальным до сегодня, стала монадология ***Лейбница***, наметившаяся у него около 1675 в связи с разработкой им интегрального и дифференциального исчисления, когда он перестал считать пространство субстанцией, и оформившаяся около 1695 (провозглашена в одноименном трактате 1714). Бытие состоит из метафизических точек, непротяженных, неделимых, но чутких. Состоя из перцепций, они суть зеркала Вселенной, взгляды Бога, бессознательные души, с которыми всегда связаны соответствующие им тела. Среди многочисленных реминисценций Лейбница можно назвать «Новую монадологию» (1899) персоналиста ***Ренувье***, социологию Г. Тарда с его пониманием общественности в свете универсального закона повторения (имитации), русскую монадологию. В панпсихизме ***А. А. Козлова*** материя осознается как функция взаимодействия духовных субстанций, иерархически упорядоченных монад, непосредственно зависящих от высшей монады Бога, телом которой служит весь мир. У ***Л. М. Лопатина*** за материальными процессами внешнего мира подлежат выявлению сверхвременные монады, по-разному способные к душевной деятельности. Московский математик Н. В. Бугаев в статье «Основные начала эволюционной монадологии» описал перспективу возвращения монад к мировой гармонии. Интуитивизм ***Н. О. Лосского*** с его принципом гносеологической координации, теорией стимулов познания, подсознательным восприятием бесконечного множества содержаний связан с философией Лейбница как в целом, так и в понимании субстанции — деятельного, сверхвременного и сверхпространственного существа, которое предшествует расслоению на психическое и материальное и исторически развивается, изобретая себе типы жизни от элементарных неорганических вплоть до человеческих и сверхчеловеческих. Естественная история переплетена с нравственной эволюцией, причем уже сейчас в подсознании каждого органического и неорганического деятеля наряду с памятью о прошлом есть предвосхищение всего будущего. ***С. Л. Франк*** вместе с «непостижимым» Николая Кузанского усвоил его протомонадологию.

В. В. Бибихин

МОНАРХИЯ (от греч. μον-αρχία — единовластие) — одна из форм монократии — единоправия и наименование государственного строя, во главе которого стоит монарх. От других форм монократии (диктатуры, президентского правления, партийного вождизма) монархия отличается наследственной (динамической) преемственностью власти (престола, короны) и семейно-родственным заполнением политического окружения.

Культурно-исторической основой происхождения монархии был социально-биологический механизм вождизма — появления у человеческой группы, жившей по нормам стайных животных, вождя и ***иерархии*** подчиненного ему окружения. Впоследствии такой вождь возглавлял племя, затем союз племен, предгосударственные и государственные образования, и постепенно складывалось представление о стране и народе как собственности государя.

Монархия находится в исторической оппозиции республиканской государственности и конкурирует с республиканской демократией, но может сочетаться с демократией монархической, т. е. с древнейшими формами племенной, военной, вечевой (в русских княжествах), городской (полисной) демократии (смешанное правление, по *Аристотелю*). Исторический смысл дилеммы «монархия — республиканская демократия», сформулированной еще политической философией античной Греции, объяснялся как проблема числа в политике: движение от 1 до множества (*Платон.* Республика, 291d, 302c). Движение от 1 до n функционально, между монархией и демократией расположены все другие типы государственного строя, 1 и n — это крайности, поэтому они в истории то вытесняли друг друга, то сочетались друг с другом. В романской и средневековой традиции прочно удерживалась традиция титулярности монархии, т. е. правления, доверенного монарху народом — подлинным обладателем власти и права. Раннефеодальные монархии еще не обладали всей полнотой власти, которую они вынуждены были делить с племенными вождями и общинным самоуправлением в городах, нередко их функции были ограничены руководством военными операциями (выборные цари германских племен, новгородские князья на Руси). На Востоке и в Европе к началу Нового времени монархия постепенно абсолютно возобладала и приняла завершенную форму абсолютизма (в Европе) и самодержавия (в России) в процессе исторической концентрации и централизации власти. Абсолютизм получил теоретическое обоснование в концепции монархического суверенитета в сочинениях И. Санина («Просветитель», 1503) и *Ж. Бодена* («Шесть книг о республике», 1576). Монархия как форма правления постепенно пришла в упадок. Этот процесс начался с кон. 18 в. и продолжался в течение 19 и 20 вв. Монархии либо заменялись республиканским строем, либо принимали смешанные формы (конституционная, демократическая, парламентская), которые существенно ограничивали властные полномочия монарха, а зачастую сводили роль монарха в государстве к чистому представительству.

Лит.: *Mittels H.* Der Staat des hohen Mitelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters. Weimar, 1968; *Fichtenau H.* Das Karolingische Imperium. Zürich, 1949.

И. И. Кравченко

МОНИЗМ (от греч. μόνος — один, единственный) — философская позиция, признающая единство мира, т. е., во-первых, субстратное сходство всех входящих в него объектов, во-вторых, их взаимосвязь и, в-третьих, саморазвитие образуемого ими целого. В традиции, идущей от гегелевского идеализма, дефинитивными признаками монизма считаются только взаимосвязь и саморазвитие явлений; сходство признается их несущественной характеристикой. Монизм противостоит *плюрализму* и его разновидности — *дуализму*.

Различают мировоззренческий и конкретно-научный монизм. Задача первого — найти общую основу всех явлений, включая человеческое сознание, задача второго — найти ее только для конкретного класса явлений — математических, физических, химических, социальных и т. д. По характеру решения основного вопроса философии — вопроса об отношении мышления к бытию — различаются три разновидности мировоззренческого монизма: субъективный идеализм, материализм и объективный идеализм. Последовательный субъективный идеалист (солипсист) истолковывает мир как содержание собственного сознания и именно в этом усматривает его единство. Материалист признает объективный мир, все явления которого трактует как формы существования материи или ее свойства. Свойством материи объявляется и человеческое сознание — единственный вид сознания, признаваемый материализмом. Объективный идеалист, признавая и собственное сознание, и мир, существующий вне его, постулирует еще одну сущность — мировой дух, творящий и мир, и человека, и его сознание.

Монизм стремится свести все многообразие мира к единой первооснове. Это стремление возникает в ходе размышления над закономерностью, обнаруживающейся при движении от целого к частям, частям этих частей и т. д.: множество открывающихся при этом объектов растет, а их разнообразие уменьшается. Так, клеток больше, чем живых организмов, но видов клеток меньше; атомов больше, чем молекул, но их разнообразие еще меньше и т. д. Методом предельного перехода заключают, что итогом этого уменьшения разнообразия при движении в глубь предмета будет абсолютно однородный первосубстрат. Поиск такой первоосновы был одной из главных задач философии с момента ее возникновения. Так, Фалес утверждал, что все состоит из воды, Гераклит — из огня, Демокрит — из атомов и т. д. Последнюю известную попытку конкретно указать первооснову мира предпринял в конце 19 в. Э. Геккель, предложивший на ее роль эфир: «Вначале в бесконечном пространстве нет ничего, кроме упругого, подвижного эфира, и среди него бесконечного числа однородных, раздельных частиц — первоначальных атомов, которые, может быть, сами по происхождению своему суть точки сплотившейся, колеблющейся субстанции — эфира. Возможно, что эти первоначальные атомы массы, группируясь в определенном числе, образуют наши элементарные атомы химии» (*Геккель Э.* Монизм как связь между религией и наукой. Лейпциг—СПб., 1907, с, 19). Далее, комбинацией атомов и их все более сложных ансамблей Геккель пытается объяснить все явления мира вплоть до человеческого сознания. В 20 в. от попыток конкретно назвать первосубстрат мира отказались. Напр., диалектический материализм определяет материю чисто феноменологически — через отношение к сознанию.

Формы монизма различаются не только по решению основного вопроса философии, но и по тому, как понимается искомая первооснова мира — континуально или дискретно. Континуальный монизм описывает мир в терминах субстрата и формы, дискретный — элементов и структуры. Представители первого — Гераклит, Аристотель, Гегель и др., представители второго — Демокрит и Лейбниц и др.

Нахождение первосубстрата или первоэлементов мира — не самоцель для мониста. Дойдя до искомого «первосходства», он получает возможность для движения в обратном направлении, от частей к целому. Знание сходства позволяет понять связь — сначала между первоэлементами, а затем между их все более сложными ансамблями. Движение от первоэлементов к целому осуществляется двумя способами — синхроническим и диахроническим. Геккель утверждает, что к эфиру мы придем, разлагая целое на части и двигаясь от настоящего к прошлому. Следовательно, начав с этой первоосновы и двигаясь в обратном направлении, мы, с одной стороны, воспроизведем историю мира, а с другой — его современную структуру.

Монизм представляет собой не только мировоззрение, но и метод исследования. Напр., теория чисел выводит все многообразие своих объектов из натурального числа, геометрия — из точки и т. д. Успех монистического подхода в рамках отдельной науки пытались использовать при разработке миро-

воззренческого монизма. Так возникали учения, считавшие основой мира число (Пифагор), механическое движение (механицизм), физические процессы (физикализм) и т. д. Возникающие при этом трудности вели к отрицанию монизма плюрализмом.

Г. Д. Левин

МОНИМ (Μόνιμος) из Сиракуз (2-я пол. 4 в. до н. э.) — греческий философ-киник, ученик ***Диогена Синопского*** и ***Кратета Фиванского***. Был рабом, но, притворившись безумным, был отпущен на волю и немедленно стал учеником Диогена — как им и было задумано. Автор «Об импульсах» и «Протрептика». Наиболее известное изречение Монима, позволяющее предположить скептические мотивы в его учении, зафиксировано в двух разных версиях: «Все нами воспринимаемое иллюзорно» (τό γάρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πάν) (из комедии Менандра «Конюший», цит. по: *Diog. L.* VI 83, ср.: *Марк Аврелий.* Размышления II, 15) и «все — иллюзия» (τῦφον τὰ πάντα) (*Sext. Emp.* Adv. Math. VIII, 5), что Секст истолковывает как мнение «о несуществующем как о существующем». Два изречения Монима нравоучительного характера сохранил Стобей (*Stob.* IV.31C.89; II.31.88).

Лит. см. к ст. ***Скептицизм***.

М. А. Солопова

МОНОТЕИЗМ (от греч. μόνος — один и θεός — бог) — религиеведческое, философское, теологическое (богословское) понятие, означающее веру в одного-единственного Бога, что принципиальным образом исключает веру в каких-либо других богов, и поклонение им.

В религиеведческом плане монотеизм — одна из форм религии, наиболее полно воплощенная в ***иудаизме***, ***христианстве***, ***исламе***; отчетливо проявляющаяся в ***зороастризме***, а также в некоторых разновидностях ***индуизма*** (особенно в Новое время). Монотеистические религии — это религии, имеющие основателей. Для них принципиальное значение имеет вера в то, что они конституированы на основе божественного откровения. Откровение носит профетическую форму. Понятие «монотеизм» тем или иным образом соотносится с понятиями «политеизм», «монолатрия» и «генотеизм». «Политеизм» — признание существования многих, в той или иной степени независимых друг от друга богов. «Монолатрия» означает почитание какого-то одного бога, не сопровождающееся отрицанием существования других богов. «Генотеизм» предполагает фактическое почитание одного бога, что не исключает существования других богов. Некоторые религиеведческие теории исходили из тезиса о том, что монотеизм как вера в одного высшего Бога являлся первоначальной формой и истоком различных религий. К числу наиболее известных относится концепция «прамонотеизма» В. Шмидта. Другие теории провозглашали монотеизм завершением эволюции религиозной жизни человечества. Подобные теории не находят убедительного подтверждения в многообразном религиозно-историческом материале.

Как теологическое и как философское понятие «монотеизм» в содержательном плане по существу совпадает с понятием ***«теизм»***, впервые оно встречается у кембриджского платоника ***Г. Мора***. «Теизм» поначалу обозначал нечто противоположное ***«атеизму»*** и равнозначное ***«деизму»***. Лишь постепенно оформлялось понятийное различие между «теизмом» и «деизмом», суть которого выразил уже И. Кант: «Деист верит в одного Бога, а теист — в одного живого Бога». Определенную новацию в рассмотрение монотеизма внес Г. В. Ф. Гегель, у которого впервые монотеизм противопоставляется не политеизму, а ***пантеизму***. ***Г. Коген*** увязал всемирно-историческое значение иудаизма с оформлением монотеизма. В понятии «теизм» Бог концептуализируется как абсолютная, трансцендентная по отношению к миру духовно-личностная реальность, выступающая в качестве безусловного творящего источника всего небожественного сущего и сохраняющая действенное присутствие в мире. «Теизм», однако, получает свою спецификацию в каждой из религий, относимых к монотеистическим.

Ю. А. Кимелев

МОНТЕНЬ (Montaigne) Мишель Эйкем де (28 февраля 1533, замок Монтень в Перигоре, Франция — 13 сентября 1592, там же) — французский философ-скептик, писатель-гуманист и просветитель эпохи Возрождения. Происходил из купеческой семьи Эйкемов, получившей «дворянство мантии» в конце 15 в. Окончил Коллеж в Бордо (1546). В 1558—71 — советник бордоского парламента (судебного учреждения), в 1581—85 — мэр Бордо. В 1588 — депутат Генеральных штатов, на короткое время был заключен в Бастилию, освобожден благодаря Екатерине Медичи; друг Генриха IV. Как общественный деятель Монтень выступал за примирение различных политических сил, сильную центральную власть, единство нации и целостность государства, прекращение гражданских войн, свободу вероисповедания (осудил Варфоломеевскую ночь и преследование гугенотов).

Главным делом своей жизни Монтень считал написание «Опытов» («Les Essais», кн.1—2, 1580; рус. пер. 1954—60), над которыми работал до самой смерти и выпустил при жизни еще три издания (1582, 1587, 1588; последние два — в трех книгах). Владея виртуозной техникой интроспекции, Монтень — через описание самого себя — воссоздал в «Опытах» обобщенный образ философствующего аристократа эпохи Возрождения — мыслителя-скептика, гуманиста, моралиста и вольнодумца.

Провозгласив, что «философствовать — значит сомневаться» (здесь и далее цит. по изд.: Опыты в трех книгах, кн. 2. М., 1980, с. 307), Монтень выступает с критикой схоластики, всякой отвлеченной философии, догматической теологии, притязаний разума на «всеведение». Однако этот критический скептицизм не мешает ему придерживаться четких позиций натурализма, эмпиризма и эпикуреизма. В отличие от философов-рационалистов он видит не только силу разума, но и его слабость, ограниченность и тенденциозность: вместо «неподкупного разума» человек имеет «инструмент из свинца и воска, который можно удлинять, сгибать и приспособлять ко всем размерам» и благодаря которому легко составить «сто мнений об одном и том же предмете» (кн. 2, с. 498). Вслед за Монтенем Паскаль будет учить о «разуме-флюгере», который вращается во все стороны под влиянием чувств, воображения, памяти, интереса и вообще всякой выгоды. Схоластическому разуму Монтень противопоставляет «естественный ум» и здравый смысл человека, схоластической науке, «богом которой является Аристотель», и «колючим хитросплетениям диалектики» — «новое знание» и «новую науку», опирающиеся на жизненный опыт, фактическое изучение объектов, свободное исследование. Он признает, что «знание и мудрость являются уделом только Бога» (кн. 2, с. 389), человек же постепенно продвигается в познании, и то, «что осталось неизвестным одному веку, разъясняется в следующем» (с. 493); т. о., Монтень занимает гибкую позицию между «чистым неведением» (агностицизмом) и «самомнением всезнания».

Смелый критик исторического христианства с его религиозным фанатизмом, обличитель эмпирических нравов, бытующих в Церкви, Монтень обвиняет современных ему христиан в религиозном нечестии и сетует на то, что «божественное и небесное учение» находится в «столь порочных руках» (кн. 2, с. 383). В 1676 Церковь внесла «Опыты» в Индекс запрещенных книг. Все последующие вольнодумцы опирались на Монтеня в их оппозиции религии и Церкви. Вместе с тем атеизм Монтень считал «чудовищным и противоестественным учением», обличал «безумие человеческого самомнения», гордыню «атеистического ума». Монтень намерен обуздать эти «высокомерные притязания» средствами самого разума, просветленного возвышающей верой в Бога-творца, «великого зодчего» вселенной. Он одобряет замысел испанского богослова Раймунда Сабундского обосновать в «Естественной теологии» (в духе Фомы Аквинского) «все положения христианской религии с помощью естественных доводов и доводов человеческого разума» (кн. 2, с. 381).

Монтень видит в философии (не умозрительно-схоластической, а «живой античной мудрости») «умного наставника», высвечивающего главные жизненные ценности и дарующего духовное и физическое здоровье человеку. «Душа, ставшая вместилищем философии, непременно наполнит здоровьем и тело» (кн. 1, с. 150). Культ «естественного человека», счастья и радостей жизни — основа гуманизма Монтеня, заостренного против христианского аскетизма, стоицистского нравственного ригоризма («пугала, устрашающего род человеческий») и всяческого насилия над личностью. Ему больше по душе «мягкий эпикуреизм», «этика наслаждения», в которой он видел средство избавления от страдания и трагизма жизни. Где для человека польза, там должны быть для него и радость, и здравый смысл. Не «ходульный аскетизм», а жизнь в соответствии с разумом и простыми требованиями нашей «матери-природы» — такова, по Монтеню, основа человеческого достоинства и «естественной добродетели». Этой «великой простоте», малодоступной людям высшего света, вращающимся в «зачумленном мире» сословного лицемерия, суеты показной жизни, следует учиться у простых крестьян или даже у «дикарей» Нового Света, живущих в согласии и гармонии с природой. Несовершенному человеку, «полному лжи и слабости», Монтень противопоставляет идеал «естественного человека», считая даже, что «уменье достойно проявить себя в своей природной сущности есть признак совершенства и качество почти божественное» (кн. 3, с. 311). Монтень развенчивает схоластическую трактовку человека как «царя природы» и считает его «сыном природы», как бы «забывая» о его сотворении Богом «по своему образу и подобию». Отсюда его «естественные размышления» о жизни и смерти («ни природа, ни разум ничего не говорят нам о бессмертии»), душе и теле и т. д.

«Опыты» оказали влияние на развитие философии и культуры в Европе. Они способствовали развенчанию одностороннего рационализма и утверждению принципов натурализма и эмпиризма (Бэкон, Гассенди, Паскаль, Локк и др.), скептицизма (Декарт, Паскаль), вольнодумства (Паскаль, Бейль, Вольтер, Юм, французские материалисты), гуманизма в педагогике (Локк, Руссо). После Монтеня в Европе был подорван культ «строгого трактатного философствования» и стал популярным свободный стиль размышлений в форме «опытов», или «эссе», получивший наименование «эссеистского стиля философствования». Этой изящной форме в философии отдали дань Бэкон, Паскаль, Вольтер, Юм, Шопенгауэр, Ницше и многие другие.

Соч.: Oeuvres completes, v. 1—6. P., 1924—27; Essais, v. 1—3. P., 1992; в рус. пер.: Опыты в трех книгах. М.—Л., 1954—60; 2-е изд., М., 1979—80.

Лит.: *Богуславский В. М.* У истоков французского материализма и атеизма. М., 1964; *Он же.* Скептицизм в философии. М., 1990; *Рыкова Н. Я.* Писатели Франции. М., 1964; *Michel P.* Continuite de la sagesse francaise (Rabelais, Montaigne, La Fontaine). P., 1965; *Glauser A.* Montaigne paradoxal. P., 1972; *Norton G.* Montaigne and the introspective Mind. P., 1975; Montaigne (1580—1980). Actes du Colloque international (USA-France-1980). P., 1983; *Screech M. A.* Montaigne and melancholy: The Wisdom of the «Essais». L., 1983; *Konstantinovic J.* Montaigne et Plutarque. Gen., 1989; *Tortel J.* Montaigne. P., 1990; Montaigne et la revolution philosophique de XVIII siecle. Brux., 1992.

Г. Я. Стрельцова

МОНТЕСКЬЁ (Montesquieu) Шарль Луи де Секонда, барон де Монтескьё (18 января 1689, замок Ла Бред, близ Бордо — 10 февраля 1755, Париж) — французский философ-просветитель, историк, писатель. Изучал право в университете г. Бордо, затем был председателем судебной палаты. В 1726 оставил государственную службу. Принимал участие в создании «***Энциклопедии***», возглавлявшейся ***Дидро***. С 1728 член французской Академии.

В сатирических «Персидских письмах» (1721) Монтескьё, уподобляя французскую абсолютную монархию азиатскому деспотизму, выступил противником клерикализма и деспотизма. Полагая, что многие положения христианского вероучения нелепы (напр., догмат о триединстве Бога), он в то же время осуждал религиозный фанатизм, жестокие столкновения между представителями различных конфессий. Считая ложными все существующие религии, Монтескьё, однако, не отрицал бытие Бога: придерживаясь деизма, он рассматривал Бога как создателя природы, сообщившего ей в «начале времен» неизменные законы и более уже ни во что не вмешивающегося. Критикуя социальный строй феодальной Франции, Монтескьё противопоставлял ему идеал государства, в котором общественные и частные интересы находятся в полной гармонии. В «Размышлениях о причинах величия и падения римлян» (1734) Монтескьё связывал «величие» римлян с наличием у них политической свободы и республиканской формы правления, способствовавших укреплению гражданских добродетелей.

В основном сочинении «О духе законов» («L'Esprit des lois», вышло анонимно в Женеве в 1748) Монтескьё выступил с обоснованием географического детерминизма в понимании общества. Он выделял три основные формы правления: республику, монархию, деспотию. При республиканском правлении верховная власть находится в руках многих — всего народа или его части; при монархическом ею обладает один человек, управляющий посредством неизменных законов; при деспотическом она принадлежит одному лицу, использующему ее по своему произволу. Предпосылкой республиканского правления являются гражданские добродетели (редкое качество, почему и республики редки — античные Греция и Рим, венецианская и генуэзская республики в Новое время). Монархия не может существовать без «принципа чести»: честь — это предрассудки отдельного лица или целого сословия, выгодные государю, но способные также побуждать людей к благородным деяниям. Деспотизм же нуждается в постоянном страхе подданных перед наказаниями. Политический идеал самого Монтескьё — конституционная монархия (по образцу английской). Формы правления, как и законы, устанавливаемые в различных государствах, Монтескьё ставил в прямую зависимость от географической среды, важнейшими

составляющими которой считал климат, почву и рельеф местности. Климат он разделял на холодный, умеренный и жаркий. Холодный (среднеевропейский) климат Монтескьё считал благоприятным для установления политической свободы, в то время как жаркий, напротив, способствующим «духу рабства». Разделяя почву на плодородную и неплодородную, он связывал первую с господствующим при деспотизме «духом зависимости» (ибо плодородная почва приводит к накоплению богатства у населения и, как следствие, к изнеженности и нежеланию рисковать своей жизнью), в «бесплодной» же почве видел предпосылку воспитания у людей изобретательности, мужества, воздержанности и, как следствие, установления республиканской формы правления. Рельеф местности определяет величину территории государства (поскольку горы являются «естественной границей» государств, то на обширных равнинах возникают государства большой протяженности, а на пересеченной местности — государства малых и средних размеров). При этом, согласно Монтескьё, обширные государства могут управляться только деспотической властью, в малых же странах закономерно возникают республики. Помимо географических факторов на характер устанавливаемых людьми законов влияют также торговля, численность населения, его богатство, нравы, обычаи, религия. «Многие вещи управляют людьми — климат, религия, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа» («О духе законов», гл. 19). Общий дух народа — важное понятие социологической концепции Монтескьё, включающее в себя образ жизни, действий, поведения определенной исторической общности людей.

Вслед за Локком Монтескьё отстаивал необходимость разделения властей в государстве: политическая свобода невозможна без разделения законодательной, исполнительной и судебной властей, которые не должны зависеть друг от друга — смешение их ведет к деспотизму.

Философия Монтескьё оказала влияние на К. А. Гельвеция, Ж. Ж. Руссо, Т. Джефферсона, А. Фергюсона, а также на представителей географической школы в социологии. Обоснованный Монтескьё принцип разделения властей был использован составителями американской конституции (1787).

Соч.: Oeuvres completes, v. 1-2. P., 1973—76; в рус. пер.: Избр. произв. М., 1955; Персидские письма. М., 1956.

Лит.: *Баскин М. П.* Монтескье. М., 1975; *Benrekassa G.* Montesquieu. P., 1968; *Quoniam T.* Montesquieu: son humanisme, son civisme. P., 1977; *Baum J. A.* Montesquieu and social theory. Oxf., 1979; *Beyer C J.* Nature el valeur dans la philosophie de Montesquieu. P., 1982.

А. А. Кротов

МОПЕРТЮИ (Maupertuis) Пьер Луи Моро (28 сентября 1698, Сен-Мало — 27 июля 1759, Базель) — французский математик, физик и философ. Член Французской академии (с 1723), президент Прусской академии наук (с 1745). Защитник и пропагандист идей Ньютона во Франции. Сформулировал «принцип наименьшего действия» в качестве универсального механического закона Вселенной, согласно которому любое изменение, происходящее в природе, затрачивает наименьшее из возможных количество движения. Из этого принципа Мопертюи выводил все законы движения и видел в нем самое убедительное доказательство существования всемогущего и всеведущего существа — Бога. Для объяснения жизни выдвинул предположение о том, что мельчайшие частицы материи обладают свойствами, аналогичными человеческому желанию и отвращению, памяти и разуму («Système de la nature», 1754). С критикой взглядов Мопертюи выступал Д. Дидро.

Соч.: Oeuvres, t. 1—4. Lyon, 1768.

Лит.: *Brunet P.* Maupertuis, v. 1-2. P., 1929.

О. В. Суворов

МОР (More) Генри (12 октября 1614, Грентем — 1 сентября 1687, Кембридж) — английский философ, поэт, религиозный деятель, представитель ***кембриджских платоников***. Воспитывался в кальвинистской семье, однако уже в молодости стал сторонником англиканской церкви. Учился в Кембриджском университете, где в 1639 стал профессором философии и теологии. Увлекшись вначале философией ***Декарта***, в дальнейшем в работе «Enchiridion metaphysicum» (1671) подверг ее критике с позиций христианского платонизма. Природа, состоящая из бесконечно малых первичных элементов, есть результат творческой активности мировой души, которая, в свою очередь, является инструментом Бога. В работе «Enchiridion ethicum» (1667) утверждал, что человеческий разум способен к объективному постижению Бога и абсолютных и универсальных законов морали.

Соч.: Opera omnia, 3 vols. L., 1679; The Philosophical Writings of Henry More, ed. by F. I. Mackinnon. N. Y., 1925.

Лит.: *Rupert Hall A.* Henry More: Magic, Religion and Experiment. L., 1990.

В. Ф. Коровин

МОР (More) Томас (7 февраля 1478, Лондон — 6 июля 1535, там же) — английский гуманист, государственный деятель и писатель, в своем творчестве с наибольшей полнотой отразивший социальные идеалы ренессансного гуманизма. Происходил из семьи лондонского юриста. Первоначальное образование получил в грамматической школе св. Антония. Тринадцати лет принят пажом в дом архиепископа Кентерберийского Джона Мортона. В 1492—94 обучался в Оксфордском университете, затем по настоянию отца проходил курс юридических наук в школах правоведения Лондона. Много занимался освоением латинского и древнегреческого языков, изучал произведения крупнейших античных и раннехристианских мыслителей (Платона, Аристотеля, Лукиана, Августина). Значительное влияние на направление его интересов оказало сближение с кружком оксфордских гуманистов — Дж. Колетом, Т. Линакром, У. Гросином, У. Лили. В 1499 Мор познакомился с голландским гуманистом ***Эразмом Роттердамским***.

Около 1502 стал адвокатом и преподавателем права. В 1504 избран в парламент, в стенах которого убедительно выступил против финансовых притязаний короля Генриха VII. Опасаясь репрессий, вынужден был на время оставить политику и вернуться к адвокатской деятельности. В 1510 Мор снова в парламенте, который был созван вступившим на престол королем Генрихом VIII; тогда же он назначен помощником городского шерифа. Искушенного в государственных делах юриста Мора привлекали к выполнению дипломатических миссий. В 1516 в составе английского посольства он направлен для переговоров во Фландрию.

Во время поездки Мор приступил к 1-й книге «Утопии», которую завершил по возвращении домой; 2-я книга, т. е. собственно повествование о якобы недавно открытом государстве утопийцев, была в основном написана гораздо раньше. Таким порядком работы Эразм Роттердамский объясняет «некото-

рое несходство слога» (на самом деле обе части «Утопии» и тематически и концептуально вполне самостоятельны, связь между ними весьма условна). Предварив все произведение вступительными письмами единомышленников-гуманистов, Мор издал его с помощью друзей в конце 1516 в Лувене (Нидерланды). По утверждению Эразма, в «Утопии», писавшейся с целью показать, отчего государство приходит в упадок, Мор прежде всего изобразил родную страну, «которую глубоко изучил и знал». Однако это суждение справедливо только в отношении первой книги трактата, содержащей анализ социально-экономического положения Англии, острую критику огораживаний, хозяйственного монополизма, констатирующей процесс разложения деревни, упадок ремесла, нравственную порчу общества. Во второй же книге описан фантастический остров Утопия (название, придуманное Мором, впоследствии стало нарицательным, см. ***Утопия***). Идеальное государство Мора покоится на экономико-политических и нравственно-правовых основаниях, адекватных представлению о человеке, сложившемуся в ренессансной культуре. Счастье индивидуума не приносится в нем в жертву благополучию гражданского коллектива, а регламентация материальных потребностей не только не ведет к закрепощению личности, но, напротив, призвана создать оптимальные, по понятиям того времени, условия для «духовной свободы и просвещения». Склонности каждого члена общества не игнорируются и тем более не подавляются: утопийцы свободны в выборе рода занятий, допускается разномыслие при истолковании наблюдений природы, несходство точек зрения на мораль, провозглашается различие верований и религиозная терпимость. «Аскетическая простота» утопийского быта не мешает проявлениям ренессансного жизнелюбия, предполагая — при минимальном удовлетворении материальных потребностей — утонченнейшие духовные наслаждения как наиболее соответствующие природе человека. Самый образ утопийского общежития, в котором упразднены частная собственность, денежное обращение, привилегии, получаемые по происхождению, производство роскоши на потребу имущим, стал своего рода кульминацией гуманистических мечтаний о строе, возвышающем людей образованных и добродетельных. Ибо именно гуманисты, столь ревностные в изучении наук и искусств, в воспитании добронравия, призваны были занять первенствующе место в государстве, основанном на началах общности.

Третье издание «Утопии» (Базель, 1518) было дополнено разделом «Эпиграммы» — собранием поэтических произведений разных жанров (стихотворений, поэм и собственно эпиграмм). По-видимому, в одно время с «Утопией» писалась «История Ричарда III» (не окончена), единственное историческое сочинение Мора, содержащее не только изложение событий из истории Англии, но и анализ системы власти, основывающейся на произволе и насилии. Первоначально было опубликовано анонимно в 1543 в составе хроники Джона Гардинга, затем в 1548 и 1550 в хронике Эдуарда Холла с указанием на принадлежность «Истории...» Мору. В 1587 перепечатано в хронике Холиншеда; это издание использовал Шекспир, работая над трагедией «Ричард III».

Король Генрих VIII, обеспокоенный разорением крестьянства в результате огораживаний, одобрил критический пафос «Утопии» и назначил ее автора в 1517 своим советником. В 1518 Мор уже королевский секретарь, в 1521 он начал заседать в «Звездной палате» — высшем судебном учреждении Англии, тогда же назначен помощником казначея королевства и удостоен рыцарского звания.

В 1521 от имени Генриха VIII вышел из печати трактат «Защита семи таинств против Мартина Лютера», редактором (возможно, и соавтором) которого был Мор. Лютер в своем ответе отчитал и обругал короля, после чего Мор опубликовал «Отповедь Лютеру» (1523), обвинив немецкого реформатора в подстрекательстве народа к бунту против законных властей. В 1523 Мор избран спикером палаты общин, в 1525 ему пожалован пост канцлера герцогства Ланкастерского. После смещения кардинала Уолси, в октябре 1529 Мору была вручена большая печать лорда-канцлера Англии. В мае 1532 Генрих VIII, принявший сторону Реформации, заставил английское духовенство подчиниться в церковных делах контролю королевской власти. Сторонник верховной власти папы, Мор был вынужден уйти в отставку и подвергся преследованиям. В апреле 1534 он был заключен в Тауэр, а в следующем году осужден по ложному обвинению в государственной измене и казнен. Причислен католической церковью к лику блаженных (1886), канонизирован (1935).

Соч.: The Complete Works of St. Thomas More, v. 1—16. New Haven—L., 1963; в рус. пер.: Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973; Утопия. М., 1978.

Лит.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм. Реформация. М., 1978; *Кудрявцев О. Ф.* Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991; *Reynolds E. E.* The Field is Won. The Life and Death of St. Thomas More. L., 1968.

О. Ф. Кудрявцев

МОРАЛИЗАТОРСТВО — понятие, обозначающее такие моральные высказывания или рассуждения, в которых оценка (осуждение) и инвектива оказываются привязанными (по заблуждению или лицемерию) к абстрактным критериям и доминируют над пониманием реального положения дел. Как морализаторство определяются не только этически неоправданные оценочно-императивные суждения, но и такие, в которых искажаются основополагающие моральные принципы. В живом нравственном сознании на существование морализаторства указывает тенденция недоверия к навязчивому моральному поучению (такое недоверие, как правило, не сопровождается сомнением в значимости моральных норм и установлений самих по себе).

Теоретическое осмысление проблемы морализаторства основывается на нескольких подходах. В гегелевско-марксистской традиции оно трактуется как подмена исследования специфических законов исторического развития абстрактной и вне-исторической моральной оценкой общественных явлений. В таком понимании морализаторство проявляет себя как идеологическая защита бессильной социально-исторической практики. По С. Л. Франку, морализаторская оценка и проповедь обусловлены деструктивной экспансией морали в область трансцендентных ценностей (таких, как истина, красота, религиозность). Морализаторство предстает как гипертрофированная форма морального сознания, в которой мораль становится репрессивной инстанцией по отношению к эмпирическому миру («моральная тирания»). Однако критика морализаторства в рамках двух этих подходов ведет к подспудной релятивизации морали, лишая ее автономии.

Возможен иной подход к проблеме морализаторства, при котором оно трактуется не в связи с нарушением внешних ограничений прав моральной оценки, а как прямое следствие пренебрежения теми границами, которые сама мораль ставит моральному поучению. В этом варианте морализаторство есть результат отождествления объективации морали или реально

существующих объектов с самой моралью, с абсолютным и трансцендентным идеалом. В результате этой операции моральный идеал облекается в форму конкретизированного образа, соответствие или несоответствие которому становится принципом для создания особой нормативной сферы. При этом этическая нормативность насыщается дополнительным, паразитарным по отношению к морали содержанием, что позволяет придавать характер морального выбора ситуациям, где имеет место незначимое с точки зрения морали избегание или предпочтение. Морализатор имитирует трансляцию принудительной и самоочевидной моральной истины, в результате чего его контрагент перестает расцениваться как автономный индивид и лишается права на свободный выбор. Неприятие такого отношения воспринимается морализатором как бунт против морали, как выражение безнравственности. Фактически морализатор претендует на исключительные прерогативы морального судьи, а под его моральной беспристрастностью маскируется потребность в доминировании.

Морализаторский способ обращения к публике крайне притягателен для политика, пытающегося манипулировать массовым сознанием. Стремясь увеличить действенность своих призывов и обращений, он заинтересован в том, чтобы представить свою политическую программу как самое прямое и непосредственное выражение нравственных ценностей, сделать ее столь же универсализуемой, как моральное суждение. При этом сосуществование различных политических программ для морализирующего идеолога в принципе невозможно.

А. В. Прокофьев

МОРАЛЬ (лат. moralitas) — понятие европейской философии, служащее для обобщенного выражения сферы высших ценностей и долженствования. Мораль обобщает тот срез человеческого опыта, разные стороны которого обозначаются словами «добро» и «зло», «добродетель» и «порок», «правильное» и «неправильное», «долг», «совесть», «справедливость» и т. д. Представления о морали формируются в процессе осмысления, во-первых, правильного поведения, должного характера («морального облика»), а во-вторых, условий и пределов произволения человека, ограничиваемого собственным (внутренним) долженствованием, а также пределов свободы в условиях извне задаваемой организационной и (или) нормативной упорядоченности.

В мировой истории идей можно реконструировать антиномичные представления о морали как а) системе (кодексе) вменяемых человеку в исполнение норм и ценностей (универсальных и абсолютных или партикулярных и относительных) и б) сфере индивидуального самополагания личности (свободного или предопределенного какими-то внешними факторами).

Согласно одному из наиболее распространенных современных подходов, мораль трактуется как способ регуляции (в частности, нормативной) поведения людей. Такое понимание оформляется у Дж. С. Милля, хотя формируется раньше — представление о морали как некоторой форме императивности (в отличие от доминировавшего в просветительской мысли понимания морали как преимущественно сферы мотивов) в разных вариантах встречается у Гоббса, Мандевиля, Канта. В восприятии и трактовке императивности морали различимы несколько подходов и уровней. Во-первых, нигилистическое отношение к морали, при котором не приемлется императивность как таковая: любое упорядочение индивидуальных проявлений, в форме житейских правил, социальных норм или универсальных культурных принципов, воспринимается как иго, подавление личности (Протагор, Сад, Ницше). Во-вторых, протест против внешней принудительности морали, в котором может выражаться и собственно нравственный пафос — индивидуализированного отношения к бытующим нравам или отрицания внешнего, служебного, лицемерного подчинения общественным нормам; самоценность морали интерпретируется как ее неподвластность извне данным и самодостоверным нормам и правилам (С. Л. Франк, П. Жане). В-третьих, трактовка императивности морали как выражения необходимости целесообразного взаимодействия в обществе. Понимание морали как совокупности «правил поведения» (Спенсер, Дж. С. Милль, Дюркгейм) помещает ее в более общую систему (природы, общества) и критерием моральности действий оказывается их адекватность потребностям и целям системы. В русле такого понимания императивности мораль интерпретируется не как сила надындивидуального контроля за поведением граждан, но как вырабатываемый самими людьми и закрепляемый в «общественном договоре» механизм взаимодействии между людьми (софисты, Эпикур, Гоббс, Руссо, Ролз), система взаимных обязательств, которые люди как граждане одного сообщества берут на себя. В этом смысле мораль конвенциональна, вариативна, пруденциальна. В-четвертых, рассмотрение моральной императивности с точки зрения ее специфичности, которая заключается в том, что она более побудительна, чем запретительна: моральные санкции, обращенные к человеку как сознательному и свободному субъекту, носят идеальный характер (Кант, Гегель, Хэар). В-пятых, понимание взаимо- и самоограничений, вменяемых моралью, как указывающих на ту ее особенность, что мораль задает форму воления; исполнение требования прямо зависит от человека, исполняя требование, он как бы сам провозглашает его. Такова особенность неинституционализированных форм регуляции поведения. С этим связано и то, что моральность поступков определяется как содержанием и результатом произведенного действия, так и в не меньшей степени намерением, с которым оно было совершено, что существенным образом отличает моральность от законопослушности, приспособленчества, прислужничества или прилежности. «Изнутри-побудительный» характер императивности морали получил отражение в специальных понятиях ***долга*** и ***совести***. Однако императивность морали воспринимается как «внутренняя», т. е. идущая от личности (как автономной, самоопределяющейся и творящей), при определенной, а именно социальной или социально-коммунитарной точке зрения на мораль, согласно которой мораль — это бытующие в сообществе нормы, а личность в своей активности обусловлена теми зависимостями, в которые она как член сообщества оказывается включенной. При допущении различно трактуемых трансцендентных начал человеческой активности и, соответственно, при рассмотрении человека не только как социального или социально-биологического, но и как родового, духовного существа, способного к волевому и деятельностному изменению внешних обстоятельств, а также себя (см. ***Совершенство***), — источник моральной императивности трактуется иначе. Человек транслирует и т. о. репрезентирует в социуме трансцендентное (по отношению к социуму) ценностное содержание. Отсюда возникает представление о добродетели или моральных феноменах вообще как имеющих самоценное, не обусловленное иными жизненными факторами значение. Таковы различные представления об императивности морали, в которых нашла отражение (в той или иной форме) при-

сущая ей роль гармонизации обособленных интересов, но также и обеспечения ***свободы*** личности и противостояния произволу — путем ограничения своенравия, упорядочивания индивидуального (как имеющего тенденцию к атомизированию, отчуждению) поведения, уяснения целей, к которым стремится личность (в частности, к достижению личного ***счастья***), и средств, которые для этого применяются (см. ***Цель и средства***).

В сравнении с другими регулятивами (правовыми, локально-групповыми, административно-корпоративными, конфессиональными и т. п.) моральная регуляция обладает особенностями, вытекающими из ее специфики. Содержательно моральные требования могут совпадать или не совпадать с установлениями других видов; при этом мораль регулирует поведение людей в рамках имеющихся установлений, но относительно того, что этими установлениями не покрывается. В отличие от ряда инструментов социальной дисциплины, которые обеспечивают противостояние человека как члена сообщества природным стихиям, мораль призвана обеспечить самостоятельность человека как духовного существа (личности) по отношению к его собственным влечениям, спонтанным реакциям и внешнему групповому и общественному давлению. Посредством морали произвольность трансформируется в свободу. Соответственно по своей внутренней логике мораль обращена к тем, кто считает себя свободным. Исходя из этого, о ней можно говорить как о социальном институте только в широком смысле слова, т. е. как о совокупности некоторых, оформленных в культуре (кодифицированных и рационализированных) ценностей и требований, санкционирование которых обеспечивается самим фактом их существования. Мораль неинституциональна в узком смысле слова: в той мере, в какой ее действенность не нуждается в обеспечении со стороны каких-либо социальных институтов и в какой ее принудительность не обусловлена наличием уполномоченной социумом внешней по отношению к индивиду силы. Соответственно практика морали, будучи предопределенной (заданной) пространством произвольного поведения, в свою очередь задает пространство свободы. Такой характер морали позволяет апеллировать к ней при оценке существующих социальных институтов, а также исходить из нее при их формировании или реформировании.

По вопросу об отношении морали и социальности (социальных отношений) имеются две основные точки зрения. Согласно одной, мораль представляет собой разновидность социальных отношений и обусловлена базовыми общественными отношениями (Маркс, Дюркгейм); согласно другой, различно выраженной, мораль не зависит непосредственно от социальных отношений, более того, она предзадана социальности. Двойственность в этом вопросе связана со следующим. Мораль, несомненно, вплетена в общественную практику и в своей действительности опосредована ею. Однако мораль неоднородна: с одной стороны, это комплекс принципов (заповедей), в основе которого лежит отвлеченный идеал, а с другой — практические ценности и требования, посредством которых этот идеал разнообразно осознается, отображается обособленным сознанием и включается в регулирование действительных отношений людей. Идеал, высшие ценности и императивы воспринимаются и осмысливаются различными социальными субъектами, которые фиксируют, объясняют и обосновывают их сообразно своим социальным интересам. Эта особенность морали как ценностного сознания нашла отражение уже в высказываниях софистов; довольно явно она была зафиксирована Мандевилем. по-своему отражена Гегелем в различении «морали» (Moralitat) и «нравственности» (Sittlichkeit); в марксизме получило развитие представление о морали как форме классовой идеологии, т. е. превращенном сознании. В современной философии эта внутренняя неоднородность нашла отражение в концепции «первичной» и «вторичной» морали, представленной в ранних работах Э. Макинтайера (A. Macintayre), или в различении Э. Донаганом моральных требований первого и второго порядков.

В связи со спецификой императивности морали встает важная проблема ее оснований, отчасти отраженная в антитезе ***автономии*** и ***гетерономии***. Эта проблема касается не только природы «морального закона» (см. ***«Основоположения к метафизике нравов»***) и статуса морального субъекта (см. ***Свобода воли***), но и морали в целом: имеет ли она внешнее основание или же покоится на себе самой? Согласно представлениям гетерономной этики, мораль есть функция от действия природных, социальных, психологических или трансцендентных факторов. Одним из наиболее распространенных выражений такой точки зрения является взгляд на нее как на инструмент власти (софисты, Мандевиль, Гольбах). Через утопическую социалистическую мысль этот взгляд был воспринят марксизмом, где мораль интерпретируется также как форма идеологии, а через Штирнера повлиял на трактовку морали у Ницше. Как и в марксизме, в социальной теории Дюркгейма мораль была представлена как один из механизмов социальной организации: ее институты и нормативное содержание ставились в зависимость от фактических общественных условий, а религиозные и моральные идеи рассматривались лишь как экономические состояния, соответствующим образом выраженные сознанием.

В новоевропейской философии (благодаря Макиавелли, Монтеню, Бодену, Бейлю, Гроцию) складывается и другое представление о морали — как о независимой и не сводимой к религии, политике, хозяйствованию, обучению форме управления поведением людей. Эта интеллектуальная установка на секуляризацию области морали стала условием более частного процесса формирования и развития в 17—18 вв. собственно философского понятия морали. Представление о морали как таковой формируется как представление об автономной морали. Впервые в систематизированном виде этот подход был развит у кембриджских неоплатоников 17 в. (Р. Кадворт, Дж. Э. Мур) и в ***сентиментализме этическом*** (Шефтсбери, Хатчесон), где мораль описывается как способность человека к суверенному и независимому от внешнего влияния суждению и поведению. В философии Канта автономия морали как автономия воли утверждалась еще и как способность человека принимать универсализуемые решения и быть субъектом собственного законодательства. По Канту, апелляции не только к обществу, но и к природе, к Богу характеризуют гетерономную этику. Позднее Дж. Э. Мур резко усилил этот тезис указанием на недопустимость в теоретическом обосновании морали ссылок на внеморальные качества (см. ***Натуралистическая ошибка, Этика***). Вместе с тем требует внимания следующее. 1. Понятие морали, вырабатываемое в европейской философии начиная с 17 в., — это понятие, адекватное именно новоевропейскому, т. е. секуляризующемуся обществу, которое развивалось по модели гражданского общества. В нем автономия является безусловной социально-нравственной ценностью, на фоне которой многие ценности общества традиционного типа, напр. ценность служения, отходят на задний план, а то и вовсе теряются из виду. 2. И с точки зрения

этики служения, и с точки зрения этики гражданского общества встает вопрос о предмете нравственной ***ответственности*** субъекта в морали, понимаемой как автономная мораль. Существенным признаком морали в ее специально-философском понимании является всеобщность. В истории этико-философской мысли прослеживаются три основные трактовки феномена всеобщности: как общераспространенности, универсализуемости и общеадресованности. Первая обращает внимание на сам факт наличия тех или иных моральных представлений, в действительности различных по содержанию, у всех народов, во всех культурах. Вторая представляет собой конкретизацию ***золотого правила нравственности*** и предполагает, что любое конкретное нравственное решение, действие или суждение какого-либо индивида потенциально эксплицируемо на каждое решение, действие или суждение в аналогичной ситуации. Третья касается гл. о. императивной стороны морали и указывает на то, что любое ее требование обращено к каждому человеку. В принципе всеобщности отразились свойства морали как механизма культуры, задающего человеку вневременной и надситуативный критерий оценки действий; посредством морали индивид становится гражданином мира.

Описанные черты морали выявляются при ее концептуализации с точки зрения императивности — как системы норм. По-иному мораль концептуализируется как сфера ценностей, задаваемая дихотомией ***добра*** и ***зла***. При таком подходе, оформившемся как т. н. этика блага и доминировавшем в истории философии, мораль предстает не со стороны ее функционирования (каким образом она действует, каков характер требования, какие социальные и культурные механизмы гарантируют его реализацию, каким должен быть человек как субъект нравственности и т. п.), а в аспекте того, к чему человек должен стремиться и что ради этого совершать, к каким результатам приводят его поступки. В связи с этим встает вопрос о том, как формируются моральные ценности. В современной литературе (философской и прикладной) различие принципиальных подходов к трактовке природы морали ассоциируется — на основе обобщения позднеевропейского философского опыта — с традициями «кантианства» (понимаемого как ***интуитивизм***) и «утилитаризма». Более определенное понятие морали устанавливается на пути соотнесения добра и зла с теми общими целями-ценностями, на которые человек ориентируется в своих действиях. Это возможно на основе различения частного и общего блага и анализа разнонаправленных интересов (склонностей, эмоций) человека. Тогда моральность усматривается в ограничении эгоистической мотивации общественным договором или разумом (Гоббс, Ролз), в разумном сочетании себялюбия и благожелательности (Шефтсбери, утилитаризм), в отказе от эгоизма, в сострадании и альтруизме (Шопенгауэр, Соловьев). Эти различения оказываются продолженными в метафизических прояснениях природы человека и сущностных характеристиках его бытия. Человек двойствен по природе (эта идея может высказываться в концептуально различных формах), и пространство морали открывается по ту сторону этой двойственности, в борьбе имманентного и трансцендентного начал. При таком подходе (Августин, Кант, Бердяев) сущность морали раскрывается, во-первых, через сам факт внутреннего противоречия человеческого существования и через то, как этот факт оборачивается в возможности его свободы, а во-вторых, через то, как человек в конкретных действиях по поводу частных обстоятельств может реализовать общий, идеальный принцип морали, каким образом вообще человек приобщается к абсолюту. В связи с этим раскрывается особенность морали как одного из типов ценностного сознания в ряду других (искусства, моды, религии). Вопрос ставится либо так, что моральные ценности являются однопорядковыми с другими и отличаются от них своим содержанием и способом существования (они императивны, они вменяются определенным образом), либо так, что любые ценности в той мере, в какой они соотносят решения, действия и оценки человека со смысложизненными основаниями и идеалом, являются моральными.

Еще одна, примыкающая к предыдущей, концептуализация понятия морали возможна при построении этики как теории ***добродетелей***. Традиция такого подхода идет из античности, где в наиболее развитом виде она представлена Аристотелем. На протяжении всей истории философии оба подхода — теория норм и теория добродетелей — так или иначе дополняли друг друга, как правило, в рамках одних построений, хотя превалировала именно этика добродетелей (напр., у Фомы Аквинского, Б. Франклина, В. С. Соловьева или Макинтайера). Если этика норм отражает ту сторону морали, которая связана с формами организации или регуляции поведения, а этика ценностей анализирует позитивное содержание, посредством норм вменяемое человеку в исполнение, то этика добродетелей указывает на личностный аспект морали, на то, каким должен быть человек, чтобы реализовать должное и правильно себя вести. В средневековой мысли признавались два основополагающих набора добродетелей — «кардинальные» и «богословские добродетели». Однако наряду с этим различением в истории этики формируется такое понимание морали, согласно которому кардинальными в собственном смысле слова являются добродетели ***справедливости*** и милосердия. В плане теоретического описания эти разные добродетели указывают на два уровня морали — мораль социального взаимодействия (см. ***Золотое правило нравственности***) и мораль личного выбора (см. ***Милосердие***).

Лит.: *Дробницкий О. Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. М., 1974; *Мур Дж.* Принципы этики. М., 1984; *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993, с. 20—253; *Donnagan A.* The Theory of Morality. L.— Chi., 1977; *Human G.* The Nature of Morality: An Introduction to Ethics. N. Y.-Oxf., 1977; *Hare R.* Moral Thinking: Its Levels, Method and Point. Oxf., 1981; *Gert B.* Morality: A New Justifications of the Moral Rules. N. Y.-Oxf., 1988; *Bauman Z.* Postmodern Ethics. Oxf.-Cambr., 1993.

Р. Г. Апресян

МОРГАН (Morgan) Льюис Генри (21 ноября 1818, Орора, Нью-Йорк— 17 декабря 1881, Рочестер, Нью-Йорк) — американский этнограф и социальный философ, исследовавший развитие первобытного общества, испытал влияние просветительских идей 18 в., а из современников — швейцарского археолога, исследователя античности ***И. Бахофена***. Изучая системы родства у ирокезов, дакотов и других индейских племен, Морган пришел к выводу об универсальности родовой организации и едином пути развития человечества через ступени дикости и варварства к цивилизации и разработал более дробную и конкретизированную периодизацию истории первобытного общества. В ее основу положены два критерия: развитие производительных сил («прогресс открытий и изобретений») и развитие института собственности, который считал исторически преходящей формой. Морган показал значение матриархата как исходной ячейки и первоначальной основы организации доклассового общества, чем опроверг господство-

вавшую в то время теорию патриархата как единственной формы родства. Исследуя, как матриархат сменялся патриархатом, как менялись формы семейных отношений, как под влиянием разделения труда, изменений форм собственности, роста социального неравенства разлагались древние формы родового строя, подчеркивая при этом различия в культуре разных народов, Морган доказывал единство прогрессивного развития человечества, состоящего в поступательной смене периодов, и обосновывал идею доступности прогресса для всех отсталых народов мира. Морган был активным публичным политиком, выступал в защиту прав американских индейцев, критиковал политику федерального правительства.

Соч.: Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса через варварство к цивилизации. СПб., 1887; The League of the Iroquois. N.Y., 1851 (1962).

Е. В. Осипова

МОРЕЛЛИ (Morelly) — французский социалист-утопист 18 в. Надежные биографические сведения о нем отсутствуют. В середине 18 в. были опубликованы его произведения, наиболее важные из которых — «Базилиада» («Le Naufrage des isles flottantes ou Basiliade...», t. 1—2. Messine, 1753) о якобы реально существующем коммунистическом обществе и «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов» («Code de la Nature, ou le veritable esprit de ses Lois». P., 1755; рус. пер.: 1956), где рассматриваются причины, породившие социальное неблагополучие, и предлагаются пути создания совершенного общества: частная собственность — это величайшее зло, которого не было во времена естественного состояния людей, для установления идеального строя необходимы просвещенное правление и разумное законодательство, призванное отменить частную собственность; все граждане должны обеспечиваться работой и содержанием на общественный счет.

Лит.: *Волгин В. П.* Коммунистическая теория Морелли.— В кн.: Морелли. Кодекс природы, или Истинный дух ее законов. М.—Л., 1956; *Он же.* Французский утопический коммунизм. М., 1960; *Он же.* Революционно-демократическая идеология и утопический социализм во Франции XVIII века. М., 1989.

С. С. Худолей

МОРЕНО (Moreno) Якоб Леви (20 мая 1892, Бухарест – 14 мая 1974, Бикон, Нью-Йорк) — американский психиатр, социальный психолог, основоположник социометрии. Образование в области философии и медицины получил в Венском университете. Испытал влияние фрейдизма, Г. Зиммеля, Л. Визе и Г. Кули. С 1925 - в США.

Социометрия — метод количественных измерений и анализа структуры межличностных отношений в малых социальных группах. Ее предмет — микроструктура социального мира, т. е. психологические отношения между членами группы, которые не всегда соответствуют макроструктуре общества, т. е. «пространственному» размещению людей в различных сферах жизнедеятельности. В несоответствии макроструктуры и микроструктуры общества Морено усматривает причину напряжений, конфликтов и социальных противоречий. Методика Морено направлена на выявление системы симпатий и антипатий, притяжений и отталкиваний, существующих в малой (контактной) группе. Обработка информации, структурированной по определенному вопросу-критерию, дает описание структуры отношений между членами группы, а также характеристики отдельных членов группы, указывающие на его положение в группе. Социометрические методы применяют при исследовании предпочтений и выборов партнеров по совместной работе, учебе, отдыху и т. п., при исследовании психологической несовместимости. Морено разработал и применял психотерапевтический метод психодрамы. Участвуя в «терапевтическом театре», пациент исполняет определенные роли и испытывает психические состояния, которые помогают ему обучиться новым для него действиям психологической защиты. Как один из методов экспериментального изучения малых групп социометрия Морено дает результаты в виде количественных индексов, что способствует ее популярности. Более глубокий анализ требует содержательного изучения мотиваций, что возможно при сочетании социометрической техники с другими инструментами анализа.

Соч.: Sociodrama: A Method for the Analysis of Social Conflict. N. Y., 1944; Социометрия. М., 1958.

Е. В. Осипова

МОРИС (Morris) Чарльз Уильям (род. 23 мая 1901) — американский философ, специалист по знаковым системам. Профессор Чикагского университета (1931—47). По своим философским взглядам — последователь классического ***прагматизма***, сторонник логического позитивизма. Последователь ***Ч. С. Пирса***, идеи которого Морис систематизировал и развил. В области психологии находился под влиянием бихевиоризма. В работе «Основания теории знаков» («Foundations of the Theory of Signs». Chi., 1938) впервые разделил семиотику (общую теорию знаков) на три взаимосвязанные дисциплины: синтаксис, семантику и прагматику. Наибольший интерес Морис проявлял к прагматическим аспектам языка, связи знаков с доступным наблюдению поведением. Он видел причину общественных конфликтов в неправильном употреблении знаков, ибо именно знаки организуют поведение людей в разных областях их деятельности. Знаковая система для Мориса — это главный инструмент приспособления человека (и животного) в жизни и ее практического преобразования. Морис связывал свои семиотические исследования с социальной психологией.

Семиотика, по Морису, — унифицированная наука, способная решать любые философские проблемы. При этом логику и математику он рассматривал как эмпирические науки, имеющие более узкое применение. Язык — система знаков, частный случай знаковых систем, употребляемых людьми и животными. Лингвистика в этом смысле подчиняется семиотике. Различал денотат знака (объект-стимулятор определенного поведения) и сигнификат (условия и правила применения) знака. Значение знака трактовал как вызванное им поведение, а сами знаки классифицировал по видам значения (информирующие, оценивающие, побуждающие, систематизирующие). Истина, согласно Морису, — это эффективная (полезная) согласованность знаков. Идеи Мориса оказали значительное влияние как на американскую философию, так и на последующие исследования знаковых систем в различных странах.

Соч.: Pragmatism and the Crisis of Democracy. Chi., 1934; Logical Positivism. Pragmatism and Scientific Empiricism. P., 1937; Signs, Language and Behavior. N. Y., 1946; The Language of Value. N. Y., 1957.

А. Ф. Грязнов

МОРРАС (Maurras) Шарль-Мари-Фотиус (20 апреля 1868, Мартиг — 16 ноября 1952, Сен-Симфориен, вблизи Тура) — идеолог французского национализма, идейный руководитель французской ультранационалистической организации «Аксьон франсез». Поворотным пунктом в его политической био-

графии было знакомство в 1899 с профессором философии А. Вожуа и молодым литературным критиком М. Пужо, выпускавшими журнал «Ревю дел'Аксьон франсез»; под влиянием Морраса журнал приобретает монархическую окраску. Литературная и политическая деятельность Морраса и возглавляемой им организации подверглась осуждению со стороны папы Пия XI. Моррас трижды представал перед судом и был осужден. Тем не менее в 1938 избирается членом Французской академии. В годы 2-й мировой войны поддерживает коллаборационистское правительство Виши. В 1944 осужден на пожизненное заключение за пособничество врагу, исключен из Академии и лишен гражданских прав, заключен в тюрьму в Риоме, в больнице которой Моррас и окончил свои дни. Не приемля демократические идеи, доктрина Морраса (именуемая им «интегральным национализмом») основывалась на идеях Ж. де Мэстра, Л. де Бональда, Ле Плэ, а также философии позднего французского позитивизма — И. Тэна и Э. Ренана. У них Моррас заимствовал идею о том, что жизнь человека подчинена изначальному неравенству, поскольку прогресс в природе и в обществе осуществляется при помощи дифференциации. Иерархия принадлежит самой природе. Вершина общественной организации — нация, объединяющая в своем лоне живых и умерших. «Народ нуждается в вожде, как человек в хлебе», — говорил Моррас. Власть должна соответствовать законам природы. В работе «Исследование монархии» (1900—01) он кладет начало роялизму, исключающему мистицизм и выражение преданности королевской семье. Демократия, по его мнению, представляет собой совершенно ложную идею. Она дезорганизует и порабощает нацию, является постоянным источником анархии. Еще одной дезорганизующей силой является сила денег, которые при демократии управляют властью. Суверенитет народа, по Моррасу, фикция, пытающаяся замаскировать реальность плутократии. Демократия имеет древнееврейские и германские корни. Она способна привести Францию к полному краху, спасти же ее способна только монархия, которая должна обеспечить подчинение естественным моральным законам. Монархия должна носить традиционный и наследственный характер, поэтому следует восстановить аристократию, которая одна только и может подчинить интересам общественного блага национальные традиции. Кроме того, монархия должна быть антипарламентской и децентрализованной. Во внутренней жизни Моррас выступал за корпоративистское решение всех социальных проблем, т. е. за сотрудничество между собой всех профессиональных категорий под защитой и регламентацией корпорации.

Националистические и корпоративистские идеи Морраса на долгие годы предопределили основное направление в развитии всех разновидностей французского национализма, оказали влияние на формирование идеологии синдикализма.

Соч.: De la politique naturelle au nationalisme integral. Textes choisis. P., 1972; Mes idées politiques. P., 1986.

Лит.: *Capilan-Peter C.* Charles Maurras, et l'ideologic de l'Action française. P., 1972; *Mac Cearney J.* Maurras et son temps. P., 1977; *Paugam J.* L'Age d'or du maurrassisme. P., 1971.

М. М. Федорова

МОСКА (Mosca) Гаэтано (1 апреля 1858, Палермо — 8 ноября 1941, Рим) — итальянский юрист, политолог и социолог. Получил юридическое образование в Турине. Доктор права с 1881. Испытал влияние ***И. Тэна***. Разделял его пессимистический взгляд на историю человечества, убеждение в благотворной роли аристократии, в значении «моральной температуры» общества, а также позитивистский метод, требовавший отказа от метафизических спекуляций ради поиска научной истины. С 1885 преподавал конституционное право, а в 1887 получил должность издателя протоколов палаты депутатов, которую исполнял в течение десяти лет. В 1896 вышло в свет его основное произведение «Правящий класс», ознаменовавшее, как считается, рождение в Италии политической науки. В том же году Моска возглавил кафедру конституционного права в Туринском университете, которую занимал до 1923. Активный публичный политик, член либеральной партии, он был в 1908 избран в палату депутатов, а в 1919 стал сенатором. Его отношение к ***фашизму*** менялось от свойственного тогдашней интеллигенции благосклонного выражения надежд на позитивные изменения к открытой оппозиции, когда эти надежды не оправдались. Со своей стороны фашисты никогда не провозглашали его своим предтечей, подобно В. Парето. Однако в начале 30-х гг. некоторые фашистские теоретики утверждали, что критицизм Моски по отношению к принципу большинства и его антипарламентаризм обеспечивают ему видное место среди идейных предшественников фашистской доктрины. В 1923 Моска был приглашен в Римский университет, где с 1925 по 1933 (год выхода на пенсию) руководил первой в Италии кафедрой истории политических институтов и доктрин.

Согласно Моске, власть всегда находится в руках организованного меньшинства — «правящего класса», осуществляющего руководство управляемым большинством или «управляемым классом». Это происходит вследствие особых способностей «правящего класса», варьируемых в соответствии с изменяющимися особенностями исторических эпох и ситуаций, а также форм организации власти. «Правящий класс» всегда пытается оправдать свое ***господство*** при помощи моральных и юридических принципов — «юридической формулы», которая, будучи абстрактной, должна согласовываться с реальными формами жизни, принятыми в том обществе, которым управляют. Концепция «политической формулы» делает теорию Моски не только средством интерпретации исторической политической реальности, но также заключает в себе требование установления консенсуса в организации государственной власти. По его мнению, в обществе существуют две противоположные тенденции — аристократическая, выражающая стремление сохранить власть в руках потомков тех, кто правит в настоящее время, и демократическая, выражающая стремление к обновлению властных структур выходцами из «управляемого класса». Параллельно этим тенденциям, отражающим процесс циркуляции элит в обществе, Моска сформулировал два принципа, внешне противоположных — «автократический», согласно которому власть передается сверху вниз, от «правящего» в «класс управляемых», и «либеральный», согласно которому власть делегируется снизу вверх. В «правящем классе» Моска различал два уровня — верхний (правительство) и нижний уровень (все существующие в данное время политические силы).

Концепцию завершает идея «юридической защиты», возможной только при условии «баланса социальных сил» и осуществляемой правительством посредством исполнения относительно справедливых правовых норм. Юридическая защита может быть реализована только при условии плюрализма сил, которые независимы, проверяют друг друга и разделяют власть в правительстве.

Либеральная по своей сути теория «юридической защиты», т. е. деятельности правительства под юрисдикцией справед-

ливых законов и норм, вводила ценностный элемент в политическую теорию. Следуя этой концепции, лучшей признается та политическая система, которая максимально гарантирует уважение к «моральному чувству» с помощью социальных механизмов, способствующих его удовлетворению. Эти механизмы могут существовать только в условиях политической свободы. Исходя из этого, Моска отдавал предпочтение «открытому» «правящему классу» в противовес «закрытому». Около 1923 Моска несколько изменил свою позицию, ввел в свою концепцию идею «репрезентативного правительства», которое резко противопоставлял парламентским системам, называя их дегенеративными формами такого правительства. По его убеждению, репрезентативная система представляет собой высший уровень юридической защиты, когда-либо существовавшей в истории. Смысл понятия «репрезентативной системы» в том, что она достойно выражает интересы и чаяния населения, а лидеры и официальные лица, ее представляющие, отвечают ожиданиям электората.

Несмотря на либеральные установки Моски, его резкая критика парламентаризма подрывала тот институт, который представлял собой реализацию либеральных политических идеалов.

Концепция правящего и управляемого класса Моски вошла в обиход социально-политической мысли благодаря трудам Парето. Она рассматривалась как антитеза марксистской теории классов и оказала влияние на сочинения ***Р. Михельса***, посвященные олигархической структуре политических партий и других организаций. В США она нашла сторонников в лице Дж. Бернхейма, Дж. Майзеля и др. В настоящее время центральная идея Моски о правящем классе рассматривается на Западе как базовое понятие политической науки и считается общим интеллектуальным достоянием.

Соч.: Elementi di scienza. Rome, 1896; The Ruling Class. N. Y.-L., 1939; Storia delle dottrine politiche. Bari, 1932.

Е. В. Осипова

МОСС (Mauss) Марсель (10 мая 1872, Эпиналь — 10 февраля 1950, Париж) — французский социолог и этнограф. Племянник ***Э. Дюркгейма***, его ученик. Получил философское образование. Преподавал историю первобытных религий в Практической школе высших исследований. С 1931 — профессор социологии в Коллеж де Франс. Содействовал созданию Института этнологии, принимал самое деятельное участие в подготовке работы Дюркгейма «Самоубийство», а также в издании журнала «Anné sociologique» (1898).

Мосс полагал, что наука об обществе должна носить позитивный характер как в своих методах, так и в результатах. Изучение человеческих обществ включает в себя морфологию, исследующую структурированные человеческие группы; социальную физиологию, направленную на познание социальных представлений и движений; и, наконец, общую социологию, имеющую своим объектом общественные явления в различных аспектах рациональной и межнациональной жизни. Вместе с тем Мосс преодолевает радикальный антипсихологизм Дюркгейма и делает акцент на системно-структурном рассмотрении социальных объектов. Социология, с его точки зрения, должна прояснить социально значимые феномены.

Главным предметом исследования Мосса являются первобытные общества. Он широко пользовался сравнительным методом, который ориентировал на изучение общих типов поведения, позволял выявить их собственную специфику, «архаичные», «первобытные» формы. Мосс радикальным образом порывает с эволюционизмом и приближается к позиции, которая позднее была развита в структурной антропологии.

Центральное место в творчестве Мосса занимает его работа «Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах» (1925). На обширном этнографическом материале он показывает, что явление обмена неотделимо от прочих аспектов социальной жизни. В самом предельном своем значении основу обмена составляют не столько материальные блага, сколько символическое содержание, знаки могущества, общности, принадлежности к определенной касте и пр. Так, в «potlatch» индейцев северного побережья Тихого океана и в «kula» меланезийцев можно увидеть обширные системы взаимных обменов, которые носят тотальный характер, являясь одновременно экономическими, религиозными, политическими, юридическими, матримониальными и т. д.

Из понятия тотального социального факта вытекает идея о том, что между различными социальными явлениями устанавливаются отношения взаимных компенсаций и превращений. Так, по Моссу, принцип безличностной сверхъестественной силы «mana» со всеми своими разновидностями у различных народов позволяет понять символизм таких ритуалов, как жертвоприношение и молитва, а большинство религиозных обрядов интерпретировать как символические системы. Для того чтобы понять какой-либо социальный факт, нужно выявить его отношение к другим социальным феноменам в общем и особом контексте. Взгляды Мосса оказали влияние на развитие структурной антропологии К. Леви-Строса.

Соч.: Oeuvres, t. 1-3. P., 1968-1969; Sociologie et antropologie. P., 1968.

Лит.: *Cazeneuve J.* Sociologie de M. Mauss. P., 1968; *Meriau-Ponty M.* De Mauss a Levy-Strauss.— В кн.: Eloge de la philosophie et d'autres essais. P., 1965.

М. М. Федорова

МОТИВАЦИЯ — внутреннее побуждение к действию, обусловливающее субъективно-личностную заинтересованность индивида в его свершении. Мотивация поведения тесно связана с такими характеристиками идеальной стороны действия, как намерение, цель, стремление, и ее следует отличать от внешних стимулов и реакции на них. Различные аспекты мотивации исследуются биологией, психологией, социологией, политическими науками. Мотивация обретает содержание как от объекта, на который направлено действие, так и от потребности, удовлетворяемой в результате его свершения. Наличие различных потребностей и путей их реализации может вызывать борьбу мотиваций, исход этой борьбы, т. е. реальный выбор мотивов действия, зависит от уровня развития личности, характера ее ценностных ориентаций. Мотивация характеризуется сложным набором компонентов: видом потребности, которой она отвечает, формой, которую она принимает (понятие, образ, мысль, мечта), степенью актуализации, масштабом (широтой или узостью), содержанием реализуемой деятельности. Так, если политическое действие направлено на решение проблем, связанных с властью (ее легитимацией, удержанием, преемственностью и т. п.), то и политическая мотивация выражает цели, относящиеся к проблеме власти. В зависимости от характера политических целей мотивации подразделяются на наиболее общие, задаваемые идеалом общественно-политического устройства, системой политических ценностей, и частные и даже ситуативные. В социальной психологии проводят различие между вербальными, демонстративными и реальными мотивациями, побуждаю-

щими к удовлетворению реальных потребностей. В социологии исследуются мотивации, обусловливающие агрессивное поведение, страх перед действительностью, продвижение по служебной лестнице, сексуальное поведение и др. виды деятельности. На социологические исследования мотиваций большое влияние оказали учение ***З. Фрейда о*** структуре ***личности***, А. Маслоу о «базовых» потребностях и др. В истории социологии большое место отводилось исследованию отклоняющегося поведения (см. ***Девиантное поведение***), мотивации которого объяснялись с позиций социологизма (см. ***Э. Дюркгейм***), символического интеракционизма (Дж. Г. Мид), психоанализа (см. ***З. Фрейд***), выделения разных типов личности (У. Томас и ***Ф. Знанецкий***), влияния социокультурных факторов (см. ***Р. Парк***) и др.

В социологических исследованиях выявлялась мотивация трудовой деятельности, различных форм отклоняющегося поведения (преступности, алкоголизма, наркомании), политического поведения и др. видов социальной деятельности.

Е. В. Осипова

МОУ ЦЗУНСАНЬ (Моу Личжун) (12 июня 1909, Цися, провинция Шаньдун — апрель 1995, Тайбэй, Тайвань) — китайский философ, лидер движения ***нового конфуцианства*** в послевоенный период. Родился в крестьянской семье, в 1933 закончил философский факультет Пекинского университета. Испытал влияние ***Сюн Шили***, в 1930-е гг. был вовлечен ***Чжан Дунсунем*** в политическую деятельность, участвовал в написании учебника по логике («Лоцзи дяньфань»), В 1949 был приглашен на должность профессора философии в Чжэцзянском университете, в апреле эвакуировался на Тайвань, с 1956 преподавал в университете Дунхай (г. Тайчжун). В 1960—74 преподавал в Гонконге, после выхода на пенсию вернулся на Тайвань.

Главные труды — «Философия истории» («Лиши чжэсюэ», 1955), «Моральный идеализм» («Даодэ дэ лисянчжуи», 1950), «Путь политики и путь правления» («Чжэн дао юй чжи дао», 1960), «Основа духа и основа природы» («Синь ти юй син ти», т. 1—3, 1968), «Интеллектуальная интуиция и китайская философия» («Чжи дэ чжицзюэ юй чжунго чжэсюэ», 1971), «Феномен и вещь-в-себе» («Сяньсян юй уцзышэнь», 1975).

В начале 1950-х гг. Моу Цзунсань выступил с критикой культурной политики КПК и философских работ Мао Цзэдуна, одновременно предложив концепцию третьего периода развития конфуцианской мысли, начавшегося в 20 в. (первый период продлился от Конфуция до Дун Чжуншу, второй совпал с расцветом ***неоконфуцианства*** династий Сун и Мин). Согласно Моу Цзунсаню, конфуцианство неминуемо изменится из-за смены социально-политической обстановки и интеллектуальных заимствований с Запада, его новый облик будет определяться соединением традиционной моральной антропологии субъекта с понятиями о субъекте научного познания и демократической политики. В своей концепции моральной метафизики Моу Цзунсань трактовал основу духа-сознания (см. ***Синь***-сердце) как трансцендентную и автономную субстанцию, объединяя вселенскую трансформацию и моральную креативность. Конфуцианцы выстроили подлинную моральную метафизику, обеспечивающую органический переход от морально-долженствующего и субъективного к существующему объективно. Понятие Моу Цзунсаня об «интеллектуальной интуиции» связано с традиционным китайским понятием о самосовершенствовании человека. В свою очередь мораль у Моу Цзунсаня выступает как проявление истинной природы мироздания. Связка между трансцендентной и имманентной метафизикой у Моу Цзунсаня образуется за счет способности изначального морального сознания к самоотрицанию и самоотчуждению, в результате чего становится возможным уровень интеллектуального познания феноменального бытия.

Соч.: Моу Цзунсань цзи (Антология работ Моу Цзунсаня), сост. Хуан Кэцзянь и др. Пекин, 1993.

Лит.: *Лю Шусянь.* О новых горизонтах современной неоконфуцианской философии.— В сб.: Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.

А. В. Ломанов

«МО-ЦЗЫ» («Мудрец Мо») — древнекитайский философский трактат 5—3 вв. до н. э., излагающий учение школы ***мо цзя***. Назван по фамилии основоположника этой школы ***Мо Ди***. Нумерация и порядок глав «Мо-цзы» определены в конце 1 в. до н. э. Лю Сяном. В 15 в. трактат включен в сборник даосских произведений «Дао цзан». Первые три главы — «Цинь шан» («Приближение служилых»), «Сю шэнь» («О самовоспитании»), «Со жань» («Влияние примера») приписываются Мо Ди, но являются позднейшей подделкой. Одиннадцать глав излагают основы учения Мо Ди и взгляды ранних моистов. Деятельность Мо Ди и его учеников описывается в главах «Гэнь Чжу», «Гуй и» («Ценить справедливость»), «Гун Мэн», «Лу вэнь» («Вопросы луского правителя»), «Гун Шу». Шесть глав — «Цзин шан» («Канон, часть первая»), «Цзин ся» («Канон, часть вторая»), «Цзин шо шан» («Пояснения к первой части Канона»), «Цзин шо ся» («Пояснения ко второй части Канона»), «Да цюй» («Большой выбор»), «Сяо цюй» («Малый выбор») — объединены названием «Мо цзин» («Моистский канон»), или «Мо бянь» («Монеты-спорщики»). «Канон» излагает взгляды поздних моистов, гл. обр. по проблемам познания и логики, затрагивая также области математики, оптики, механики, психологии и экономики. Одиннадцать следующих глав посвящены искусству фортификации и обороны крепостей. Конфуцианская ортодоксия относила «Мо-цзы» к «еретическим» писаниям, его изучение не поощрялось. Интерес к комментированию трактата возрос в 17—18 вв. В 20 в. обнаружилась близость логических построений моистов античной логике, что привлекло к «Мо-цзы» внимание видных китайских ученых, в т. ч. ***Лян Цичао*** и ***Ху Ши***.

Лит.: Антология мировой философии, т. 1,ч. 1. М., 1969. См. также лит. к статье ***Мо цзя***.

М. Л. Титаренко

МО ЦЗЯ (школа Мо, школа моистов, моизм) — философское направление и организация последователей ***Мо Ди***, существовавшая в Китае в 5—3 вв. до н. э. (расцвет приходится на 4 в. до н. э.) Для борьбы за соблюдение чистоты «учения Мо» и распространение его в Поднебесной моисты создали организацию со строгой иерархией и дисциплиной. Вероятно, первым ее выборным главой («Большим человеком» — цзюй-цзы) был Мо Ди. Членам организации предписывался аскетический образ жизни, дабы они могли служить примером в осуществлении моистских принципов: «всеобщей любви и взаимной выгоды», «экономии в расходах» и т. п. По приказу организации ее члены — ученые и фортификаторы — должны были отправляться на службу в различные древнекитайские царства для проведения в жизнь учения Мо Ди. Если правитель не следовал рекомендациям советника-моиста, тот оставлял службу. Если же член организации отступал от принципов своей школы, то цзюй-цзы отзывал его.

Взгляды ранних моистов изложены в тех же главах трактата ***«Мо-цзы»***, что и воззрения самого Мо Ди. Идеи поздних моистов отражены в шести главах «Канона» («Мо цзин», «Мо бянь»).

В отличие от этики раннего конфуцианства, предполагающей градации нравственных взаимоотношений в зависимости от степеней родства и социальных ролей, моисты настаивали на едином критерии нравственности: именно с целью установления «единого критерия добра и зла» в древности были избраны Сын Неба и его помощники. Источник нравственных норм — древние «совершенномудрые» правители, следовавшие принципу «всеобщей любви и взаимной выгоды». За «образец» (фа) они брали Небо (см. ***Тянь***), равно благодетельное для всего сущего. Следуя принципам «совершенномудрых» и подавая пример управляемым, можно добиться такого порядка в стране, чтобы «люди заботились друг о друге и помогали друг другу».

Принцип «всеобщей любви» (цзянь ай) был подкреплен у поздних моистов системой логических доказательств, с помощью которых установлены соотношения объема и содержания понятий «любить людей» (ай жэнь) и «не любить людей» (бу ай жэнь), «любовь к себе» (ай цзи), «любовь к отдельному человеку», или «отдельная любовь» (бе ай), и «любовь ко всем людям мира» (чжоу ай жэнь). Лишь тот любит людей, кто питает любовь ко всем людям. В отличие от конфуцианцев, противопоставлявших «долг/справедливость» (и) и «выгоду» (ли), моисты доказывали взаимообусловленность этих понятий: «справедливость — это то, что полезно». Но «справедливость» не тождественна пользе — результату деятельности, а представляет собой нравственную оценку поступка, имеющего пользу для общества.

Мо Ди и ранние моисты разработали учение о задачах познания (поиск принципов управления, источников общественных неурядиц), предмете познания («дела совершенномудрых правителей», впечатления и наблюдения современников, принципы управления, отношения между людьми и правила рассуждений), «трех критериях» истинности знания (см. ***Мо Ди***) и содержании процесса познания (определение «причинности» — гу, «сходств и различий», разделение вещей и явлений по «родам»). Поздние моисты добавили к этому систему взглядов на процесс познания, виды и критерии знания, методы его достижения, причины ошибок и критерии истины. В основе этой системы лежит решение проблемы соотношения «имен» (мин) и «реалий», «действительности» (ши, см. ***Мин бянь***). Согласно учению мо цзя, знание является отражением действительности в форме «имен»-понятий; последние суть «названия реалий», которые для своего существования «не нуждаются в именах». Свойство не существует отдельно от вещи; познавая свойства, человек познает вещь; ни одно из свойств нельзя изменить, не изменив предмета. На этой основе моисты определяли ступени познания и виды знания.

Поздние моисты определяли «имена»-понятия как обобщение «действительности» (ши) на основе готового словесного материала за счет расширения содержания «имен», которые подразделялись на несколько видов. Соотнося «тождественное (сходное) и различное» (тун и) как «наличие/бытие и отсутствие/небытие» (см. ***Ю—у***), поздние последователи Мо Ди выделяли 10 видов тождества. Из них главными считались «тождество содержания» (чун тун — тождество вещи себе самой), «тождество взаимосвязанных частей» (ти тун), «тождество местонахождения» (хэ тун — вещи в одном и том же месте) и «тождество рода» (лэй тун). Им соответствовали виды различия. Разработанные мо цзя правила определения «тождеств и различий» легли в основу моистской логики и стали методологической базой критики софизмов ***мин цзя***, отрывавших «имена» от их «реального» (ши) содержания. Попутно моисты ставили проблему соотношения общего и единичного: первое существует во втором, но отлично от него.

Поздние моисты разработали подробное учение о «методе» (фа) как своде правил получения истинных знаний и способов применения последних. Им принадлежит также определение «семи методов рассуждения (бянь, см. ***Мин бянь***)», подразумевающих поиск истины в ходе дискуссии: 1. «Вероятность» (хо) — рассуждение, «не полностью охватывающее истину». 2. «Предположение» (цзя) — аналогично гипотезе. Как и «вероятность», высказывается в начале обсуждения. Обосновывается или опровергается следующими пятью методами. 3. «Подражание образцу» (сяо) — за образец берется правильное суждение о сходном предмете. 4. «Сопоставление» (би) — установление аналогии между двумя предметами рассуждения. 5. «Сравнение» (моу) — в отличие от «сопоставления» предусматривает уподобление не предметов, а мнений об одном предмете. 6. «Ссылка [на мнение оппонента]» (юань) — указание на прецедент, т. е. на аналогичное прошлое решение оппонента. 7. «Распространение» (туй) — «совмещение положений, которые оппонент отвергает, с теми положениями, которые он признает», и поиск т. о. консенсуса. Логические идеи мо цзя оставались неотрывной частью их гносеологии.

В 3 в. до н. э. школа мо цзя утратила свои позиции, а в эпоху Хань (3 в. до н. э. — 3 в. н. э.) на учение моистов был наложен прямой запрет. Интерес к нему возобновлялся лишь в периоды некоторого ослабления позиций официального конфуцианства, а также в 20 в., когда обнаружилась близость построений моистов западной формальной логике.

Лит.: *Титаренко М. Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; *Graham A. C.* Later Mohist Logic and Science. Hong Kong—L., 1978. См. также лит. к статье ***Мо Ди***.

М. Л. Титаренко

МОЧУЛЬСКИЙ Константин Васильевич (28 января (9 февраля) 1892, Одесса — 21 марта 1948, Камбо, Франция) — русский литературовед, философ. Окончил в 1914 романо-германское отделение историко-филологического факультета Петербургского университета. В 1916 избран приват-доцентом Петроградского университета, в 1918 — доцентом Новороссийского (Одесского) университета. В 1920 эмигрировал в Болгарию, где стал доцентом Софийского университета. В 1922 переехал в Париж, с 1924 по 1941 читал курс истории русской литературы и русской мысли в Сорбонне, с 1934 преподавал в Свято-Сергиевском богословском православном институте историю западноевропейских литератур, историю Западной церкви, латинский и славянский языки. В середине 1930-х гг., пережив религиозное обращение, вступил в Братство Св. Софии. Испытал глубокое влияние ***С. Н. Булгакова***, разделял его софиологические искания, обратился к исследованию творчества ***Вл. Соловьева***. В книге «Владимир Соловьев. Жизнь и учение» (Париж, 1936) называет софиологию «живым сердцем всего богословствования Соловьева, систематической основой его веры и жизни». При этом Мочульский отрицательно относится к теократическому идеалу Соловьева. В 1935 входит в созданное матерью Марией (Скобцовой) объединение «Православное дело», возникшее в недрах Русского Студенческого христианского движения для

социального христианского служения. Как Г. П. Федотов и В. В. Вейдле, религиозно истолковывал кризис европейского духа, видел выход из него в преодолении секулярного гуманизма культуры 19 в. Мочульский — автор исследований о русских писателях 19—20 вв., в т. ч. биографии Достоевского, в которой анализируется его философское мировоззрение.

Соч.: Духовный путь Гоголя. Париж, 1934; Великие русские писатели 19 в. Париж, 1939; Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1947; Александр Блок. Париж, 1948; Андрей Белый. Париж, 1955; Валерий Брюсов. Париж, 1962; Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.

Лит.: *Еп. Кассиан (Безобразов).* Родословие духа (Памяти К. В. Мочульского).— «Православная мысль», 1949, № 7; *Митр. Евлогий (Георгиевский).* Путь моей жизни. М., 1994; *Толмачев В. М.* В ожидании возвращения. О жизни и творчестве К. Мочульского.— В кн.: ***Мочульский К.*** Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995, с. 565—73.

А. П. Козырев

МУДРОСТЬ — высшее, целостное, духовно-практическое знание, ориентированное на постижение абсолютного смысла бытия. Большинство определений мудрости, встречающихся в классической этико-философской традиции, подчеркивают в ней именно момент высшего знания в его ценностном выражения. В античности мудрость рассматривалась как одна из четырех кардинальных добродетелей (наряду с ***умеренностью, справедливостью и мужеством***). По Лейбницу, мудрость есть «знание высшего блага», по Канту — «свойство воли согласовываться с высшим благом как конечной целью всех вещей»; Л. Н. Толстой определял ее как «знание вечных истин, приложимых к жизни» и т. д. Один из существенных изначальных смыслов мудрости связывался с психической трансформацией субъекта знания на пути восхождения (рационалистического, экстатического и др.) субъективного духа к Абсолюту. Данный смысл мудрости, обозначающий состояние высшей сверхличностной духовности, был впоследствии соотнесен в ряде направлений (трансперсональная психология и др.) с различными сверхнормальными проявлениями ментальности (предвидением, ясновидением и т. п.).

В этико-философском контексте значение слова «мудрость» тесней всего переплелось с греч. понятием ***софия***, означающим не только субъективное состояние души или ума, но и объективные характеристики вещей (их совершенство, красоту, гармонию), а также содержащим вполне четкое указание на творчество. Последнее значение понятия «софия» наложило существенный отпечаток на его этико-философское осмысление, начиная с Сократа—Платона и кончая русскими философами-софиологами (В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, Л. П. Карсавин и др.). В этико-философском смысле софия-мудрость стала пониматься как творческое воплощение идеи в бытии, истины в жизни, как идеальное преображение действительности и жизненное воплощение идеальности. Это состояние осуществляется в образе жизни мудреца, пытающегося через нравственное творчество жизни и софийное преображение «этоса» достичь единения с Абсолютом. Т. о., мудрость в ее целостном духовно-практическом выражении сопрягается и с нравственной мудростью.

Лит.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития [Гл. IV]. Кн. 2. М., 1994; *Назаров В. Н.* Феноменология мудрости: Образы мудреца в истории культуры. Тула, 1993; Проделки хитрецов; Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и шутниках мирового фольклора. М., 1977; *Соловьев В. С.* Философия начала цельного знания.— *Соловьев В. С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988, с. 178-195.

В. Н. Назаров

МУЖЕСТВО — добродетель, характеризующая нравственную меру в преодолении страха; одна из четырех кардинальных добродетелей Античности (наряду с ***умеренностью, мудростью и справедливостью***). Систематический анализ мужества дал Аристотель. По его мнению, мужество есть стимулированное нравственными мотивами преодоление физической боли, ужасов, страха смерти. Речь идет не о всякой смерти, ибо она может наступить от причин, которые не подвластны человеку (болезней, несчастных случаев), и не о всех сопряженных со смертельным ужасом вещах, ибо некоторые из них (пожары, бури и т. п.) одинаково ужасны для всех и страх по отношению к ним является нормальной, здоровой реакцией человека. Предмет мужества — смерть, которая считается достойной, прекрасной и отношение к которой характеризует нравственные качества индивида. Мужество представляет собой сознательный выбор в ситуации, когда добродетельность поведения может быть оплачена только риском собственной жизни. «Кто осмысленно устремляется ради добра в опасность и не боится ее, тот мужествен, и в этом мужество» (ММ. 1191 a 24). В качестве типичных и закономерных такие ситуации связаны с военными битвами; мужество как этическая добродетель и война как общественное отношение взаимно соотнесены друг с другом. Мужество можно также, по Аристотелю, определить как этически достойный способ поведения человека в бою; отсюда представление о нем как мужской добродетели (соответствующее греч. слово ἀνδρεία как и русское «мужество», является однокоренным со словами «муж», «мужчина»). Хотя мужество представляет собой среднее между страхом и безумной отвагой, оно ближе к отваге, поэтому выступает как способность стойко переносить страдания, прежде всего физическую боль. Существуют мотивы и соответствующие типы поведения, которые очень похожи на мужество и часто даже считаются таковыми, но тем не менее в прямом смысле им не являются. Их, по Аристотелю, пять: а) гражданское мужество, когда преодоление опасностей войны стимулируется страхом бесчестия или возможного наказания; б) опытность, когда эффективное поведение в бою вызвано просто умением, квалификацией воина; в) ярость, когда противостояние опасности является чисто аффективным; г) самонадеянность, проистекающая часто из-за предыдущих побед и похожая на самонадеянность опьянения; д) незнание опасности. Во всех этих случаях преодоление страха смерти обусловлено внешними по отношению к добродетели причинами; они, хотя и стимулируют мужественное поведение в некоторых пределах, тем не менее не гарантируют его. Мужественный человек противостоит опасностям во имя прекрасной цели и такой способ поведения сам по себе считает добродетельным; для него мужество имеет самоценное значение и является достаточным мотивом поведения.

Мужество — одна из центральных добродетелей аристократического этоса, являвшегося господствующим в общественных нравах Античности и Средневековья. Оно этически санкционирует воинскую деятельность как важную функцию привилегированных сословий (напр., в идеальном государстве Платона мужество — специфическая добродетель стражей). В течение всей добуржуазной эпохи аристотелевское понимание мужества остается общепризнанным, а само мужество сохраняет статус одной из кардинальных добродетелей. С переходом от греческой Античности к римской, которая является в большей степени воинственной, чем духовной, значение мужества даже возрастает; в одном из латинских звучаний (virtus) оно становится одновременно синонимом доблести и

добродетели. Мужество — центральная добродетель средневекового рыцарского этоса, теснейшим образом связанная с понятием чести. Высокая оценка мужества свойственна также морали ***мещанства***, хотя здесь оно уже не рассматривается в качестве кардинальной добродетели и теряет преимущественное значение воинской доблести.

Девальвация и трансформация понятия мужества стала одним из важнейших выражений и результатов сдвига в общественных нравах, в ходе которого, по Ф. Ницше, «промышленный дух одержал победу над военным и аристократическим духом» («По ту сторону добра и зла», § 239). Соответственно этому изменению мужество становится второстепенной темой в философской этике Нового времени. Гоббс отказывает ему в статусе гражданской добродетели, а страх смерти рассматривает в качестве продуктивной силы, способствующей установлению мира. У Спинозы оно находится почти в самом конце обширного каталога аффектов («Этика», ч. III. Определение аффектов). Кант определяет понятие мужества как умение противостоять врагу нравственного образа мыслей в нас самих, т. е. склонностям; быть мужественным — отваживаться на то, что велит долг. Он считает, что есть опасности, для преодоления которых нужно больше мужества, чем для поединка в бою или на дуэли (таков, напр., страх, связанный с насмешками, глумлением). Усилия Ницше вернуть мужество на верхние этажи этической иерархии и восстановить его первоначальное понимание как добродетели воина-аристократа остались одиночными. В настоящее время понятие чаще употребляется в расширительном смысле — как синоним нравственной твердости, стойкости духа перед лицом тяжелых испытаний, а также такой решительности в отстаивании нравственных убеждений, которая не считается с возможными потерями (не только физическими, но и материальными, социальными, психологическими). Оно все больше теряет значение мужской добродетели. Смешению акцентов в понимании мужества в значительной степени способствуют современные теории и практические опыты ненасилия, в которых ненасильственная борьба со злом и несправедливостью интерпретируется как более мужественная, чем насильственная (по Ганди, мужество ***ненасилия*** во много раз превосходит мужество ***насилия***). Содержание понятия также претерпевает изменения: в соотношении внутренних страхов и внешних опасностей возрастает удельный вес первых.

Лит.: *Аристотель.* Никомахова этика [III].— В кн.: *Аристотель.* Соч. в 4 т., т. 4. М., 1984; *Платон.* Лахет.— В кн.: *Платон.* Диалоги. М., 1986; *Цицерон.* Об обязанностях [1].— В кн.: *Цицерон.* О старости, о дружбе, об обязанностях. М., 1974; *Тиллих П.* Мужество быть.— В кн.: *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995; *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М., 1988.

А. А. Гусейнов

«МУЖЕСТВО БЫТЬ» («The courage to be») — произведение ***П. Тиллиха***, опубликованное в 1952. Вначале Тиллих рассматривает понятие «мужество» в этическом и историко-философском аспекте, анализируя учения Платона, Аристотеля, св. Фомы Аквинского, Спинозы и Ницше. В онтологическом и теологическом аспекте Тиллих определяет «мужество» как «самоутверждение бытия вопреки небытию». Главный вопрос для человека — это вопрос о его бытии или небытии. Человек — единственное существо в мире, которое знает о конечности своего бытия, о своей смертности. Осознанная конечность бытия есть «тревога» (anxiety, нем. Angst — «страх»). Слово «тревога» (как и «страх») нельзя заменить словом «боязнь», т. к. последнее указывает на некую опасность, но не на онтологическую ситуацию встречи с небытием. Тревога онтологична, боязнь психологична. Онтологическая тревога не имеет объекта, ее нельзя преодолеть, поскольку ни одно конечное существо не может преодолеть конечности собственного бытия; психотерапия может лишь снять навязчивые формы тревожности и уменьшить частоту и силу приступов боязни. Онтологическая тревога должна быть встречена с мужеством; патологическая тревога появляется вследствие неудачи принять тревогу на себя, она приводит к самоутверждению личности на ограниченной и мнимой основе, а также к вынужденной защите этой основы.

В соответствии с тремя направлениями, в которых небытие угрожает бытию, Тиллих различает три основных типа экзистенциальной тревоги: 1) перед судьбой и смертью; 2) по поводу вины и осуждения (этическая тревога); 3) перед пустотой и бессмысленностью (духовная тревога). Каждый из этих типов тревоги преобладает в определенный период западной цивилизации. В эпоху гибели античного мира преобладала тревога перед судьбой и смертью, в средние века — этическая тревога, а в современную эпоху — тревога по поводу пустоты и бессмысленности человеческого существования.

Онтологическое самоутверждение личности является выражением априорной структуры бытия. Можно выделить два основных типа самоутверждения личности и снятия онтологической тревоги: «индивидуализацию» и «соучастие». Под индивидуализацией понимается утверждение субъектом своей индивидуальности вне и независимо от окружающего мира; личность выступает здесь как изолированное и самодовлеющее «Я». Соучастие — способ утверждения индивидом своего «Я» путем приобщения к целому, ко всеобщему. Индивидуализации и соучастию соответствуют два типа мужества — «мужество быть собой» и «мужество быть частью». «Мужество быть частью» находит историческое воплощение в различных примитивных сообществах, в средневековом феодальном «полуколлективизме», а также в современных «неоколлективистских» (тоталитарных) структурах — фашизме, нацизме и коммунизме. Но, отдавая себя целиком социальной жизни, человек с необходимостью растворяется в обществе, и это, по Тиллиху, уже не «мужество быть частью», а слабость, граничащая с полной неспособностью личности противостоять небытию, угрожающему в лице общества полным поглощением «Я». В роли тоталитарного сообщества, по мнению Тиллиха, может выступать и церковь.

Второй тип мужества — «быть самим собой» — предстает в различных формах индивидуализма: романтическом, натуралистическом и экзистенциальном. Современный ***экзистенциализм***, как он выступает в работах Хайдеггера, Ясперса, Сартра, с точки зрения Тиллиха, выражает универсальную утрату человеком смысла бытия, которая переживается как «пограничное» состояние — состояние отчаяния. Онтологическое самоутверждение личности в современном экзистенциализме являет собой именно «мужество отчаяния» и мужество принять это отчаяние на себя в попытке быть самим собой. Но в этом случае человек рискует «потерять себя в экзистенциализме», ибо небытие угрожает как утратой нашего индивидуального «Я», так и утратой нашего соучастия в мире.

Экзистенциальный разум человека охвачен «предельной заботой» о высшем смысле, он влечется за пределы конечности собственного бытия, к своей основе, к трансцендентному, Богу. Мужество как обращение человека к трансцендентному выступает, по Тиллиху, в различных формах. Если в нем

доминирует соучастие, то оно имеет мистический характер, если же индивидуализация, то оно имеет персональный характер. Даже в сфере религии человек не всегда может обрести подлинное онтологическое самоутверждение. Бог теизма нередко становится «идолом», а религия — обрядовой формальностью. И лишь обращение человека к мощи Самого Бытия заключает в себе индивидуализацию и соучастие и трансцендирует их, и только тогда человек обнаруживает, что «есть бытие и нет небытия». Лишь мужество такой веры способно взять на себя тревогу перед судьбой и смертью, виной и осуждением, пустотой и бессмысленностью.

Русский перевод Т. И. Вевюрко (1995), О. А. Седаковой.

Т. П. Лифинцева

МУЗОНИЙ РУФ (Musonius Rufus) Гай (ок. 30 н. э.- нач. 2 в. н. э.) — философ-стоик, представитель позднестоической моралистики, учитель ***Эпиктета***. При Нероне был отправлен в ссылку, из которой возвратился при Гальбе (69); пользовался известностью в кругу просвещенной римской знати. Беседы Музония (вероятно, на греческом языке) были записаны слушателями; сохранившиеся фрагменты (всего 53) нередко представляют собой тематически цельные диатрибические топы («Об аскезе», «О том, что следует презирать трудности», «Препятствует ли брак философствованию» и т. п.). Интересы Музония сосредоточены преимущественно в области прикладной этики; его теоретические взгляды сводятся к переосмысленным в практической плоскости расхожим стоическим догмам с элементами кинизма и, возможно, неопифагореизма. Природной расположенности (οἰκείωσις) к добродетели могут препятствовать ошибочные представления (frg. 2; 11 H.). Философия — искусство наставления и врачевания души (36), которое Музоний превращает в практическую аскетику: реальная добродетель — плод привычки и упражнения; она узнается не из теорем, а за лопатой и плугом (1—2; 7—8; 11). Вместе с тем нужно заботиться о своем душевном здоровье, не причинять зла другому и во всем уподобляться богу (9—10; 36—37). Эклектическая аскетика Музония во многом близка к программе ***Секстия***, а в ряде пунктов напоминает «Философумены» ***Гиерокла***; в ней отчетливо заметны те тенденции развития позднестоической этики, которые в полной мере заявят о себе у ***Эпиктета*** и ***Марка Аврелия***. Влияние Музония достаточно заметно в раннехристианской моралистике — напр., в «Педагоге» ***Климента Александрийского***.

Фрагм.: C. Musonii Rufi reliquiae, ed. O. Hense. Lipsiae, 1905; Musonius Rufus, Entreliens et fragments, introd., trad. et comm. A. Jagu. Hildesheim, 1979; Teles Cynicus, Deux predicateurs de l'antiquite: Teles et Musonius, trad. par A. J. Festugiere. P., 1978.

Лит.: *Van Geytenbeek.* Musonius Rufus and Greek Diatribe. Assen, 1962; *Laurenti R.* Musonio, maestro di Epitteto.— ANRW II 36,3. B.-N. Y., 1989, p. 2105-2146.

А. А. Столяров

«МУҠАДДИМА» (араб. «Введение») — обширная теоретическая часть многотомного труда ***Ибн Халдўна*** «Книга поучительных примеров и сведений из истории арабов, персов, берберов и других современных им народов» (имеются и другие варианты перевода), получившая самостоятельное значение под названием «Введение» (или «Пролегомены»); написана в 1375-78.

«Муқаддима» явилась результатом осмысления Ибн Халдўном опыта, приобретенного им в течение многих лет административной деятельности при разных властителях арабского Магриба, а также кропотливой работы над многочисленными историографическими сочинениями, традиционный характер которых его не удовлетворял. Его изложение истории было первой в историографии попыткой выявить внутренние, естественные законы развития человеческого общества. «Новая наука» (социальная философия Ибн Халдўна) имела целью вскрыть «причины происхождения династий и возникновения человеческого общежития» («Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961, с. 560, пер. С. М. Бациевой), объяснить историю под углом зрения соответствия ее «природе человеческого общества» (табиʻат ал-иджтимāʻ ал-башарй).

Размышляя над этой проблемой, Ибн Халдўн отмечал, что вслед за животным «появился человек, наделенный способностью к мышлению и рассудком, поднявшими его над миром обезьяны» (там же, с. 568). Человек — существо общественное. Он не имеет многих качеств, которые помогают животным, но зато имеет руки, рассудок, орудия труда, а также «совместность жизни», взаимопомощь, обеспечивающие ему защиту. Наделенный этими возможностями (или обретший их) человек, осваивая природу, создает мир культуры и себя самого как человека культуры (ʻумрāн).

Ибн Халдўн выделяет две основные или фазы в развитии человеческих объединений, которые определяются характером производства средств существования, их распределения и потребления. Первая фаза — это «бадāва», жизнь, связанная со скотоводством и земледелием. Вторая, более поздняя фаза — «ҳадāра», жизнь городская. В первом типе производства труд, ограниченный примитивными орудиями, производит только необходимый для поддержания жизни продукт, чем определяется и его равное распределение между членами коллектива. Однако при некотором избытке продукта равенство нарушается, происходит образование неравных групп, классов (ṭабақа). С появлением избытка связан и переход ко второму типу производства — торгово-ремесленному и соответственно к городской жизни. Труд усложняется, он требует участия в нем большего числа людей, создавая новую и дополнительную стоимость продукта, порождая роскошь и стремление к ней, а также материальную базу для роста населения. В качестве порождаемого избытком следствия Ибн Халдўн рассматривает и науку.

Другим (социально-политическим) аспектом отмеченного процесса является переход от «ʻаṣабиййа» к «мулк», от родоплеменных отношений к отношениям, определяемым властью, владением, сосредоточением роскоши в руках властителя и его приближенных. Со временем власть обособляется, возникает государство (давла) — группа людей, обладающих властью и защищающих ее с помощью уже не сородичей, а наемной силы. Однако дальнейший рост роскоши и усиление власти-государства приводит к увеличению налогов и обиранию подданных, последствием чего становится разрушение экономики, нравов и в конечном счете упадок и гибель данной цивилизации.

Т. о., цивилизация, констатирует Ибн Халдўн, проходит естественный, закономерный путь от возникновения через расцвет к упадку и смене ее другой, находящейся пока еще в фазе «ʻаṣабиййа». Этот путь могучей в прошлом и переживающей распад цивилизации Магриба и проанализирован в «Муқаддиме». Ибн Халдўна называют нередко первым, хотя и не оказавшим влияния на современное ему сознание, социологом.

Лит.: *Бациева С. М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965; *Она же.* Бедуины и горожане в «Мукалдиме»

Ибн Халлуна.— В кн.: Очерки истории арабской культуры 5—15 вв. М., 1982; *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун. М. 1981; *Lacoste Y.* La gvande ocuvre d'Ibn Khaldoun. «La Pensée». P., 1956, N 69; *Idem.* Ibn Khaldoun. Naiwance de l'histoire passée du Tiers-Monde. P., 1966.

Е. А. Фролова

МУКАРЖОВСКИЙ (Mukařovský) Ян (11 ноября 1891, Писек — 1975, Прага) — чешский эстетик, литературовед, лингвист. Учился в Пражском университете, с 1929 преподавал эстетику в Карловом (Прага) и Братиславском университетах. Был ректором Карлова университета, с 1952 — академик Чехословацкой АН; директор Института чешской литературы (1951—62). На формирование его научных воззрений оказали воздействие немецкая философия, семиология Ф. де Соссюра, русское литературоведение 1920-х гг. (В. Б. Шкловский, Ю. Н. Тынянов, Б. М. Эйхенбаум, Б. В. Томашевский) и теории лингвистов Н. С. Трубецкого, Р. О. Якобсона, П. Г. Богатырева. Мукаржовский и его последователи в своих трудах пытались соединить структурный метод с семиотическим, дополнить понятие структуры понятием знака, разработать понятие структурного напряжения, переосмыслить пространственно-временной континуум в сфере искусства.

В работе «Структурализм в эстетике и в науке о литературе» Мукаржовский определил понятие структуры как смысловое единство, в котором структурное целое знаменует каждую из своих частей и, наоборот, каждая из них знаменует именно это, а не иное целое. Он указывает на энергетический и динамический характер структуры; структура как целое находится в постоянном движении. Структуральная эстетика исходит из исследования художественного произведения как динамического равновесия сил, обладающего имманентным напряжением и развертывающегося от произведения к произведению. Она значительно больше интересуется проблемой функции авторской индивидуальности как фактора художественного процесса в целом, чем проблемой генезиса авторского индивида. Структуральная эстетика Мукаржовского широко пользуется сравнительным анализом, поэтому она стремится к созданию системы и метода сравнительной семиологии искусства. Мукаржовский определил и основные принципы структуральной теории литературы, исходя из языка как главной из знаковых систем, на которой основано отношение человека к окружающему его миру природы и культуры (проблемы поэтического языка и ритма, проблема значения, связанная с языком, и др.).

Мукаржовский разработал учение о языковых функциях и концепцию эстетических функций, норм и ценностей. По его классификации, в соответствии с тремя сторонами человеческой деятельности (практической, теоретической и эстетической) выделяются и три основные функции («Задачи общей эстетики»). В отличие от практической и теоретической функций, упрощающих действительность, эстетическая функция обращает внимание на сами вещи и явления и отличается своеобразной универсальностью. Благодаря своим свойствам (изолирования, наслаждения, связи с формой вещи или акта), она выполняет роль фактора общественного бытия. Феноменологическая типология функций, по которой они разделяются на непосредственные (практические и теоретические) и знаковые (символические и эстетические), позволяет реконструировать сложную систему их взаимоотношений, в т. ч. обнаружить определенное взаимосходство — практической функции с символической, а теоретической — с эстетической, а также конкретизировать роль и значение каждой функции и их взаимоотношения с нормами и ценностями.

Норма определяется Мукаржовским как «регулирующий энергетический принцип», «норма — это скорее энергия, чем правило». Он различает нормы, привносимые материалом, технические, практические и эстетические нормы. Специфику эстетической нормы Мукаржовский видел в том, что она провоцирует скорее нарушение, а не соблюдение самой себя. За эстетической ценностью Мукаржовский признавал характер «вечно живой энергии», находящейся в состоянии непрестанного возникновения. В отличие от онтологически понимаемой всеобщей эстетической ценности, реализации которой различаются лишь количественно, антропологически понимаемая эстетическая ценность может давать импульсы к переворотам и метаморфозам в развитии искусства. Вместо понятия красоты выступает понятие прекрасного, а вместо прекрасного в качестве основной методологической предпосылки — понятие функции, связанной с нормами и ценностями. Само прекрасное понимается как совпадение конкретного явления с соответствующей эстетической нормой. Комплекс таких норм есть эстетический канон. Художественное произведение рассматривается как автономный знак, состоящий из «произведения вещи», функционирующего как чувственный символ; из «эстетического объекта», пребывающего в коллективном сознании и функционирующего как значение; и из отношения к обозначаемой вещи, направленного не на конкретный объект, а на общий контекст социальных феноменов (наука, философия, религия, политика, экономика и т. д.) данной среды.

Свою теорию Мукаржовский успешно применил в конкретных исследованиях произведений художественной литературы, живописи, театра, кинематографа. Особенно интересным и плодотворным представляется его анализ времени и пространства в сфере театра и кино. «Признанный классик эстетической мысли» (Ю. М. Лотман), Мукаржовский создал свою школу в науке, которая оказывает серьезное воздействие на развитие эстетических и структурно-семиотических исследований.

Соч.: Kapitoly zčeske poetiky, t. I-Ш. Praha, 1941; Studie z estetiky. Praha, 1966; Studie z poetiky. Praha. 1982; в рус. пер.: Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994; Структуральная поэтика. М., 1966.

Лит.: *Лотман Ю. М.* Ян Мукаржовский — теоретик искусства.— В кн.: *Мукаржовский Я.* Структуральная поэтика. М., 1966, с. 7—31.

К. М. Долгов

МУНЬЕ (Mounier) Эммануэль (1 апреля 1905, Гренобль — 22 марта 1950, Шатене-Малабри, близ Парижа) — основатель и ведущий теоретик французского персонализма, создатель журнала «Esprit» («Дух», октябрь 1932), которым руководил до самой смерти (за исключением 1941—44, когда журнал был запрещен оккупационными властями, а Мунье находился под арестом). Философское образование получил в университете Гренобля и в Сорбонне.

В основе учения Мунье лежит признание абсолютной ценности личности, находящейся в постоянном творческом самоосуществлении личность первична по отношению к любым социальным системам, материальной и экономической необходимости. Непосредственное влияние на формирование взглядов Мунье оказала кризисная ситуация в период между двумя войнами, которую он расценил как общий кризис человека и цивилизации — одновременно экономический и ду-

ховный — и выход из которого видел в преобразовании мира на личностных началах. Опираясь на традицию философии субъективности, идущей от Сократа и Августина, и впитывая в себя антропологические идеи рационализма (Лейбниц, Кант) и иррационализма (Шелер, Бергсон, Бердяев), католик Мунье стремился создать общецивилизационное миропонимание, в центре которого находится человек, вовлеченный в судьбу мира, т. е. осмысленно и ответственно присутствующий в мире, и в то же время трансцендирующий — постоянно преодолевающий себя и мир в движении к абсолютному началу (Богу), несоизмеримому с человеком и вместе с тем задающему ему подлинные жизненные ориентиры.

В 1930-х гг., испытывая определенное влияние марксизма, Мунье понимает кризис человека как кризис его деятельных способностей, вызванный участием в капиталистическом производстве, и как упадок духовности, явившейся следствием буржуазного образа жизни и дехристианизации широких народных масс. В этот период «вовлечение» трактуется им преимущественно как труд: в работе «Персоналистская и общностная революция» («Revolution personaliste et communautaire», 1935) Мунье пишет о трех основных измерениях личности: воплощении, призвании, объединении, делая акцент на воплощении в труде. Труд понимается как творчество, в процессе которого человек выступает законодательным, целеполагающим существом, совершенствующим свой разум и чувства и вступающим в подлинно человеческое общение с себе подобными. Отличие своей философии от марксизма Мунье видит в предпринимаемой им попытке связать труд человека с его целостным самопроявлением в качестве личности. Путем коренного изменения цивилизации Мунье признает революцию — одновременно социально-экономическую и духовную.

Духовный мир личности — другая, наряду с вовлечением, главенствующая тема персонализма Мунье. В этом отношении он сближается с христианским экзистенциализмом Г. Марселя. Заимствуя у феноменологии идею интенциональности, Мунье трактует ее как трансцендирование, как открытость человеческого внутреннего мира некой высшей реальности, устремленность к высшему бытию, существование которого индивид ощущает в моменты откровения, когда мир предстает перед ним во всей своей глубинной реальности и человек соединяется с тотальным Целым. В деле преобразования цивилизации на личностных началах Мунье здесь более всего полагается на «внутреннюю революцию» — на преобразование человеком своего внутреннего мира, на усвоение им христианских ценностей.

Значительное место в персонализме Мунье принадлежит проблеме межчеловеческой общности. Человеческое чувство общности он относит к фундаментальным характеристикам личности; согласно Мунье, «личность существует только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом» (*Мунье Э.* Персонализм. М., 1992, с. 39). Неопровержимым cogito человека является акт любви, которая представляет собой сверхприродное отношение, новую форму бытия, дарующегося человеку по ту сторону его естества и требующего от него возможно полной самореализации в свободе.

Основополагающие понятия персонализма Мунье — личность, творчество, трансценденция, межличностное общение и др. — в значительной степени определяются через художественное творчество и искусство. Создавая журнал «Esprit», Мунье намеревался содействовать развитию литературы и искусства и через них выражать идеи «личностной философии». Художник в его концепции представал проповедником и проводником личностного существования, а произведения искусства считались моделью подлинно личностного самоосуществления человека-творца: в акте художественного творчества человек осуществляет себя как свободный целеполагающий субъект, он творит новую реальность, стремясь соединиться с идеальной сущностью всех вещей. Значение искусства Мунье видел также в том, что только ему дано выразить невыразимую сущность божественной трансценденции; высшим назначением искусства он объявил проникновение во внутренние бездны человека, где обнаруживается присутствие божественной души; искусству принадлежит и особая роль в обеспечении подлинного общения людей — благодаря восприятию художественных произведений нравственная взаимность людей получает эстетическое подтверждение и обоснование.

Идеи персонализма Мунье получили широкое распространение в мире. Персоналистски ориентированные философские концепции существуют во многих странах. Идеи Мунье стали теоретической основой различных направлений социальной теологии: теологии труда, теологии личности, теологии революции, теологии освобождения. Персоналистская версия христианства способствовала переориентации официальной доктрины современного католицизма. Многие идеи персонализма входят в мировоззренческий багаж нынешнего главы римско-католической церкви Иоанна Павла II.

Соч.: Oeuvres, V. I—IV. P., 1961—1962; Надежда отчаявшихся. М., 1995; Манифест персонализма. М., 1999.

Лит.: *Вдовина И. С.* Французский персонализм. М., 1990.

И. С. Вдовина

МУР (Moore) Джордж Эдвард (4 ноября 1873, Лондон — 24 октября 1958, Кембридж) — британский философ, один из основоположников англо-американского ***неореализма***, современного философского анализа языка и метаэтических исследований. Воспитывался в евангелическом духе. Закончил классическое отделение Даллидж-колледжа, где обнаружил способности и интерес к языкам. Ко времени окончания школы был, по собственной характеристике, совершенным агностиком. Впоследствии предположения о существовании Бога и бессмертии души Мур считал недостаточно обоснованными, и они отсутствуют в его теории морали. В 1892—96 учился в Колледже Св. Троицы Кембриджского университета, где продолжил изучение классических языков и литературы. В 1893 познакомился с Б. Расселом, по совету которого начал изучать философию. Учителями Мура в университете были Г. Сиджвик, Дж. Уорд, Дж. Ф. Стаут, но наибольшее влияние оказал на него Дж. Э. Мак-Таггарт. Во время учебы был одним из активных участников студенческого дискуссионного клуба «Апостолов». В 1898—1904 был научным сотрудником Колледжа Св. Троицы. Важнейшие из опубликованных в эти годы работ — «Природа суждения» (1899), «Опровержение идеализма» (1903) и «Principia Ethica» (1903). С 1898 — член лондонского Аристотелевского общества. С конца 1904 до весны 1908 жил в Эдинбурге, затем до 1911 — в Ричмонде (пригород Лондона). Располагая достаточными материальными средствами, Мур продолжал заниматься философией; в Эдинбурге изучал «Принципы математики» Рассела, написал несколько статей, в т. ч. «Природа и реальность объектов восприятия» (1905—06), «Прагматизм» профессора Джеймса» (1907—08), в Ричмонде — работал над «Этикой».

В 1910—11 прочитал цикл лекций по метафизике в Морли-Колледже (Лондон), которые были изданы в 1953 в книге «Некоторые основные проблемы философии». Впоследствии Мур преподавал философию (психологию, затем метафизику) в Кембридже (1911—39, с 1925 — профессор), читал лекции в Оксфордском университете (1939) и в университетах США (1940—44). Пользовался большим влиянием как лектор и преподаватель. О характере своей преподавательской деятельности оставил подробные воспоминания в «Автобиографии», которую написал для тома, изданного в рамках серии «Библиотека живущих философов» (1942). Главный редактор журнала «Mind» (1921—47). Основные публикации — в журналах «Mind», «Proceedings of the Aristotelian Society», а также в «Aristotelian Society, Supplementary».

Мур признает, что обсуждаемые им философские проблемы поставлены перед ним гл. о. суждениями других философов, а не окружающим миром или наукой; философствование Мура — полемика с другими философами и с собственными утверждениями, включающая анализ понятий и суждений, стоящих за словами и выражениями.

В начале своего пути Мур был привержен абсолютному идеализму Ф. Брэдли и Мак-Таггарта. В 1897—98, размышляя над суждениями Брэдли об «идеях» в «Принципах логики», Мур пришел к выводу, что значение идеи является независимым от сознания. Эта «реалистическая» тенденция в философии Мура впервые была выражена во второй главе диссертации (о философии Канта), представленной на конкурс на должность научного сотрудника в Кембриджском университете и суммированной в статье «Природа суждения». Отличительные особенности этой работы — плюралистическая онтология (в противоположность идеалистическому монизму), отстаивание независимой от сознания реальности, антипсихологизм. По Муру, понятие не является ни состоянием, ни частью, ни содержанием сознания, оно не есть также результат абстрагирующей деятельности сознания. Понятия суть независимые и неизменные возможные объекты мысли (что не является их определением), они могут вступать в отношения с мыслящим. Для их природы не имеет значения, размышляет ли о них кто-нибудь или нет. Их отношение с познающим субъектом начинается и прекращается с изменением в субъекте, но понятие не является ни причиной, ни следствием такого изменения. Понятие отличается от суждения простотой. Суждение состоит из понятий, представляет собой абсолютно необходимое соединение понятий, т. е. необходимое независимо от того, является ли суждение истинным или ложным. Истинность суждения не зависит от его отношения к «реальности». Истинность — простое понятие, характеризующее отношение понятий в суждении; она не поддается анализу и постигается интуитивно. Суждения о существовании отличаются от прочих лишь тем, что включают в себя понятие существования. Существование логически подчинено истинности, его можно определить только посредством истинности. «Апелляция к фактам ничего не докажет» — это суждение Мура, являющееся основанием и результатом его позиции «концептуального реализма», предполагает, что всякий факт имеет форму суждения. «Знать» — значит осознавать наличие суждения, «воспринимать» — значит осознавать наличие экзистенциального суждения (о существовании). Мир в конечном счете состоит из понятий, которые одни только «более фундаментальны», нежели суждения. Материальное многообразие вещей «дедуцировано» из понятий и обусловливается многообразием отношений, связывающих различные понятия. Мур считал свою позицию в «Природе суждения» логически неуязвимой и не останавливался перед ее парадоксальностью. «Концептуальный реализм» Мура повлиял на развитие «логического атомизма» Рассела и Витгенштейна.

Постепенно Мур пришел к выводу, что суждений в том смысле, какой он придавал им в «Природе суждения», нет. Ведь когда мы верим во что-то и наша вера ложна, должно быть соответствующее суждение, обладающее свойством ложности. Между тем сущность ложной веры состоит в том, что мы верим в то, чего нет. Если бы мы верили в то, что есть, наша вера была бы истинной. Поскольку ложная вера не соотносится с суждением, позиция Мура перестает быть последовательной. Мур заключает, что истинность того, во что мы верим, должна состоять в соответствии объекта нашей веры факту, и когда мы верим, мы верим именно в соответствие объекта нашей веры факту. Мы знаем, что объект нашей веры соответствует факту. Философия должна разъяснить природу этого соответствия. Отказавшись от теории суждения в духе концептуального реализма, Мур не отбрасывает онтологический плюрализм: он отвергает теорию «внутренних (существенных) отношений» Брэдли, утверждая, что сущность вещи отличается от отношений, связывающих ее с другими вещами, что эти отношения являются «внешними» для вещи, что вещь в сущности независима от этих отношений. Не отбрасывает он и тезис о независимой от сознания реальности.

В статье «Опровержение идеализма» Мур критикует положение идеалистов «esse есть percipi» («быть — значит быть воспринимаемым»). Он считает его необходимым и существенно важным аргументом во всех рассуждениях идеалистов, доказывающих более общий тезис о том, что «реальность духовна». Мур полагает, что, опровергнув утверждение «быть — значит быть воспринимаемым», он лишит идеалистов возможности доказать, что реальность духовна. Единственный философски значимый смысл этого утверждения Мур видит в том, что percipi следует из esse, что эти понятия не тождественны: esse включает в себя percipi и нечто другое — x. Утверждение значимо только в том случае, если ***x*** необходимо связано с percipi, т. е. если нечто x существует, то оно воспринимаемо. Понятия «быть» и «быть воспринимаемым» не тождественны. Идеалисты же, полагает Мур, считают разбираемое утверждение одновременно аналитическим и синтетическим: не требующим доказательства в силу своей самоочевидности и при этом не тавтологичным. Идеалисты настаивают на необходимой связи объекта и субъекта, поскольку не видят их различия: значит, они не вполне различают желтое и ощущение желтого. Когда некоторые из них говорят, что различие между ними имеется, они добавляют, что желтое и ощущение желтого связаны в «органическом единстве». Т. о. они оправдывают возможность одновременно утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда, и, опираясь на Гегеля, возводят свою ошибку в принцип. Единственным основанием для убеждения в тождестве акта ощущения и объекта ощущения является «прозрачность» сознания, которое «словно ускользает» от нас. В ощущении Мур выделяет два элемента: сознание и объект сознания. Сознание является общим для всех ощущений, объекты сознания различны. Ощущение синего отличается от ощущения зеленого, поскольку синее отличается от зеленого. Рассматривая ощущение как «знание о» или «осведомленность о» чем-то, Мур постулирует отличие ощущений от их объекта. Синее или зеленое в ощущении не является содержанием сознания или частью содержания сознания, т. е. содержанием «вещи» (или

«образа») в сознании. Ощущение синего есть знание или осведомленность о синем, оно имеет к синему простое и уникальное отношение, одно существование которого позволяет различать знание о предмете и познанный предмет. Логика сознания одинакова для всех его объектов, и существование материальных объектов засвидетельствовано так же непосредственно, как и существование ощущений: мы знаем об их существовании.

В «Опровержении идеализма» Мур не касается природы осведомленности (знания) о существовании материальных объектов и существовании ощущений. Он говорит в этой связи не о «восприятии» как таковом, а шире и неопределеннее — об «опыте», который, впрочем, может быть и восприятием. Практически Мур отождествляет здесь ощущение и идею. Последующие его рассуждения принимают иную и более четкую, в свете его позднейших работ, направленность. В статье «Природа и реальность объектов восприятия» (1905—06) Мур проводит различие между тем, что мы «действительно видим», и материальным объектом. Здесь впервые высказывается мысль, что воспринимаемые нами «чувственные качества» не дают оснований для уверенности в существовании материальных объектов (хотя обычно мы верим, что непосредственно воспринимаем их) и других людей, и все же мы убеждены в существовании тех и других. Мур спрашивает, как мы можем достоверно знать о существовании материальных объектов в пространстве, если, напр., видя две книги на полке, воспринимаем просто цветные пятна? Объекты, подобные упомянутым цветным пятнам, он назовет в дальнейшем «чувственными данными». В последующих работах (лекции 1910—11, статьи «Статус чувственных данных», 1913—14, «Несколько суждений о восприятии», 1918—19) Мур занят, в частности, анализом чувственных данных и их отношения к материальному объекту и сознанию воспринимающего. Постоянно пересматривая свои взгляды, он приходит к уверенности в истинности двух посылок: 1) материальные предметы действительно существуют; 2) непосредственными объектами нашего восприятия являются чувственные данные, а не материальные предметы.

Опорой для убежденности Мура в существовании материальных предметов служат убеждения здравого смысла, которые, по причине их всеобщности, он считает знанием. Свое понимание мировоззрения «здравого смысла» Мур суммирует в статье «Защита здравого смысла». Все люди, включая философов, достоверно знают о существовании собственных тел, других материальных предметов, Земли, других людей, а также ряд фактов о перечисленных вещах. Основания для сомнения в этом знании несостоятельны. Рассматривая различные способы анализа чувственных данных, Мур приходит к выводу, что ни один из них нельзя признать удовлетворительным. Но хотя убеждения здравого смысла пока не получили «правильного» философского анализа, это не свидетельствует об их неистинности. В «Доказательстве внешнего мира» Мур утверждает, что для того, чтобы доказать существование материальных объектов, достаточно указать на них. Мур написал ряд работ на другие темы: «Философия Юма» (1909), «Концепция реальности» (1917—18), «Внешние и внутренние отношения» (1919—20), «Являются ли характеристики конкретных вещей всеобщими или особенными?» (1923), «Факты и суждения» (1927), «Является ли благо качеством?», «Воображаемые объекты» (1933), «Является ли существование предикатом?» (1936), ««Теория дескрипций» Рассела» (1944) и др.; после смерти Мура опубликованы, в частности, «Четыре формы скептицизма» и «Достоверность».

Применяя в своих работах метод анализа как подлинный философский метод, Мур затруднялся дать его исчерпывающее определение. Специально аналитический метод он рассматривает в своем ответе критикам (см. The Philosophy of G. E. Moore, p. 660—667). Однако выработанные Муром образцы анализа получили осмысление у Витгенштейна, Дж. Уиздома, Н. Малкольма, М. Лазеровица и др. и оказали признанное, порой формообразующее влияние на характер их философствования.

В области философии морали Мур стоит на позициях своеобразного «интуитивизма» и «негедонистического утилитаризма». Стремясь построить этику как научное исследование, Мур уделяет особое внимание анализу языка теорий морали; так, он рассуждает не только о сущности «добра», но и о логической правомерности способов этической аргументации. «Добру как таковому» и «добру как средству» должны соответствовать разные аргументы. «Добро как таковое» есть простое и неопределимое, интуитивно постигаемое понятие. Любая попытка его определить приводит к натуралистической ошибке (ее проявления — гедонизм, «метафизическая» этика, натурализм и утилитаризм). Определение же «добра как средства» основано на интуитивном представлении о «добре как таковом» и на знании причинных зависимостей между поступком и его результатом. Из отождествления ценности и долга с «пользой» следует, согласно Муру, что утверждение «я морально обязан совершить этот поступок» тождественно утверждению «этот поступок обеспечит наибольшую возможную сумму добра в универсуме»; по Муру, «правильное» в этике означает «причину хорошего результата», т. е. тождественно «полезному», а все моральные законы есть утверждения, устанавливающие, что некоторые виды поступков будут иметь хорошие последствия. «Долгом» является поступок, который осуществляет во вселенной больше добра, чем другой возможный поступок. Выбор поступка не может быть совершенно определенным и носит вероятностный характер. Предметы, обладающие большой внутренней ценностью, весьма разнообразны. «Наибольшими ценностями, какие мы знаем или можем себе представить, являются определенные состояния сознания, которые в общих чертах можно определить как удовольствие общения с людьми и наслаждение прекрасным» (Принципы этики, с. 281). Этика Мура не только заложила основания метаэтики, но и оказала серьезное влияние на британских интеллектуалов, в частности на участников т. н. блумсберийской группы.

Соч.: Principia Ethica. L., 1903; Ethics. L., 1912; Philosophical Studies. L., 1922; Some Main Problems of Philosophy. L., 1953; Philosophical Papers. L., 1959; Commonplace Book, 1919—1953. L., 1962; Принципы этики. М., 1984; Опровержение идеализма.— В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1987; Доказательство внешнего мира.— В кн.: Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993; Защита здравого смысла.— В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998.

Лит.: The Philosophy of G. E. Moore, ed. by P. A. Schilpp. L., 1942; *White A. P.* G. E. Moore: A Critical Exposition. Oxf., 1958; *Levy P.* G. E. Moore and the Cambridge Apostles. L., 1979.

И. В. Борисова

МУРАВЬЕВ Валериан Николаевич (28 февраля 1885, Петербург — 1930? Нарым?) — русский философ. Окончил Александровский лицей и Ecole des sciences politiques et sociales в Париже; с 1907 на дипломатической службе, в 1917 возглавлял Политический кабинет МИД Временного правительства. С 1912 выступал в печати с литературными и публицистиче-

скими произведениями, ориентировался на правое крыло партии конституционных демократов, сотрудничал с *П. Б. Струве*. В 1918 печатал антибольшевистские статьи в газете «Заря России», автор сборника «Из глубины». Арестован и судим по делу «Национального центра», амнистирован в 1920. Преподавал, работал библиотекарем, ученым секретарем в Центральном институте труда. В 1929 репрессирован. Место и точная дата смерти неизвестны.

Осмысливая достижения науки начала 20 в. и следуя в русле учения *Н. Ф. Федорова*, философ создал собственную эволюционную концепцию времени. За источник длительности, вслед за А. Бергсоном, он принимает внутреннюю активность человеческой личности и считает разум средством преодоления бессознательного, стихийного и разрушительного хода времени. Проективную деятельность «социально-исторических групп» называет «времяобразующим фактором» мира. Человек овладевает временем в трех сферах: в генетике — посредством создания новых организмов; в политике — совершенствованием взаимоотношений членов общества на этических началах и в наибольшей степени — в производстве вещей. Регуляция природы человеческим разумом представлялась Муравьеву грандиозным космическим антиэнтропийным действием и преобразованием природы самого человека вплоть до восстановления умерших поколений. Человек есть «архитектор вечности», то есть творец новой формы времени как единства прошлого, настоящего и будущего.

Соч.: Овладение временем как основная задача организации труда. М., 1924; Всеобщая производительная математика.— В кн.: Русский космизм. М., 1993; Овладение временем. М., 1998.

Лит.: *Аксенов Г. П.* Творчество будущего.— В кн.: Философия русского космизма. М., 1993, с. 148—163. Полная библиография соч. Муравьева дана в работе: *Аксенов Г. П.* Время не властно над именем.— Библиография, 1993, № 1.

Г. П. Аксенов

МУСУЛЬМАНСТВО - см. ***Ислам***.

МУТАЗИЛИЗМ - см. ***Калам***.

«МЫСЛИ» (Les Pensées) — главный философский труд Паскаля, названный издателями «Мысли о религии и о некоторых других предметах» (1670), с легкой руки ***Вольтера*** просто «Мысли», остался незавершенным ввиду его ранней смерти. Он задумывался изначально как «Апология христианской религии», о чем Паскаль осенью 1658 делает доклад в Пор-Рояле (Pensees, fr. 149 — Oeuvres completes, par L. Lafuma. P., 1963), в котором излагает не столько план будущего сочинения, так и не созданного, сколько некоторые основные идеи, впоследствии развитые в «Мыслях»: величие и ничтожество человека как знаки «двух природ»: божественно-совершенной и греховно-порочной, противоречивость его существа, христианская религия как «ключ» к разгадке этих противоречий, спасение через Иисуса Христа, идея «скрытого Бога». «Мысли» были найдены после смерти Паскаля в виде фрагментов на отдельных листах бумаги, лишь отчасти им классифицированных в «тематические связки», 27 из которых имели содержательные заголовки, имеющие прямое отношение к «Апологии» («Порядок», «Ничтожество», «Величие», «Противоречия», «Ложность других религий», «Доказательства Иисуса Христа» и т. д.), а 34 связки без заглавий на самые разные темы нередко носили светский характер. Снятие копий с этих бумаг Паскаля, равно как и первые издания «Мыслей», осуществленные янсенистами из Пор-Рояля, было сопряжено с изъятием из них «еретических фрагментов» крамольного или «слишком вольного» характера, а также просто не относившихся к «Апологии». Так читающая Европа получила сильно препарированное сочинение Паскаля, представлявшее его не как великого философа, а как «христианнейшего мыслителя» и «святого из Пор-Рояля». И в дальнейшем издатели по своему произволу и в зависимости от своих убеждений (религиозных, атеистических и др.) компоновали фрагменты «Мыслей», совершенно искажая творческий облик Паскаля. Лишь в 1842 Виктор Кузен поставил наконец перед Французской академией вопрос об издании «подлинного корпуса «Мыслей» в соответствии с оригиналом». В плане решения этой задачи появляются более аутентичные издания П. Фожера (1844), Э. Авэ (1852) и ставшее классическим на долгие годы издание Л. Брюнсвика (1895, 1904, 1914). В 1963 Л. Лафюма — после тщательных исследований — предпринимает юбилейное издание Полного собрания сочинений Паскаля, куда вошел еще более аутентичный текст «Мыслей», по которому, равно как и по Брюнсвику, в мировой практике принято цитировать фрагменты «Мыслей». Всего у Лафюма — 1010 фрагментов, в т. ч. «не зарегистрированные копией».

Несмотря на незавершенность этого сочинения в целом, большинство его фрагментов отличается не только оригинальностью и идейной глубиной, но и стилистическим совершенством. Недаром многие афоризмы Паскаля стали «летучими фразами»: «Величие человека состоит в его мысли»; «У сердца свои законы, которых разум не знает»; «Человек бесконечно превосходит человека»; «Смеяться над философией значит истинно философствовать» (Ibid, fr. 759, 423, 131, 513) и мн. др. Среди фрагментов есть и такие, которые представляют собой маленькие философские опусы, довольно цельные и завершенные: «Воображение», «О пирронизме и догматизме», «Развлечение», «Несоразмерность человека», «Аргумент-пари», «Себялюбие», «Тайна Иисуса» (Ibid., fr. 44, 131, 136, 199, 418, 978, 919). В текст «Мыслей» включен т. н. «Мемориал» Паскаля (Ibid., fr. 913), свидетельство «мистического боговдохновенного опыта», пережитого им в памятную ноябрьскую ночь 1654, после чего он принял решение уйти в монастырь. Что же касается основной массы фрагментов, то помимо религиозной тематики в них затронуты чуть ли не все проблемы как «вечной философии», так и современной ему новой философии.

Мир мыслей Паскаля — это целая эпоха в европейской философии и культуре. Будучи идейным противником традиционной «отвлеченной метафизики», он создает уникальную «философию сердца» (в оппозиции и в дополнение «философии разума» Декарта), в рамках которой сердце выступает и как орган особой чувственной интуиции, — в противовес интеллектуальной интуиции Декарта, Спинозы, Лейбница, — и как сущностная основа, духовный стержень личности («внутреннего человека» в отличие от «внешнего человека»), и как «субъект нравственного порядка», и как «путеводитель души к Богу». В «век разума» Паскаль провозгласил: «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем. Именно сердцем мы познаем первые принципы бытия» (fr. 110). Культу разума в европейской традиции он противопоставил трезвую его оценку, указывая как на его достоинство и силу (величие), так и на слабость, ограниченность и тенденциозность (ничтожество). Разум силен в определениях и доказательствах, в математических предметах, но на этом и заканчивается сфера его владычества. Как часто он бессилен в предметах духовных, «человеческих, слишком человеческих», психологических, нрав-

ственных и религиозных, где приоритет принадлежит сердцу. Паскаль не считает разум «сувереном» и «высшим судией» в вопросах истины, ибо он может идти на поводу у чувств, воображения, привычек, интересов и т. д. Он — «флюгер», который поворачивается в любую сторону, будучи подвержен всякому влиянию. Паскаль настаивает на том, что разум есть вторичная инстанция в человеке по отношению к чувствам и сердцу и потому он не может быть абсолютным критерием истины. Речь идет не об «отвлеченном разуме» абстрактной метафизики, не о «духовном автомате» (Спиноза), а о «живом разуме» экзистенциального субъекта познания. Т. о., Паскаль не принимает «абстракцию гносеологического субъекта», столь распространенную в европейской философии, начиная с Античности и до наших дней. Критика разума Паскалем породила неправильную оценку его гносеологической позиции как скептической. Между тем именно «Мысли» дают мастерское развенчание «коварного пирронизма», равно как и догматизма. Если мы не можем познать «все», учит Паскаль, то это не значит, что мы не знаем «ничего». Есть достоверность на уровне чувств, разума и сердца (fr. 110, 131).

«Мысли» знаменуют появление своеобразной «философской антропологии» в 17 в., тесно связанной с «философским богословием». Человек и Бог, Бог и человек — два главных объекта исследований Паскаля: «Истинная природа человека, его подлинные благо и добродетель, а также истинная религия познаются только в совокупности» (fr. 393). В антропологии он исходит из конкретного человека, полного противоречий, загадок и тайн: величие и ничтожество пронизывают все уровни его бытия. Эта главная антиномия получает свое разрешение, согласно Паскалю, лишь в христианстве: Бог создал человека совершенным, полным всяческого величия, но первородный грех в корне «повредил» его первозданную природу, обусловив его ничтожество и вечное противоборство в нем этих двух начал. На «оси антиномий» вращаются едва ли не все «Мысли», придавая мировидению Паскаля трагический оттенок. Трагизм индивидуального бытия усиливается трагизмом социальной жизни в условиях «империи власти» с ее культом насилия, практикой неравенства и несправедливости. Его социальный критицизм распространяется и на «психологию нравов» современного ему общества. Причем он не просто описывает, подобно Монтеню, эмпирические дефекты и порочность нравов, но пытается найти их глубинные основания. Это и антиномизм человеческого существа, и его себялюбие (amour-propre), из которого произрастают эгоизм, лицемерие, лживость и другие пороки. Это и «естественный удел человеческий»: скука, забота, тревога, непостоянство, страх смерти. Но особое внимание Паскаль уделяет феномену «развлечения» (divertissement), поразительную трактовку которого он дает в целом ряде фрагментов (fr. 132—139). «Развлечение» — это способ «бегства от самого себя», ухода от глубинных вопросов о смысле жизни и смерти, Боге и душе, трусливое неприятие трагизма жизни. «Развлечение» Паскаль понимает столь широко, что в него попадает всякого рода активность человека (в т. ч. и профессиональная деятельность), отвлекающая от раздумий о самом себе. В итоге — «суета сует», чему и посвящен специальный раздел «Мыслей».

«Критика человека» у Паскаля — только прелюдия к его учению о Боге. И здесь он противостоит «веку разума», с его «излюбленным» ***деизмом*** и «религией разума» Он выдвигает дихотомию «личного Бога Авраама, Исаака и Иакова» и «Бога философов и ученых». Отсюда утверждение «философского Бога» деистов — лишь суррогат подлинной веры, которая достигается только путями, «указанными в Евангелии». Религиозное кредо Паскаля выражено математически кратко: «Сердце чувствует Бога, а не разум» (fr. 424). Способствует этому «вдохновение» (inspiration), в конце концов идущее от милосердия Божия, его Благодати. Но коль скоро вера достигнута, она увлекает за собой и разум, и все существо человека, тогда разум находит аргументы в пользу веры, которые есть в «Мыслях»: аргумент-пари, онтологический аргумент и др. Однако «как далеко от познания Бога до любви к нему» (fr. 377). «Мысли» Паскаля вошли в «плоть и кровь» мировой философии и культуры. Философы развивают его идеи (Лейбниц, Юм, Руссо, Гельвеций, Шопенгауэр, Ницше, Бергсон, Шелер, Тиллих, Сартр, Камю и многие другие). Писатели и поэты вдохновляются его философскими образами и экзистенциальными мыслями (Тютчев, Тургенев, Достоевский, Л. Толстой и др.). Русской культуре особенно близка «метафизика сердца», развитая в «Мыслях».

Русские переводы: И. Бутовского (1843), П. Первова (1888). С. Долгова (1892), Ю. А. Гинзбург (1995; полный перевод).

Лит.: *Гуляев А. Д.* Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. Казань, 1906; *Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура. М., 1994; *Lafuma L.* Histoire des Pensées de Pascal (1656—1952). P., 1954; *D'Angers J. E.* L'apologetique en France de 1580 à 1670. Pascal et les précurseurs. P., 1954; *Francis R.* Les Pensées de Pascal en France de 1842 a 1942. P., 1959; *Le Guern M. et M.-R.* Les Pensées de Pascal (de l'antropologie à la théologie). P., 1972; *Mesnard J.* Les Pensées de Pascal. P., 1976; *Kirsch U.* Blaise Pascals «Pensées» (1659-1662). Freiburg—Münch. (Symposion Philos.), 1989. См. также лит. к ст. ***Паскаль***.

Г. Я. Стрельцова

МЫШЛЕНИЕ — процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата. Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение.

Мышление может быть направлено либо на понимание реальных обстоятельств («в какой ситуации приходится действовать, как устроен мир»), либо на достижение практического результата («как достичь того, что мне нужно»). Мышление первого типа выражается в разных формах: ориентация в обстановке на основе обыденного знания, мифологическое, философское, научное (теоретическое и эмпирическое). Мышление второго типа существует в форме решения задач в ходе практических действий, а также в виде составления проектов действий (выявление системы средств, обеспечивающих достижение поставленной цели). В истории философии в течение длительного времени именно мышление первого типа (а внутри этого типа теоретическое) рассматривалось как выражающее сущность мышления и одновременно как высшая человеческая ценность. Но даже теоретическое мышление понималось преимущественно как рассуждение (в первую очередь дедуктивное, а затем также и индуктивное). Поэтому предлагавшиеся теории мышления были узкими по охвату проявлений реального мышления. Сегодня существуют концепции, полагающие, что проектное мышление вытесняет исследовательское мышление вообще и теоретическое в частности. В действительности же второй тип мышления необходимо предполагает первый: невозможно проектировать деятельность без знания реальной ситуации и без выявления возможности получения желаемого результата с помощью тех или иных средств.

Результатами процесса мышления могут быть выработка обобщения (житейского, научного, философского), понимание

уникального предмета или ситуации (как на обыденном, так и на научном уровне), вывод на основании рассуждения (формального или неформального), составление плана (проекта) действий.

Мышление может выражаться разными способами с точки зрения взаимодействия внутренних процессов и внешних действий, а также взаимоотношения чувственных и нечувственных компонентов:

1. Мышление на базе восприятия. Оно выражается в перестуктурировании поля восприятия, как с помощью перцептивных действий, так и посредством внешних действий субъекта. Восприятие может относиться как к обычным предметам опыта (решение житейских задач), так и к специально созданным изображениям — геометрическим фигурам, схемам, наглядным моделям, географическим картам и т. д. (решение как житейских, так и более сложных практических и научных проблем).
2. Мышление с помощью наглядных представлений. Комбинирование этих представлений, их расчленение и синтез могут выступать средствами решения проблем, а в некоторых случаях (мышление музыканта, писателя, шахматиста и др.) играют особо важную роль.
3. Мышление на основе языка. Оно может выражаться как в виде внешне выраженной речи, обсуждения проблемы вслух (нередко в форме диалога с другим человеком), так и в виде внутренней речи, размышления «в уме», «про себя». Мышление такого рода может быть ненаглядным, использовать понятия, непосредственно не соотносимые с восприятием или представлением. Исторически именно этот частный вид мышления — ненаглядное мышление «в уме» — считался выражением существа мышления.

Существует мнение, что мышление всегда предполагает действие в двух плоскостях: исходной ситуации и замещающей ее системы знаковых средств (при подобном понимании к знаковым средствам относятся не только знаки языка, но и чертежи, схемы, наглядные изображения и т. д.). Действительно, многие виды мышления могут быть поняты таким образом. Однако даже если отнести к системе знаковых средств наглядные представления (которые на самом деле знаками не являются), то нужно признать, что это понимание не охватывает всех случаев мышления. Дело в том, что преобразование исходной ситуации может осуществляться и в форме перестуктурирования данной в восприятии ситуации с помощью перцептивных или внешних практических действий.

Мышление изучается в разных аспектах различными дисциплинами. Формальная логика изучает нормы и правила такого вида мышления, как рассуждение (хотя существует точка зрения, согласно которой логика непосредственно не имеет дела с мышлением). Психология исследует мышление с точки зрения взаимодействия в этом процессе текущего и прошлого опыта, влияния на него установок субъекта, его эмоциональных состояний. В настоящее время интенсивно развивается работа по математическому моделированию некоторых типов мышления в рамках исследований по искусственному интеллекту. Философия изучает мышление не с точки зрения анализа техники рассуждений, а с целью выяснения возможности или невозможности постижения реальности с помощью тех или иных норм мышления. Поэтому исторически философия критически относилась к ряду имевшихся норм мышления и предлагала их изменение или переосмысление. В рамках современной когнитивной науки мышление изучается во взаимодействии символической логики, психологии, исследований в области искусственного интеллекта и философии.

В центре философских исследований мышления находится несколько проблем.

МЫШЛЕНИЕ И ОПЫТ. С точки зрения эмпиризма мышление прежде всего имеет дело с сравнением, расчленением (анализом) и соединением (синтезом) того, что дано в опыте (ощущения, восприятия). Мышление может выражаться также в комбинировании представлений, которые являются не чем иным, как следами прошлых восприятий. С этой точки зрения понятия возникают на основе выделения общих признаков данных в опыте единичных предметов (абстракция) и фиксации их с помощью языка. Эмпирические обобщения возникают на основе индукции. Дедуктивное рассуждение в логике и математике рассматривается либо как производное от опыта, либо как экспликация некоторых особенностей языка. Т. о., при подобном понимании содержание мышления полностью определяется тем, что непосредственно дано в опыте. Однако попытки последовательного осуществления концепции эмпиризма потерпели крах: выяснилось, что сам опыт и деятельность по его переработке (в частности, индукция) предполагают внеопытные компоненты.

Рационализм противопоставляет опыт и мышление. С этой точки зрения опыт либо вообще не дает знания о реальности (Платон), либо дает знание «смутное», нуждающееся в прояснении с помощью мышления (рационалисты 17—18 вв.). Опыт при таком понимании может лишь дать толчок мышлению, которое развертывает содержание доопытных «врожденных» идей, данных субъекту в акте интеллектуальной интуиции. Продуктами такого независимого от опыта мышления являются метафизика, математика, теоретическая наука.

Мышление, по Г. Гегелю, не противостоит опыту, опирается на него (поэтому чисто априорная метафизика невозможна), но только для того, чтобы выйти за его пределы и сделать его производным от самого себя. Для Гегеля то, что неадекватно дается в опыте, разворачивается в истинном виде посредством мышления, которое в процессе саморазвития освобождается от всякой связанности с чувственностью, «снимает» опыт (и одновременно содержит его в себе в «снятом» виде) и выступает как спекулятивное мышление. Согласно Гегелю, мыслимое всеобщее содержит в себе многообразие в виде особенного и единичного. Во многом линию Гегеля в понимании мышления продолжили в 20 в. неокантианцы, понимавшие мышление как категориальный синтез, порождающий из себя многообразие. Согласно неокантианцам, чувственная данность как самостоятельная не существует, исходно имеется лишь заданность, проблема, решаемая посредством мышления. Опыт возникает как результат развития мышления, которое разворачивает свои априорные структуры. Свою концепцию «чистого мышления» неокантианцы пытались применить к исследованию эмпирического материала истории науки.

И. Кант занимает в этом вопросе особую позицию, которую нельзя считать ни эмпиристской, ни рационалистической. Он различает восприятие и опыт. Первое, с его точки зрения, не предполагает мышления, а лишь организацию ощущений с помощью априорных форм пространства и времени. Однако опыт возможен лишь на основе применения априорных категорий рассудка к чувственному восприятию, т. е. является результатом конструктивной деятельности мышления. Поро-

ждающее знание мышление предполагает категориальный синтез чувственного многообразия. Такой синтез возможен в случае чистого естествознания (имеющего дело с внешним опытом) и чистой математики (имеющей дело с априорными формами чувственного созерцания). Он невозможен в случае метафизики. Мышление существует как априорное в чистой математике и исходных теоретических частях чистого естествознания (постулаты чистого естествознания). Мышление осуществляется как своеобразный сплав априорного и эмпирического в обыденной жизни и многих разделах естествознания. Что же касается предметов метафизики, то о них можно мыслить, но это мышление не будет плодотворным, так как не может породить знания.

Своеобразную позицию занимает по этому вопросу феноменология. Согласно Гуссерлю, продукты мышления могут считаться истинными лишь в том случае, если их содержание совпадает с тем, что дано субъекту как феномены в акте переживания очевидности. Для феноменологии мышление не конструирует опыт, а зависимо от опытно данных феноменов. Но последние конституируются априорными структурами трансцендентального сознания. Категориальные структуры мышления при таком понимании тоже могут непосредственно созерцаться («категориальное восприятие сущности»).

Развитие современной философии, когнитивной психологии и когнитивной науки приводит к ряду выводов относительно связи мышления и опыта.

Во-первых, невозможно выделить чисто опытное содержание знания, независимое от определенных схем, эталонов, категорий (некоторые из них могут быть врожденными). Использование последних с полным основанием может рассматриваться в качестве актов мышления. Поэтому уже восприятие может быть понято как процесс решения интеллектуальных задач, связанный с использованием перцептивных гипотез. Восприятие рассматривается как извлечение информации из внешнего мира, что предполагает воздействие внешних предметов на субъект. Однако, согласно современным исследованиям, извлечение перцептивной информации возможно лишь на основе активной деятельности субъекта, выражающейся как во внешних действиях, так и в использовании схем сбора информации. Поэтому восприятие, объединяющее пассивность и активность субъекта в некоторую целостность, выступает как особая форма мышления.

Во-вторых, мышление и опыт взаимодействуют. С одной стороны, результаты мыслительной деятельности так или иначе используются на опыте и в этом процессе подвергаются испытанию на пригодность (хотя способы определения этой пригодности могут быть весьма сложными). С другой стороны, сам опыт критикуется, меняется и переосмысливается на основе прогресса мышления. Поэтому существуют разные, несводимые друг к другу типы опыта и соответствующие им типы мышления: обыденный опыт и обыденное мышление, научное наблюдение и соответствующая деятельность мышления, эксперимент, являющийся особым способом мышления и вместе с тем возможный лишь на основе теоретического мышления.

В-третьих, нет резкого различия между мышлением в рамках опыта и мышлением вне этих рамок. Любой опыт предполагает внеопытные мыслительные схемы. С другой стороны, и в таких внеопытных науках, как математика (приводившаяся в качестве образца «чистого» априорного мышления), имеют место догадки, гипотезы, отказ от того, что казалось несомненным.

СУЖДЕНИЯ, ПОНЯТИЯ, КАТЕГОРИИ. Исторически эмпиризм считал, что понятия, с помощью которых осуществляется мышление в наиболее развитом виде, возникают на основе общих представлений и фиксируются с помощью языка. Связь понятий выражается в суждении. Последнее можно рассматривать как средство и результат процесса мышления — мысль. Когда стало ясным, что многие теоретические понятия и суждения не могут быть истолкованы подобным образом, ибо не сопровождаются наглядными представлениями (понятие бесконечности, большинство математических понятий, понятия электрона, кварка, справедливости, истины и т. д. и мысли, в которые они входят), то представители эмпиризма (в частности, той его разновидности, который выступил в 20 в. в виде аналитической философии) стали защищать точку зрения, согласно которой понятие совпадает со смыслом того или иного слова, а суждение со смыслом высказывания. Эти смыслы в свою очередь определяются взаимоотношением данной единицы языка с другими единицами, а также отношением определенных высказываний к эмпирическому опыту (восприятию, «чувственным данным», протокольным высказываниям).

Философские оппоненты эмпиризма обратили внимание не только на его общую уязвимость, но и на то, что понятие не может определяться особенностями того или иного конкретного языка. Ведь одно и то же понятие может выражаться в разной языковой форме и даже на разных языках, что делает возможным перевод. Произнесение высказывания (вслух или «в уме») осуществляется во времени. Во времени существуют и наглядные представления, если они сопровождают утверждение той или иной мысли. Но сама мысль (суждение) существует вне времени. Мысль включена в процесс мышления и может быть результатом этого процесса. Но сама она процессом не является. В противовес эмпиризму ряд современных философов и представителей когнитивной науки отстаивают точку зрения, в соответствии с которой мышление не сводится к использованию обычного языка, а предполагает существование в мозгу особого врожденного универсального кода — «языка мысли» (Дж. Фодор и др.). Понятия, согласно этой концепции, могут существовать и до овладения обычным языком, как это имеет место у маленьких детей. Некоторые сторонники этой точки зрения допускают существование понятий даже у животных.

Мышление предполагает использование категорий, которые представляют собой не просто наиболее общие понятия (как их нередко истолковывали представители эмпиризма), а способы конструирования самого опыта. Согласно Канту, категории выражают формы суждений, т. е. разные способы осуществления главной мыслительной деятельности — синтеза чувственного многообразия, разные и необходимые способы построения опыта. На базе построенного опыта можно образовывать понятия об отдельных предметах и ситуациях. В современной философии представляет интерес исследование категорий у Дж. Райла. Последний понимает их как разные типы высказываний, которые определяют разные возможности мышления и которые нельзя смешивать.

Важный вклад в понимание роли категорий в мышлении внесли работы Ж. Пиаже, исследовавшего развитие операторных интеллектуальных схем в процессе психического онтогенеза: эти схемы по существу выражают категориальные структуры. Операторные интеллектуальные схемы по Пиаже возникают и развиваются до языка и влияют на процесс овладения им. Дж. Брунер показал в своих психологических исследованиях,

что категоризация является обязательным условием любого восприятия, и в этом отношении пошел дальше Канта, считавшего, что восприятие (в отличие от опыта) не предполагает применения категорий.

АНАЛИТИЧЕСКОЕ И СИНТЕТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ. Кант резко противопоставил два возможных способа мышления: аналитическое и синтетическое. Первое сводится к экспликации того содержания, которое уже имеется в понятиях, но явным образом не выражено. Такого рода мышление не порождает нового знания. Плодотворное мышление, создающее знание, может быть лишь синтетическим. Синтетическое мышление, предполагающее применение категорий к чувственности, может быть как априорным (математика, постулаты чистого естествознания), так и соединением априорных и эмпирических компонентов (мышление в естествознании, в обыденной жизни).

Логический позитивизм как современная разновидность эмпиризма тоже строго различает аналитическое и синтетическое мышление. Однако с точки зрения этой концепции априорное и аналитическое мышление совпадают. Логика и математика как дедуктивные априорные дисциплины не являются знанием, а некоей особой разновидностью языка. Синтетическое мышление совпадает с эмпирическим, фактуальным. Результаты последнего выражаются посредством языка, в том числе языка математики. У. Куайн показал, что не существует строгой дихотомии аналитических и синтетических высказываний и, следовательно, аналитического и синтетического мышления. Поэтому элементы синтетического мышления есть в дедуктивных дисциплинах (которые поэтому не могут рассматриваться как чисто априорные), а элементы аналитического мышления — в фактуальных науках.

МЫСЛИМОЕ И НЕМЫСЛИМОЕ. ИСТОРИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР МЫШЛЕНИЯ. Философы всегда пытались выявить те предметные области, в которых мышление невозможно, и те способы мышления, которые не порождают знания реальности, а заводят размышление в тупик. В этом отношении сознательное мышление отличается от восприятия. Если считать, что последнее не просто представляет сознанию нечто данное, а является продуктом активной конструктивной деятельности субъекта (а именно такое понимание представляется современным), все же приходится признать, что характер восприятия не зависит от сознательной деятельности субъекта. Даже если человек сознает иллюзорность воспринимаемого, он не может изменить саму иллюзию, которая как бы навязывается ему конкретными условиями восприятия. Между тем возможность избежать иллюзии мышления зависит от того, насколько мыслящий правильно выбирает поле приложения мышления и его способы.

Платон считал, что мышление может привести к знанию только в том случае, если оно направлено на не зависящие от чувственного опыта идеи. Мышление, относящееся к предметам обычного опыта, порождает лишь мнения — нечто неопределенное, зыбкое и необоснованное.

Для новоевропейской философии эмпиризма мышление, наоборот, должно как можно ближе следовать эмпирическому опыту — единственному источнику знания. В том случае, когда мышление отходит от опыта, оно создает химеры: понятия субстанции (Дж. Беркли), причинности (Д. Юм), понятия абсолютного пространства и времени (Дж. Беркли, Э. Мах).

Кант выделяет две формы мышления: на основе рассудка и на основе разума. Рассудочное мышление может быть плодотворным, так как его предметы конструируются на основе категориального синтеза чувственного многообразия. Между тем предметы разумного мышления, соответствующие идеям чистого разума — Бог, мир в целом и Трансцендентальный Субъект, — не могут быть включены ни в эмпирический опыт, ни в своеобразный априорный опыт, с которым имеет дело чистая математика. Поэтому мышление об этих предметах (разумное мышление) не может породить знание, оно запутывается в антиномиях и паралогизмах. Если мышление намерено быть плодотворным, оно должно умерить свои притязания.

Одна из основных задач современной аналитической философии — разоблачение разных псевдопроблем (в философии и науке), порождаемых не контролирующим себя мышлением. С точки зрения логического позитивизма только то мышление имеет смысл, выводы которого могут быть проверены (верифицированы) в чувственном опыте и которое следует правилам логического синтаксиса. Для К. Поппера критерием осмысленности мышления является принципиальная возможность опытного опровержения (фальсификация) мыслительных предположений. Дж. Райл связал появление абсурда с нарушением категориальных границ в процессе размышления. Так, напр., если не учитывается, что высказывания об ощущении и высказывания о восприятии относятся к разным категориальным типам, возникают разные абсурдные проблемы, которые невозможно решить (вроде вопроса о том, как из ощущений или «чувственных данных» строится восприятие и т. д.).

Развитие современной философии, а также исследование исторического развития науки и культуры приводят к мнению о том, что граница мыслимого и немыслимого всегда есть, но что она вместе с тем исторически изменчива. Возможность мыслимости задается определенными концептуальными рамками, специфичными для данной культуры, мифологической, философской, научной картины мира, для той или иной школы мысли (к этой идее подошел Т. Кун в понятии «парадигма» и М. Фуко в понятии «эпистема»). Так, напр., понятие математической несоизмеримости не вписывалось в картину мира, характерную для античной культуры, что делало невозможным в этих рамках развитие математических идей, связанных с дифференциальным и интегральным исчислением. Немыслимой для аристотелевской картины мира (а поэтому для всей перипатетической физики, господствовавшей в европейской культуре в течение многих столетий) была возможность точного предсказания траектории тела в земных условиях. Эта возможность стала вполне осмысленной в принципиальном плане (хотя и трудно осуществимой практически) в картине мира, основанной на классической механике. Однако с точки зрения современной физики эта возможность существует не всегда: в частности, ее нет в определенных ситуациях, с которыми имеет дело квантовая механика. Понятие целевой причины, важное для аристотелевского мышления, оказалось бессмысленным для европейской философии и науки 17—18 вв. и вновь приобрело важное значение в современной науке. Существуют ситуации, в которых бессмысленными оказываются и некоторые законы логики (исключенного третьего и даже запрета на противоречие), и отдельные аксиомы математики. В то же время смена концептуальных рамок, задающих условия мыслимости и немыслимости, не является чем-то произвольным, а определяется историческим развитием культуры и прогрессом научного знания.

Т. о., не существует внеисторических псевдопроблем. Мышление оказывается всецело историческим и культурным феноменом.

МЫШЛЕНИЕ КАК «ВНУТРЕННЯЯ» АКТИВНОСТЬ. Исторически сущность мышления понималась в философии как «внутренняя» активность ума, как размышление «про себя». Рассуждение вслух или успешная практическая деятельность рассматривались только как внешнее выражение внутренней умственной деятельности. У рационалистов мышление понималось как деятельность души, ее внутренний диалог, осуществляемый «в уме» на основе врожденных идей. Эмпирики считали, что деятельность «в уме» возможна на основе представлений как копий ощущений и посредством образов речевых высказываний. В 20 в. рядом философских и психологических направлений подобное представление было подвергнуто резкой критике. Во-первых, к 1920—30-м гг. стало ясно, что мышление осуществляется в разных формах, а не только «в уме». Мышление может происходить на основе восприятия внешних предметов или специальных знаковых систем, данных субъекту внешним образом: в виде текста, в виде нарисованных на бумаге схем, чертежей и иных изображений. Мышление нередко предполагает реальную деятельность с этими схемами или же даже внешние действия с реальными предметами (т. н. сенсомоторное мышление). Мышление может осуществляться также в виде речевых высказываний («вслух») как отдельного человека, так и нескольких собеседников, размышляющих совместно. Вместе с тем мнение о существовании особого «внутреннего» мира сознания, принципиально отличного от деятельности человека во внешнем мире и от его взаимодействий с другими людьми, вызвало большие сомнения. Ибо неясно, каким образом могут восприниматься представления, размещенные во «внутренней галерее» сознания и кто может воспринимать их и оперировать ими. В этой связи на основе работ позднего Витгенштейна Дж. Райлом была сформулирована идея о том, что главными формами мышления являются именно внешние действия и размышления вслух, на основе языка. Иными словами, мышление — это прежде всего публичная деятельность. Что же касается «скрытого» мышления, то это не что иное, как диспозиции (возможности) будущих внешних действий и речевых высказываний. Согласно Дж. Райлу, мнение о существовании особого «внутреннего» мира мышления является мифом. Однако в современной когнитивной науке, основывающейся на разработках в области искусственного интеллекта и результатах современной когнитивной психологии, стала доминирующей иная позиция. Конечно, не существует особого замкнутого в себе «мира сознания» наподобие того, как его понимал Декарт. Но вместе с тем мышление как деятельность «в уме» является фактом. Этот факт может быть понят как оперирование когнитивными схемами извлечения перцептивной информации из внешнего мира и языковыми значениями. Когнитивные схемы в основном возникают на основе реального взаимодействия с миром. Но некоторые из них являются врожденными. Языковые значения усваиваются на основе овладения языком в ходе коммуникации с другими людьми. В то же время некоторые языковые структуры могут быть врожденными. По-видимому, успешные внешние действия и коммуникация и деятельность «в уме» взаимно предполагают друг друга.

СОЗНАТЕЛЬНОЕ И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В МЫШЛЕНИИ. МЫШЛЕНИЕ О МЫШЛЕНИИ. Исторически соответствующее нормам мышление понималось в философии как сознательная, т. е. контролируемая субъектом, рефлектируемая деятельность (если речь идет об эмпирическом индивиде). Согласно Декарту, мыслящий человек одновременно сознает, что он мыслит. Однако уже Г. Гельмгольц высказал мысль о том, что восприятие может быть понято как бессознательное умозаключение. Правда, эта идея не была принята наукой того времени. Между тем сегодня в когнитивной науке стало общим мнение, что на бессознательном уровне человек осуществляет множество разнообразных видов мыслительной деятельности: выдвижение и опробование гипотез, рассуждение, интерпретация и т. д. Речь идет не о бессознательных физиологических, процессах, происходящих в нейронах, а именно о мыслительных процессах, в принципе таких же, как сознательно осуществляемые акты мышления. В этой связи становится ясным, что вообще осознанной может быть лишь часть мышления. Ибо высказывание «Я мыслю» означает лишь рефлексию первого порядка, т. е. осознание предмета мышления и самого факта мышления, но не означает рефлексию способов мышления. Последнее возможно на основе высказывания «Я мыслю, что я мыслю». Рефлексия второго порядка возникает лишь в особых ситуациях, когда субъект ставит под сомнение те способы мышления, которые до сих пор были для него самоочевидными и потому не сознавались. Такого рода рефлексия возможна и в акте субъективной интроспекции, направленной на процесс мышления. Однако наиболее адекватным способом мышления о мышлении оказывается критический анализ мышления, объективированного в виде текстов или иных способов внешнего воплощения мышления. Согласно классической философской традиции, полностью сознающее себя мышление является нормой и эталоном мышления. Гегель считал, что мыслящее себя мышление в виде Абсолютного Духа выражает высший этап в развитии универсума. Однако рефлексия над мышлением никогда не может быть полной и что она имеет исторический характер. При этом речь идет о сознательно осуществляемом мышлении. Что же касается многочисленных процессов мышления, совершаемых индивидом на бессознательном уровне, то они в принципе не могут быть осознаны самим индивидом, а становятся предметом исследования специалистами по когнитивной науке.

СУБЪЕКТИВНОЕ И ОБЪЕКТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ. ПСИХОЛОГИЗМ И АНТИПСИХОЛОГИЗМ В ИССЛЕДОВАНИИ МЫШЛЕНИЯ. С точки зрения философии эмпиризма мышление — это часть происходящих в индивиде психических процессов. Начатое эмпириками изучение такого рода процессов, естественно, было подхвачено психологией уже на экспериментальном этапе ее развития. Психологическое исследование мышления сначала шло в рамках ассоцианизма, который в философском плане не выходил за рамки традиционного эмпиризма. В 20 в. в экспериментальном психологическом исследовании мышления произошли серьезные философско-методологические изменения. Уже в работах Вюрцбургской школы (О. Кюльпе, Н. Ах, К. Бюлер и др.) была продемонстрирована невозможность понимания мышления как производного от чувственного опыта и комбинации наглядных представлений. Гештальтпсихологи (В. Кёлер, М. Вертгаймер и др.) убедительно опровергли сенсуализм и выявили роль психических структур и их динамики в процессе решения мыслительных задач, а также показали сложность взаимодействия прошлого и текущего опыта в ходе мышления. Бихевиористы (К. Халл, Ф. Скиннер и др.) дали острую критику тра-

диционного понимания мышления как чисто «внутренней» деятельности сознания и обратили внимание на то, что мышление прежде всего осуществляется как внешнее поведение, направленное на решение задач. В этой связи они попытались понять «скрытое» мышление в качестве подготовки к будущим внешним действиям, а также как производное от речевого поведения.

Между тем многие философы обращали внимание на то, что невозможно понять мышление, ограничиваясь его психологическим исследованием. Ведь психолог изучает закономерность процессов, происходящих в субъективном мире индивида. Но закономерность психических процессов мышления и нормативность мышления — это не одно и то же. Нарушения правил мышления имеют причины, однако эти нарушения не могут быть оправданы с точки зрения нормы. Нормы мышления, имеющие всеобщий и необходимый характер, обязательные для всех мыслящих существ и обеспечивающие соответствие мышления реальности, не могут быть выявлены на основе эмпирического исследования психики индивида. Изучением этих норм занимается не психология, а философия. Антипсихологизм в исследовании мышления выражался в разных формах.

Согласно Канту, правила мышления изучаются формальной логикой, имеющей дело с аналитическим мышлением, и трансцендентальной логикой, относящейся к синтетическому мышлению. Эти правила коренятся в Трансцендентальном Субъекте, отличном от того эмпирического субъекта, с которым имеет дело психология.

Для Гегеля мышление — это прежде всего процесс саморазвития Абсолюта, осуществляющийся в соответствии с объективной диалектической логикой. Эмпирический индивид способен мыслить лишь постольку, поскольку он приобщается к этой логике.

С точки зрения неокантианцев (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер и др.), априорные нормы мышления, выражающиеся в категориях и создающие возможность синтеза многообразия, принадлежат не эмпирическому индивиду, а «духу научности» и могут быть выявлены на основе исследования объективного выражения мышления, прежде всего в научных текстах. Антипсихологическую позицию в отношении мышления особенно остро выразил Гуссерль. Он приходит к точке зрения о том, что логика вообще не имеет дела с мышлением (в отличие от психологии) и занимается только исследованием идеальных смысловых связей.

Эту линию своеобразно продолжили представители аналитической философии. Для них философия имеет дело с логическим синтаксисом языка и критериями осмысленности высказываний. То и другое не характеризует процессы мышления. Как писал Я. Лукасевич, логика не изучает формы мышления и вообще имеет к анализу мышления отношение не большее, чем, напр., математика.

Более тонкую концепцию развивает Поппер. Он считает, что философия в виде эпистемологии имеет дело с мышлением. Но не всякое мышление — предмет философского исследования. Поппер различает мышление в субъективном смысле и мышление в объективном смысле. К первому относятся процессы, осуществляемые в уме. Ко второму — объективное содержание мышления: проблемы и проблемные ситуации, теории, рассуждения, аргументы как таковые. Субъективное мышление предполагает мыслящего субъекта и изучается психологией. Объективное мышление не предполагает познающего субъекта и принадлежит к особому «третьему миру», воплощенному в книгах и других текстах. «Третий мир» является продуктом человеческой деятельности, но, возникнув, приобретает автономию и развивается по собственным законам. В заостренной и парадоксальной форме позиция антипсихологизма в изучении мышления была выражена главой Московского методологического кружка — Г. П. Щедровицким. Он считал, что мышление может рассматриваться как самостоятельная субстанция, развивающаяся по собственным объективным законам. Ее носителем может быть и человек, но это вовсе не обязательно, ибо мышление может с таким же успехом захватывать знаковые системы, машины и т. д.

Сегодня резкая антитеза между психологизмом и антипсихологизмом в изучении мышления начинает смягчаться.

Во-первых, в развитии самих психологических исследований мышления обнаружилась невозможность понимания этого процесса вне учета нормативной структуры мыслительной деятельности. Так, Пиаже вынужден был для осмысления результатов своих экспериментов построить специальную логику интеллектуальных операторных структур, характеризующих нормы мышления на разных этапах развития психики в онтогенезе, к тому же он включил свои психологические результаты в состав эпистемологической концепции («генетическая эпистемология»). Современная когнитивная психология в изучении мышления начинает интенсивно взаимодействовать с логикой и философией, что выразилось в возникновении когнитивной науки, в состав которой вошли также некоторые разделы лингвистики и математические разработки в области искусственного интеллекта. Логика и философия, т. о., оказываются важными для понимания того, что происходит при субъективном процессе мышления, совершающемся «в уме».

Во-вторых, современные исследования в когнитивной психологии и когнитивной науке дают новый материал и вместе с тем ставят новые проблемы, связанные с пониманием таких классических философских тем, как взаимоотношение мышления и опыта, характер и роль категорий мышления, взаимоотношение языка и мышления, мышление как «внутренняя» деятельность ума, сознательное и бессознательное в мышлении и др.

Т. о., философия изучает мышление как объективный процесс, воплощающийся в предметах культуры: в структурах языка, книгах и иных текстах, в произведениях искусства, в правилах деятельности. Вместе с тем целый ряд важных философских проблем возникает при изучении того, как объективные нормы мышления работают в индивидуальной мыслительной деятельности. Несмотря на то что в изучении мышления получены большие результаты, многое в нем остается неясным и дискуссионным.

НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ МЫШЛЕНИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ. В нашей стране в течение многих лет мышление было предметом интенсивного изучения, особенно в 1960—80-х гг.

В философии в эти годы сложилось несколько плодотворно работавших школ в данной области. Школа диалектической логики, ориентированная на наследие Гегеля и К. Маркса, была представлена работами Э. В. Ильенкова, М. Б. Туровского, Ф. Т. Михайлова и др. Методологические вопросы, связанные с изучением мышления как деятельности по использованию разных приемов, разрабатывались в ранних работах А. А. Зиновьева, М. К. Мамардашвили, Б. А. Грушина. Изучение мышления с точки зрения логики научного исследова-

ния и в контексте историзма его форм было представлено работами Б. М. Кедрова, П. В. Копнина, киевской философской школой (М. В. Попович, С. Б. Крымский и др.). Программа изучения содержательно-генетической логики, а затем концепция мыследеятельности были разработаны Г. П. Щедровицким и легли в основу руководимого им Московского методологического кружка. Оригинальная концепция развития теоретического мышления на материале исторического развития естественнонаучного знания была сформулирована В. С. Стёпиным. В. С. Библер развил свои исходные диалектико-логические идеи до концепции мышления как диалога разных логик и как культурного феномена. Концепции, связывающие понимание мышления с развитием методологического содержания научного знания, были разработаны в исследованиях В. А. Лекторского, В. С. Швырёва, В. Н. Садовского, Э. Г. Юдина, Б. С. Грязнова, А. П. Огурцова, Е. П. Никитина, М. А. Розова, И. П. Меркулова и др.

Особое внимание возможностям применения логики для понимания реальных процессов мышления уделяли Е. К. Войшвилло, П. В. Таванец, В. А. Смирнов, Е. Д. Смирнова, В. К. Финн и др.

В отечественной психологии сложились влиятельные школы, разрабатывавшие проблематику мышления на основе разных теоретических программ и экспериментальных исследований. Толчок для многих таких разработок дал в начале 30-х гг. в своей книге «Мышление и речь» Л. С. Выготский. Отталкиваясь от ряда идей Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьев сформулировал программу экспериментального исследования мышления. Эта линия была продолжена в работах П. Я. Гальперина (концепция формирования умственных действий), В. В. Давыдова (исследование формирования разных видов обобщения в обучении), О. К. Тихомирова (проблема целеполагания в процессе мышления) и др. С. Л. Рубинштейн развил теорию мышления как аналитико-синтетической деятельности и как процесса. Эта программа получила дальнейшее развитие в теоретических и экспериментальных исследованиях А. В. Брушлинского, К. А. Славской и др.

Лит.: *Поппер К.* Эпистемология без познающего субъекта.— В кн.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977; *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977; *Райл Г.* Понятие сознания. М., 2000; *Пиаже Ж.* Психология интеллекта. — В кн.: *Пиаже Ж.* Избр. психологические труды. М., 1969; *Брунер Дж.* Мышление.— В кн.: *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977; *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Он же.* Диалектическая логика. М., 1984; *Михайлов Ф. Т.* Общественное сознание, самосознание индивида. М., 1980; *Туровский М. Б.* Труд и мышление. М., 1963; *Зиновьев А. А.* Восхождение от абстрактного к конкретному. О логической природе восхождения от абстрактного к конкретному— В кн.: Философская энциклопедия, т. 1. М., 1960; *Он же.* Логика науки. М., 1971; *Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления. М., 1968; *Грушин Б. А.* Очерки логики исторического исследования. М., 1961; *Кедров Б. М.* Проблемы логики и методологии наук.— Избр. труды. М., 1990; *Копнин П. В.* Диалектика, логика, наука. М., 1973; *Щедровицкий Г. П.* Избр. труды. М., 1995; *Он же.* Философия. Наука. Методология. М., 1997; *Стёпин В. С.* Теоретическое знание. М., 2000; *Библер В. С.* Мышление как творчество. М., 1975; *Он же.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991; *Лекторский В. А.* Субъект, объект, познание. М., 1980; *Швырёв В. С.* Методологический анализ науки.— В кн.: Философия, методология, наука. М., 1972; *Он же.* Теоретическое и эмпирическое в научном познании. М., 1972; *Он же.* Живое созерцание и абстрактное мышление, эмпирическое и теоретическое знание и познание.— В кн.: Теория познания в 4 т., т. 3. М., 1993; *Садовский В. Н.* К целостной концепции искусственного интеллекта.— В кн.: Искусственный интеллект и проблемы организации знаний. Сборник трудов ВНИИСИ, вып. 8. М., 1991; *Юдин Э. Г.* Методология науки. Системность. Деятельность. М., 1997; *Грязнов Б. С.* Логика, рациональность, творчество. М., 1982; *Огурцов А. П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; *Никитин Е. П.* Открытие и обоснование. М., 1988; *Розов М. А.* Проблема эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977; *Меркулов И. П.* Метод гипотез в истории научного познания. М., 1984; *Войшвилло Е. К.* Понятие как форма мышления. Логико-гносеологический анализ. М., 1989; *Таванец П. В.* Вопросы теории суждения. М., 1955; *Горский Д. П.* Проблемы общей методологии науки и диалектической логики. М., 1966; *Смирнов В. А.* Логические методы анализа научного знания. М., 1987; *Смирнова Е. Д.* Логическая семантика и философские основания логики. М., 1987; *Финн В. К.* Интеллектуальные системы: проблемы их развития и социальные последствия.— В кн.: Будущее искусственного интеллекта. М., 1991; *Выготский Л. С.* Мышление и речь.— В кн.: *Выготский Л. С.* Собр. соч. в 6 т., т. 2. М., 1982; *Леонтьев А. Н.* Мышление.— В кн.: Философская Энциклопедия, т. 3. М., 1964; *Гальперин П. Я.* Развитие исследований по формированию умственных действий.— В кн.: Исследование мышления в советской психологии. М., 1966; *Давыдов В. В.* Виды обобщения в обучении. М., 1972; *Тихомиров О. К.* Структура мыслительной деятельности человека. М., 1969; *Рубинштейн С. Л.* О мышлении и путях его исследования. М., 1958; *Брушлинский А. В.* Мышление и прогнозирование. М., 1979; *Абульханова-Славская К. А.* Мысль в действии. М., 1967; *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. B., 1925; *Hartman G.* Thought. Princeton, 1973; *Fodor J.* The Language of Thought. N.Y., 1975; *Ryle G.* On thinking. N. Y., 1979; *Dennet D.* Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology, in: *Dennet D.* Brainstorms. Cambr. (MA), 1981; Ibid. Fast Thinking, in: *Dennet D.* The Intentional Stance. Cambr. (MA), 1987; *Searle J.* Minds, Brains and Science. Cambr., 1985.

В. А. Лекторский

МЭМФОРД (Mumford) Льюис (19 октября 1895, Флашинг, Нью-Йорк — 1990) — американский философ и социолог, историк цивилизации, специалист в области теории и истории архитектуры, градостроительства и урбанизма.

В 1934 Мэмфорд опубликовал исследование «Техника и цивилизация» («Technics and Civilization»), в котором изложил оптимистическо-технократическую концепцию развития всемирной истории и культуры. В качестве критерия периодизации развития техники Мэмфорд выделяет исторически оформившиеся крупные технологические комплексы, в основе которых лежит тот или иной вид используемой энергии. Мэмфорд выделяет три периода: эотехнический, палеотехнический и наступающий неотехнический. Вид используемой энергии определяет специфику данного исторического периода, накладывает печать на структуру социального и культурного целого, выявляет человеческие возможности и цели общества. Так, экологическая (естественная) энергетика эотехнической фазы (сила воды и ветра) обусловила длительное (до сер. 17 в.) гармоническое взаимодействие общества с природой. Палеотехническую эру (2-я пол. 17—19 в.), основу которой составляли добыча угля и производство железа, горнодобывающая промышленность, Мэмфорд саркастически определяет как «рудниковую цивилизацию», эру «нового варварства», способствовавшую разрушению природы, отчуждению и угнетению человека, деформации жизненных ценностей. Предпосылкой технического развития этого периода Мэмфорд считает принцип рациональности, иерархическую организацию жизни и др. Современное общество «уперлось в тупики машинизма». Мэмфорд возлагает надежды на рефлексию науки и на поворот всего социально-культурного комплекса к человеку, что связывается прежде всего с лидерством биологии, подъемом градостроительства, с реализацией масштабных архитектурных замыслов, воплощающих утопии

«города будущего». Мэмфорд рассматривает архитектуру как важнейший фактор создания новых форм социальной жизни и нового мировоззрения. Вместе с тем Мэмфорд с тревогой констатирует, что новые тенденции не обретают соответствующей социально-институциональной формы. «Мы живем между двумя мирами: умершим — и другим, которому все не удается родиться» (Technique et civilisation. P., 1950, p. 235). «Мы только использовали наши машины и нашу мощь для воспроизводства феноменов, которые возникли под эгидой капиталистического и милитаристского предпринимательства» (там же, p. 236).

Атомные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки, рост военно-промышленного комплекса, атомный шантаж привели Мэмфорда к пессимизму и антитехницизму, к идее о необратимости гибельного пути, по которому пошла современная цивилизация. Эта концепция нашла свое выражение в работе «Миф машины. Техника и развитие человека» («The Myth of the Machine: Technics and Human development», 1966).

Исследование первых авторитарных цивилизаций на Ближнем Востоке привело Мэмфорда к идее о том, что «век машин» восходит не к промышленной революции 18 в., а к бюрократической системе управления древнейших деспотий — к прототипу машины, составленной из человеческих элементов, к организации, подчиняющей человеческие массы, к деспотии, когда человек становится частичкой общего механизма. Мегамашина — это, собственно, гигантский механизм авторитарных цивилизаций. Главная тенденция подобного развития — перерождение культуры под знаком тотального политико-технического господства. На первый план выдвигаются идеологические и политические аспекты развития техники (именно эти идеи были восприняты Г. Маркузе, Ю. Хабермасом, настаивавшими на «политической интенциональности» техники). Согласно Мэмфорду, техника не была отделена от искусства. Подчеркивая связь и различия между техникой и искусством, их роль в человеческой культуре, он видит в искусстве и технике две необходимых стороны культуры, хотя в современном мире духовная жизнь человека сведена к обслуживанию техники. В истории техника и искусство находились в единстве, однако сейчас между ними — все углубляющаяся пропасть: техника становится безличной, искусство — невротическим. Дегуманизацию жизни повлекло за собой развитие горнодобывающей промышленности и военного дела. С ними связаны загрязнение и разрушение среды, все более безжалостное уничтожение человеческих жизней. Согласно Мэмфорду, техника должна стать человекоразмерной.

Мэмфорд выступал против «холодной войны», за демократические традиции, оставаясь одним из наиболее видных представителей гуманистической, антимилитаристской мысли 20 в. Социальная утопия и критика Мэмфордом современного капитализма оказали влияние на социальную философию Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Э. Фромма и др.). Многие идеи Мэмфорда нашли продолжение в программах Римского клуба.

Соч.: Technics and Civilization. N.Y., 1934; The Condition of Man. N.Y., 1944; In the Name of Sanity. N.Y., 1954; Art and Technics. L., 1952; Technics and the Nature of Man.— В кн.: Philosophy and Technology. N. Y., 1972; От бревенчатого дома до небоскреба. М., 1936; Техника и природа человека.— В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, с. 225-240.

Лит.: *Араб-Оглы Э. А.* В утопическом антимире — В кн.: О современной буржуазной эстетике, вып. 4. М., 1976; *Тавризян Г. М.* Техника, культура, человек. М., 1986.

Г. М. Тавризян

МЭН-ЦЗЫ (Мэн Кэ, Мэн Цзы-юй) [около 372 до н. э., царство Цзоу (ныне провинция Шаньдун) —289 до н. э.] — философ, политик, педагог, второй после Конфуция идеолог раннего ***конфуцианства*** (получил титул «Второго совершенномудрого» — «Я шэн»).

Происходил из рода крупного сановника царства Лу. Получил хорошее образование у учеников внука Конфуция Цзы Сы. Много странствовал в надежде добиться понимания у правителей царств и осуществить свои взгляды на практике. Проповедовал свое учение в ***Академии «Цзися»***. Политическая карьера Мэн-цзы оказалась неудачной: ему удалось лишь однажды занять пост советника (319—301 до н. э.). Вернувшись на родину, занялся педагогической деятельностью. Беседы Мэн-цзы с учениками легли в основу составленного ими памятника «Мэн-цзы».

Взгляды Мэн-цзы составили впоследствии основу конфуцианской концепции политического управления обществом, в которую он ввел экономические и философские компоненты. Центральным моментом его учения являлась идея «человеколюбивого правления» («жэнь чжэн»), имевшая три аспекта. Во-первых, разделение всех жителей Поднебесной на «управляющих» «благородных мужей» («цзюнь-цзы») и «управляемых» простолюдинов («шу минь»). «Те, кто напрягают свой ум, управляют людьми. Те, кто напрягают свои мускулы, управляются (другими). Управляемые содержат тех, кто ими управляет... Такова общая для всех справедливость в Поднебесной» («Мэн-цзы»). Во-вторых, необходимость заботы о народе со стороны правителей, обусловленной тем, что «народ является главным (в Поднебесной), за ним следуют духи Земли и злаков, а государь уступает им всем по значимости». «Человеколюбивое правление» включало в себя «размежевание полей» — наделение земледельцев равными наделами и обеспечение их «постоянным занятием и имуществом» как условие воспитания у народа «добрых чувств»; внедрение системы «колодезных полей», согласно которой крестьяне обязаны были сначала обрабатывать «общее поле» («поле князя»), а затем — собственные наделы и платить с них налоги. В-третьих, учреждение системы образования народа, целью которой было призрение немощных и нравственное воспитание подданных.

Концепция Мэн-цзы о врожденной «доброй природе» человека стала основой этической системы конфуцианства. Согласно этой концепции, человеку изначально присущи «четыре добродетели» (см. ***Сы дэ***): человеколюбие, чувство долга, благопристойность и мудрость. Человек наделен также врожденным «знанием блага» (см. ***Лян чжи***) и врожденными «благими способностями», которые позволяют ему «познать Небо и его веления», добиться слияния воедино Неба и человека, «охватить сердцем-разумом всю тьму вещей». Мэн-цзы считал Небо (см. ***Тянь***) — верховное одухотворенное начало всего сущего — обладателем нравственного совершенства, или «искренностью», «истинностью» (см. ***Чэн***). «Искренность — путь Неба, размышления об искренности — путь человека» («Мэн-цзы»). Т. о., понятие нравственности приобретало онтологический смысл.

Мэн-цзы впервые в конфуцианской философии поставил вопрос о соотношении чувственного и рационального начал. Первенство он отдавал «сердцу» (***синь***, в данном случае — орган мышления, «разум»), считая функцию органов чувств второстепенной, «зависящей от вещей». Лишь «сердце-разум» способно познать принцип вещей, в то время как органы чувств «отражают» вещи. Энергетическое начало в человеке —

ци-пневму — Мэн-цзы рассматривал как второстепенное по отношению к «воле»: «Воля руководит ци, а ци наполняет тело».

«Мэн-цзы» впоследствии вошло в состав конфуцианского «Четверокнижия».

Соч.: Мэн-цзы чжэн и («Мэн-цзы» в правильном толковании). — В кн.: Чжу цзы цзи чэн, т. 1. Шанхай, 1935; «Мэн-цзы».— В кн.: Древнекитайская философия, т. 1. М., 1972; The Book of Mencius.— В кн.: A Source Book in Chinese Philosophy, transl. and compiled by Wing-tsit Chan. Princeton, 1973.

Лит.: *Быков Ф. С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

В. Ф. Феоктистов

МЭТЬЮС (Mathews) Шейлер (26 мая 1863, Портленд, США — 23 октября 1941, Чикаго) — американский теолог-модернист, ближайший соратник ***У. Раушенбуша***. Обучался в богословских колледжах Уотервиля и Ньютона, в Берлинском университете. Преподавал в теологическом колледже Уотервиля (1887—94), на богословском факультете Чикагского университета (1894—1908), деканом которого оставался до своей отставки (1908—33). Мэтьюс принадлежал к радикальному крылу социальных евангелистов, которые в своих теологических исследованиях ориентировались на научные методы и современное философское знание. Он детально разработал основные идеи ***социального евангелизма***, прежде всего концепцию мирной «революции духа» как средства преобразования всех общественных отношений и построения Царства Божиего на земле. Особый интерес представляет его позиция в обосновании экзегетики либеральной теологии — «Вера модернизма» («The Faith of Modernism», 1924). Модернист, как и фундаменталист, подчеркивает Мэтьюс, убежден в божественном духновении Писания, но «духновении людей, а не слов». «Не наша религия возникла из Библии, а Библия возникла из нашей религии». Священное Писание — это заслуживающее полного доверия свидетельство (record) религиозного опыта, существовавшего в библейские времена как эмпирическая данность, как совокупность специфических верований, установок, упований, легенд, мифов, зафиксированных в различных литературных текстах, наиболее ценные и репрезентативные из которых в результате строгого, критического отбора были включены в состав Писания. А поэтому, чтобы определить, как пользоваться Библией, необходимо осуществить обоснованное, соответствующее методам и достижениям современной исторической науки «различение слов Библии и учения Библии». Лишь такой критический подход и осмысливание священных текстов делает нас прямыми наследниками истинной веры людей апостольского времени, «сердца которых нашел Бог, указав им путь к спасению». Столь решительная апелляция к научно обоснованным методам изучения Библии таила в себе огромную опасность для традиционного догматического богословия, что наглядно проявилось в последние полвека (***Д. Бонхёффер***, Д. А. Робинсон, ***П. Тиллих***, теология контекстуальная).

Соч.: Социальное учение Иисуса Христа. Опыт христианской социологии. СПб., 1911; The Messianic Hope in the New Testament, 1905; The Spiritual interpretation of History, 1916; Creative Christianity, 1936.

Л. Н. Митрохин

МЮНСТЕРБЕРГ (Munsterberg) Гуго (1 июня 1863, Данциг — 16 декабря 1916, Кембридж, США) — немецкий психолог и философ. С 1882 изучал медицину в Женеве, затем — в Лейпциге, где под влиянием ***Вундта*** занялся экспериментальной психологией. В 1892 по рекомендации ***Джеймса*** становится профессором Гарвардского университета (США), создает там институт экспериментальной психологии, занимается также психологической эстетикой и психологией животных. ***Риккерт*** пробудил в Мюнстерберге склонность к систематизации, а также интерес к проблеме ***ценности***. Большое влияние на него оказала также философия ***Фихте***, которую он пытался соединить с современной ему физиологией. Обширный план Мюнстерберга включал создание общего психологического учения, психологии индивидуума, социальной психологии, учения о душе, психологии культуры и психотехники (осуществлен лишь частично). Психология отличается от естественных наук тем, что имеет дело с объектами, существующими только для субъекта; физический и психический объекты одинаково познаваемы, психическое переживание является непосредственным. Мюнстерберг разделял гипотезу психофизического параллелизма. В Америке экспериментальная психология Мюнстерберга дала начало психологии экономики и психотехнике.

Соч.: Beiträge zur experimentellen Psychologie Hefte 1—4. Freiburg, 1889-92; Aufgaben und Methoden der Psychologie 1891-1892; Psychology and Life. Boston, 1899; Grundzüge der Psychologie, Bd. 1—2. Lpz., 1900, 2 Aufl., 1918; Philosophie der Werte, 1908, 2 Aufl, 1924; Psychology and Industrial Efficiency. L.—Boston—N. Y., 1912 (на нем. яз.: Psychologie des Wirthschaftslebens 1912, 2 Aufl., 1922); Psychology, General and Applied. N. Y., 1914; в рус. пер.: Психология и учитель, 2-е изд. М., 1915; Психология и экономическая жизнь, 2-е изд. М., 1924; Психотехника. СПб., 1998.

И. А. Михайлов

МЮНЦЕР (Münzer) Томас (около 1490, Штольберг, Гарц — казнен 27 мая 1525) — идеолог и руководитель народной ***Реформации*** в Германии, предводитель крестьян и городской бедноты в Крестьянской войне (1524—25). Проявил себя сначала сторонником ***М. Лютера***, затем в Цвиккауских проповедях (1520) занял особую позицию в антикатолицизме, порвав с ***лютеранством***. Нравственным мотивом его богословской и политической деятельности было сочувствие «позору и бедствиям своего народа» и ненависть к его угнетателям — светским и духовным властителям, которых он считал развратителями мира, врагами божественного порядка. Под непосредственным руководством Мюнцера разыгрались самые серьезные события Крестьянской войны — восстания в Тюрингии. Потерпев поражение под Франкенхаузеном, Мюнцер попал в плен, подвергся жестоким пыткам и был казнен.

Идейную основу для народного движения Мюнцер черпал из мистических учений средневековья, прежде всего Иоахима Флорского. Восприняв от гуситов религиозный пафос борьбы с мировым злом, он в «Пражском манифесте» (1523) изложил на трех языках свое толкование Реформации в духе революционной традиции таборитов.

Религиозно-философские взгляды Мюнцера, окончательно сформировавшиеся в 1522—24, прямо ориентированы на социально-политическую, революционную деятельность. Они изложены в главных его произведениях 1524: «Hochverursachte Schutzrede und Antwort» («Вынужденная защитительная речь»), «Ausgedrückte Entblössung des falschen Glaubens» («Разоблачение ложной веры»). Protestation oder Entbietung» («Протест или призыв»), «Die Fürstenpredigt» («Проповедь перед князьями»). Их главный пафос — преодоление средневеко во-схоластического разума и обретение свободного, самостоятельного разума, способного к постижению высшей истины и действенному претворению ее в земной жизни. Ибо, как

считал он, веками приученный в католицизме к услужению теологии, философский разум и в протестантизме оставался сервильным, нетвердым в суждениях, путающимся и греховным. Лютер только оттеснил этот разум от веры, но не преобразовал, как не реформировал и схоластическую философию. Лютеранские теологи продолжали пользоваться тем же схоластическим разумом, за связь с которым они клеймили католическое богословие. Мюнцер стремился глубже укоренить и воспламенить религиозное чувствование в сердце христианина, возвысить веру до совершенной уверенности, до знания, до разумного понимания. Переход от протестантизма к «новому разуму» он видел на пути сосредоточения веры, очищения ее вплоть до полного подавления всей той прежней рассудочности и «разумности», которая продолжала раболепно оправдывать существующие порядки или примиряться с ними. Так, говорил Мюнцер, по недостатку «натиска» веры, из-за недостаточного неистовства и «безумства» ее лютеранство смирилось с безбожным «человеческим» порядком на земле. Обозначился дуализм жизни духовной и светской. Он, напротив, требовал единого принципа для обеих сфер — для жизни земной и жизни небесной: всю свою жизнь христианин должен определять только открывающейся ему волей Божьей, т. е. высшей справедливостью, и не склоняться перед произволом и безбожием светских правителей. Законы царства Божия следует обратить в государственные постановления, равенство людей перед Богом — в равенство на земле. Преисполненный верою, подлинность которой испытывается «как золото в огне», христианин приходит к твердому убеждению, что в нем, ревнителе дела Божьего, действует начало истинное и универсальное и что представлявшееся в его поступках «безумием» с точки зрения того прежнего робкого и неуверенного ума, от которого он теперь отрешился, есть, напротив, проявление подлинного божественно-возвышенного разума.

Он различает два разума. Один — разум «безбожников», собственно конечный человеческий рассудок, порочный, низменный, служащий «нашей разбойничьей природе», человеческому своекорыстию и эгоизму; другой — разум всеобщий, божественный, он не служит ничьему частному интересу, а направлен только к всеобщей цели. Истинное откровение, которое несет в себе вера, и есть этот высший разум. Рожденный в «истинной вере», обновленный разум уже не слуга, а дитя ее. Сакральный в своем происхождении, он не нуждается ни в каком внешнем авторитете. Тем самым Мюнцер исходит из представления о священстве человеческого разума, воодушевлявшего многих мыслителей Нового времени — философов 17 и просветителей 18 в. Мистика у Мюнцера заключает в себе демистифицирующий, рациональный смысл: через максимализм веры она ведет к достоверному и прочному знанию.

Соч.: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Gülersloh, 1968.

Лит.: *Циммерман В.* История Крестьянской войны в Германии, 2 т. М., 1937; *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., изд. 2, т. 7, с. 343—437; *Смирин М. М.* Народная реформация Т. Мюнцера и великая Крестьянская война, изд. 2. М., 1955: *Штекли А. Э.* Т. Мюнцер. М„ 1961; *Block E.* T. Münzer als Theologe der Revolution. B., 1960.

В. В. Лазарев

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
Ist. — 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.

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. II.– 2010 – 634, [2] с. – ISBN 978-2-244-01117-3.

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

Справочное издание

НОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ II

Е—М

Оформление художника *Л. М. Ершовой*
Художественный редактор *Е. М. Омельяновская*
Технический редактор *В. Н. Корнилова*
Корректор *Т. И. Орехова*

Подписано в печать 15.10.2009.
Формат 84×108 1/16 – Бумага офсетная № 1. Гарнитура «NewtonC».
Печать высокая. Усл. печ. листов 67,20.
Учетно-издат. листов 105,58. Тираж 5000 экз. Заказ № 7926.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

Издательство ИРИСЭН представляет:

Военная мысль	Джон КИГАН	Война в человеческой истории	2010
	Мартин ван КРЕВЕЛЬД	Трансформация войны	2005
История	Томас ВУДС	Как Католическая церковь создала западную цивилизацию	2009
	Стивен УИЛЬЯМС	Либеральные реформы при нелиберальном режиме: создание частной собственности в России, 1906—1915	2009
	Фридрих фон ХАЙЕК	Судьбы либерализма в XX веке	2009
	Том БЕТЕЛЛ	Собственность и процветание	2008
Международные отношения	Джеффри БЕСТ	Право и война после 1945 года	2010
	Мартин ван КРЕВЕЛЬД	Американская загадка	2008
	Томас ШЕЛЛИНГ	Стратегия конфликта	2007
Политическая наука	Бертран де Жувенель	О власти	2010
	Роберт ХИГГС	Кризис и Левиафан: Важнейшие эпизоды роста американского правительства	2010
	Жюльен БЕНДА	Предательство интеллектуалов	2009
	Раймондо КУБЕДДУ	Политическая философия австрийской школы: К. Менгер, Л. Мизес, Ф. Хайек	2009
	Пол ГОТФРИД	Странная смерть марксизма: европейские левые в новом тысячелетии	2009
	Роберт НОЗИК	Анархия, государство и утопия	2008
	Мартин ван КРЕВЕЛЬД	Расцвет и упадок государства	2006
Право	Бруно ЛЕОНИ	Свобода и закон	2008
	Лон ФУЛЛЕР	Мораль права	2007
	Фридрих фон ХАЙЕК	Право, законодательство и свобода	2006
Социология	Гельмут ШЁК	Зависть	2008
	Роберт НИСБЕТ	Прогресс: истории идеи	2007
Экономика	Эдвард ЛЬЮС	Вопреки богам: Странный подъем современной Индии	2010
	Вернон СМИТ	Экспериментальная экономика	2008
	Уэрта де СОТО	Социализм, экономический расчет и предпринимательская функция	2008
	Дипак ЛАЛ	Непреднамеренные последствия	2007
	Олаф ГЕРЗЕМАНН	Ковбойский капитализм	2006
	Бринк ЛИНДСИ	Глобализация: повторение пройденного	2006
	Доминик АРМЕНТАНО	Антитраст против конкуренции	2005
	Лоренс КОТЛИКОФФ	Пенсионная система перед бурей	2005